

**Descartes e a Filosofia como Modo de Vida:  
O Conceito de *Habitus***

**António Morais de Sousa Lopes**

**Dissertação de Mestrado em Filosofia  
Especialidade Filosofia Geral**

**Versão corrigida e melhorada após a sua defesa pública**

**Março, 2025**

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, especialidade de Filosofia Geral, realizada sob a orientação científica da Professora Doutora Marta Faustino e do Professor Doutor António de Castro Caeiro.

## **AGRADECIMENTOS**

Quero agradecer à Professora Marta Faustino e ao Professor António de Castro Caeiro pela valiosa orientação ao longo deste processo. As suas sugestões, sempre esclarecedores e pertinentes, mostraram-se essenciais para a produção da presente dissertação. Gostaria também de manifestar gratidão à minha mãe, ao meu pai e à minha avó cujo apoio incondicional, paciência inextinguível e encorajamento permanente foram pilares essenciais ao longo deste percurso. Por último, um agradecimento especial aos professores do Departamento de Filosofia da Universidade do Minho, principalmente ao Professor Tiago Cerejeira Fontes, ao Professor Bernhard Josef Sylla e ao Professor José Colen, por, de diferentes formas, me terem inculcido uma profunda paixão pela filosofia.

## DESCARTES E A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA: O CONCEITO DE *HABITUS*

## DESCARTES AND PHILOSOPHY AS A WAY OF LIFE: THE CONCEPT OF *HABITUS*

António Morais de Sousa Lopes

### RESUMO

O presente estudo concentra-se numa análise do conceito de *habitus* e do papel deste no sistema cartesiano. Mostrarei, contra Michel Foucault, como este conceito permite inserir a filosofia de Descartes na tradição da filosofia como modo de vida. Tomando como ponto de partida uma breve exposição da filosofia como modo de vida e das interpretações levadas a cabo por Pierre Hadot e, principalmente, por Michel Foucault, no que toca a Descartes, articularei a minha dissertação em três momentos essenciais: (i) Começarei por fazer uma breve análise de teor histórico da noção de *habitus*, passando por autores como Aristóteles, Tomás de Aquino e Suárez; (ii) procederei para uma descrição exegética da noção de *habitus* e do seu papel fundamental no sistema cartesiano; (iii) termino com uma reavaliação do “momento cartesiano” foucaultiano através do ponto de vista do *habitus*.

### ABSTRACT

This study focuses on an analysis of the concept of *habitus* and its role in the Cartesian system. I will show, against Michel Foucault, how this concept allows Descartes' philosophy to be included in the tradition of philosophy as a way of life. Taking as a starting point a brief exposition of philosophy as a way of life and the interpretations made by Pierre Hadot and, above all, by Michel Foucault, with regard to Descartes, I will articulate my dissertation in three essential moments: (i) I will begin with a brief historical analysis of the notion of *habitus* through authors such as Aristotle, Thomas Aquinas and Suárez; (ii) I will proceed to an exegetical description of the notion of *habitus* and its fundamental role in the Cartesian system; (iii) I will end with a reassessment of the Foucauldian “cartesian moment” through the point of view of *habitus*.

**PALAVRAS-CHAVE:** *habitus*; Descartes; filosofia como modo de vida; Foucault; técnicas de si; *gnothi seauton*; *epimeleia heautou*; Pierre Hadot; espiritualidade.

**KEYWORDS:** *habitus*; Descartes; philosophy as a way of life; Foucault; techniques of the self; *gnothi seauton*; *epimeleia heautou*; Pierre Hadot; spirituality.

## ÍNDICE

INTRODUÇÃO	1
1. DESCARTES E O PROJETO META-FILOSÓFICO DE HADOT E FOUCAULT	6
1.1. Breve resumo da Filosofia como Modo de Vida	6
1.2. A posição de Pierre Hadot acerca de Descartes	7
1.3. Foucault sobre Descartes: o “momento cartesiano”	8
1.4. A ambiguidade interna à posição de Foucault acerca de Descartes: o “golpe de estado” cartesiano	11
2. O <i>HABITUS SCIENTIARUM</i> E A SUA DIMENSÃO HISTÓRICA	14
2.1. O ponto de partida do <i>habitus</i> cartesiano: a aparente inexistência de um <i>habitus scientiarium</i> em Descartes	14
2.2. A <i>héxis</i> aristotélica	15
2.3. O <i>habitus</i> como o unificador de uma ciência particular em Tomás de Aquino	20
2.4. Duns Escoto: o <i>habitus proprius</i> e o <i>habitus communis</i>	23
2.5. Ockham e o princípio de “ <i>tot conclusiones quot scientiae</i> ”	25
2.6. Suárez e a arbitrariedade da unidade científica	27
3. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES ACERCA DO <i>HABITUS NAS REGULAE</i>	30
3.1. A possibilidade de um <i>habitus scientiae</i> nas <i>Regulae ad directionem ingenii</i>	30
3.2. A relação positiva entre <i>habitus</i> e <i>universalis Sapientia</i>	35
4. O <i>HABITUS NAS REGULAE AD DIRECTIONEM INGENII</i>	39
4.1. Contexto do <i>habitus</i> nas <i>Regulae</i> : o <i>habitus</i> como meio termo entre o sujeito nato e o sujeito que consegue discernir a verdade	39
4.2. As operações que visam o <i>habitus</i> : breve análise da intuição e da dedução	43
4.3. As virtudes intelectuais	46
4.4. O <i>habitus</i> e a <i>mathesis universalis</i>	53
4.5. Considerações finais: o <i>habitus</i> nas <i>Regulae</i> e a filosofia como modo de vida	58
5. O <i>HABITUS NO DISCOURS DE LA MÉTHODE POUR BIEN CONDUIRE SA RAISON ET CHERCHER LA VÉRITÉ DANS LES SCIENCES</i>	62
5.1. Contexto do <i>habitus</i> no <i>Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences</i> : o “mostrar” do <i>habitus</i>	62
5.2. O <i>habitus</i> e os preceitos do método	66
5.3. O <i>habitus</i> e o paradigma matemático	70

5.4. O fim geral do Discurso: o “julgar bem” e “proceder bem”	75
5.5. Considerações finais: o <i>habitus</i> no <i>Discours</i> e a filosofia como modo de vida	77
6. O <i>HABITUS</i> NAS <i>MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA</i>	82
6.1. Contexto do <i>habitus</i> nas <i>Meditationes de prima philosophia</i> : a relação entre o <i>habitus</i> e a <i>meditatio</i>	82
6.2. A ideia de hábitos negativos e o processo de desabituação	87
6.3. O <i>habitus</i> de <i>abducere mentem a sensibus</i>	93
6.3. O <i>habitus non errandi</i> como a <i>maxima et praecipua hominis perfectio</i>	99
6.4. A ontologia do <i>habitus</i>	103
6.5. Considerações finais: o <i>habitus</i> nas <i>Meditationes</i> e a filosofia como modo de vida	105
7. CONCLUSÃO: REAVALIAÇÃO DO “MOMENTO CARTESIANO”	110
7.1. Mapeamento geral e conclusivo do <i>habitus</i> cartesiano	110
7.2. O <i>habitus</i> como exercício espiritual ou exercício cognitivo: sentido e implicações desta ambiguidade	113
7.3. Reavaliação do “momento cartesiano”: a relação entre sujeito e verdade através do prisma do <i>habitus</i>	116
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	121

## LISTA DE ABREVIATURAS

### 1. Obras

#### **Aristóteles:**

<i>APo.</i>	<i>Analytica Posteriora</i>
<i>Cat.</i>	<i>Categoriae</i>
<i>EN.</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Mem.</i>	<i>De memoria et reminiscentia</i>
<i>Metaph.</i>	<i>Metaphysica</i>

#### **Tomás de Aquino:**

<i>In BDT</i>	<i>Super Boethium De Trinitate</i>
<i>S.T.</i>	<i>Summa Theologiae</i>

#### **Duns Escoto:**

<i>In Metaph.</i>	<i>Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis</i>
<i>Ord.</i>	<i>Ordinatio</i>

#### **Ockham:**

<i>Expos. Phys.</i>	<i>Expositio in libros Physicorum Aristotelis</i>
<i>Expos. Praed.</i>	<i>Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis</i>
<i>Quodl.</i>	<i>Quodlibeta septem</i>
<i>Sent. Prol.</i>	<i>Scriptum in libros sententiarum</i>

#### **Suárez:**

<i>D.M.</i>	<i>Disputationes metaphysicae</i>
-------------	-----------------------------------

#### **Platão:**

<i>Tht.</i>	<i>Theaetetus</i>
-------------	-------------------

### 2. Volumes

AT I-XII	<i>Ouvres de Descartes</i> , 12 vols.
----------	---------------------------------------

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação parte de uma tentativa de cruzar duas áreas de investigação: por um lado, a filosofia como modo de vida, tal como desenvolvida por Pierre Hadot e Michel Foucault – isto é, a ideia de que a filosofia não deve corresponder a uma atividade meramente académica, orientada por princípios teóricos e abstratos, mas, pelo contrário, a uma atividade essencialmente prática e performativa, orientada para a própria vida do sujeito e baseada em princípios transformativos que deverão guiar e comandar a atitude do sujeito para consigo mesmo e para com o mundo<sup>1</sup> –, e, por outro lado, a filosofia de Descartes, mais concretamente a noção de *habitus* e o papel que esta ocupa no sistema cartesiano.

A relação entre Descartes e a filosofia como modo de vida não é inteiramente consensual, e a investigação desta relação permite-nos questionar o lugar do pensador na história da filosofia, sobretudo quando esta é concebida não como um aglomerado de sistemas técnico-teóricos, mas como um conjunto de teorias que visam a transformação do ser do sujeito através de variados exercícios e técnicas. Particularmente relevante neste contexto é o debate entre Hadot e Foucault, cujo desacordo sobre a interpretação de Descartes e o seu lugar nesta tradição de pensamento constitui o ponto de partida e o pano de fundo desta dissertação.

Hadot enquadra Descartes na sua história da filosofia como modo de vida salientando o papel fundamental que o filósofo dá à meditação (célebre exercício da antiguidade) e à sua função transformativa. Foucault, se numa primeira leitura parece simplesmente contrariar Hadot falando do “momento cartesiano” como a ultrapassagem completa da filosofia como modo de vida, a sua leitura de Descartes revela-se, no entanto, mais ambígua e complexa. Segundo Foucault, existe em Descartes aquilo a que podemos chamar um “golpe de estado”<sup>2</sup>, isto é, Descartes abandona e ultrapassa a filosofia como modo de vida através de noções e

---

<sup>1</sup> Veja-se mais à frente, na primeira parte do primeiro capítulo (1.1), para um resumo mais alargado da filosofia como modo de vida.

<sup>2</sup> A expressão “golpe de estado” – usada ao longo da dissertação para se referir à interpretação de Foucault acerca de Descartes – baseia-se numa expressão que o próprio Foucault usa para descrever o movimento que, segundo o próprio, se dá na filosofia cartesiana. Assim, o pensador fala num “golpe cartesiano (*coup cartésien*)”: “Passar do sujeito enquanto produto de uma prática de si a um sujeito enquanto fundador de uma prática de conhecimento, isso é o ‘golpe cartesiano’ (*coup cartésien*), mas, mais uma vez, como Montaigne e como Pascal, sobre o pano de fundo desses grandes confrontos sobre as tecnologias de si (*technologies de soi*), que foram confrontos culturais extremamente importantes nos séculos XVI e XVII” (Foucault, 2015, 175, tradução nossa). Assim, como veremos melhor, Descartes, segundo Foucault, funda um “sujeito enquanto fundador de uma prática de conhecimento” no seio “desses grandes confrontos sobre as tecnologias de si (*technologies de soi*)”, isto é, realiza um “golpe de estado (*coup d’État*)”.

estruturas que pertencem a esta mesma tradição, fundando, assim, o sujeito teórico que tem acesso imediato à verdade sobre o sujeito prático que dá uso à meditação.

Pretendo através de um estudo cuidado da noção de *habitus* – bem como de outras noções e estruturas que no decorrer do sistema cartesiano assumem um relacionamento direto ou indireto com esta noção – analisar, em primeiro lugar, se esta implica ou não uma transformação do sujeito e, se implicar, qual a natureza desta transformação; em segundo lugar, mas na continuidade do primeiro ponto, conferir a possibilidade de inserir Descartes na tradição da filosofia como modo de vida, intervindo assim no debate entre Hadot e Foucault. Com estes dois fins em vista, e usando o *habitus* (que neste trabalho é traduzido por “disposição”<sup>3</sup>) como ferramenta metodológica e analítica, considerarei certos momentos e passagens do sistema cartesiano, dando uma ênfase particular – explícita ou implícita – às relações que esta noção assume com o método e com a verdade.

Desta forma, o itinerário desta dissertação é, em traços largos, uma explanação da noção de *habitus* e do papel relacional que desenvolve ao longo do sistema cartesiano, tomando como ponto de partida e como fim uma indagação relativa à sua pertinência para o modelo da filosofia como modo de vida. Assim, as ambições gerais da presente dissertação pretendem não apenas contribuir para o campo da filosofia como modo de vida e para questões e discussões internas a este, mas também para o estudo mais alargado de Descartes e da filosofia moderna, através da ênfase depositada em noções e relações que até aqui não receberam a devida atenção por parte de comentadores e investigadores.

A tentativa de enquadrar a filosofia cartesiana nas estruturas conceptuais da filosofia como modo de vida não é algo inédito, nem sequer recente. Começando pelo próprio Hadot, que encontrou em Descartes várias práticas transformativas e espirituais<sup>4</sup>, vários autores posteriores o integraram na tradição da filosofia como modo de vida. Com efeito, a “meditação” cartesiana tem sido caracterizada por vários autores como um exercício espiritual<sup>5</sup> que visa transformar o sujeito e as suas capacidades. Da mesma forma, o *Discurso*, na sua totalidade, foi alvo de vários estudos que propõem analisá-lo com o apoio dos modelos conceptuais da filosofia como modo de vida.<sup>6</sup> Também os tratados mais formais e científicos têm sido

---

<sup>3</sup> A justificação para esta tradução é apresentada na nota 96 da presente dissertação.

<sup>4</sup> Ver a segunda parte do primeiro capítulo (1.2).

<sup>5</sup> Cf. Rorty, 1986; Beigioioso & Meschini, 2004; Ure & Sharpe, 2021, 196-202; Kobusch, 2013, 167-183; Rubidge, 1990; Vendlar, 1989.

<sup>6</sup> Cf. D’Agostino, 2023, 67-124 e Ure & Sharpe, 2021, 191-194.

estudados e comentados através desta perspectiva.<sup>7</sup> Enfim, têm sido numerosos e diversos os esforços de integrar Descartes e a sua obra no horizonte da filosofia como modo de vida.<sup>8</sup> Por outro lado, alguns comentadores, seguindo os passos de Foucault, rejeitaram o enquadramento da filosofia cartesiana dentro do plano da filosofia como modo de vida.<sup>9</sup> Esta dissertação pretende contribuir para este debate em curso, abordando a questão a partir de dois itinerários específicos, casualmente relacionados e complementares ainda que pouco debatidos no contexto em questão.

Em primeiro lugar, será levada a cabo uma análise crítica da posição de Foucault acerca do já mencionado “golpe de estado” cartesiano, isto é, a ideia de que Descartes usa a filosofia como modo de vida para a abandonar e ultrapassar. Assim, a indagação orientadora em relação a este ponto consistirá numa análise da relação que Descartes constrói entre o sujeito e a verdade (relação em que Foucault insere o “golpe de estado”) ao longo da sua obra e se esta relação é contínua e coerente ou, por outro lado, sofre um “golpe” como Foucault afirma. A resposta, positiva ou negativa, a esta indagação, ditará a possibilidade ou impossibilidade de enquadrar Descartes na filosofia como modo de vida. Desta forma, como veremos, a análise crítica em relação à posição de Foucault – e, portanto, a hipótese de enquadrar Descartes na filosofia como modo de vida – dita o início e o fim desta dissertação.

Em segundo lugar, o “dispositivo” analítico aqui escolhido para analisar a relação sujeito-verdade em Descartes e a sua coerência ou incoerência será a noção de *habitus* (ou “disposição”). Apesar de, a nosso ver, o conceito de *habitus* ser fundamental para o desenvolvimento do sujeito cartesiano,<sup>10</sup> pouca atenção tem sido dada, por parte dos comentadores, a este conceito. Talvez esta falta de atenção seja devida ao exílio que sofreu na obra monumental de Jean-Luc Marion acerca das *Regras para a Direção do Espírito (Regulae ad Directionem Ingenii)*.<sup>11</sup> Com efeito, segundo Marion, o *habitus* é incompatível com os objetivos gerais de Descartes, nomeadamente a unificação das ciências. No entanto, mais recentemente, Tarek Dika, no seu estudo sobre as *Regras*, não só critica a posição de Marion,

---

<sup>7</sup> Cf. Jones, 2006, 15-55 e Jones, 2013.

<sup>8</sup> Para além dos estudos mencionados nas últimas notas, veja-se Cottingham, 2013, 148-166; Breidenstein Jr, 2021, 83-96; Settler & Sharpe, 2022; Cottingham, 2006, 182-201; Garber, 2000, 277-295.

<sup>9</sup> Veja-se, em particular, a posição de Kerem Eksen (Eksen, 2019) e a nossa análise crítica desta na segunda parte do sétimo capítulo (7.2).

<sup>10</sup> Desenvolvimento este que se enquadra no fim último de “emitir juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe depara” (Descartes, 1987, 11 / AT X, 359) como é anunciando imediatamente na Regra I das *Regras para a Direção do Espírito*.

<sup>11</sup> Para a interpretação de Marion em relação ao *habitus* cartesiano ver a primeira parte do segundo capítulo (2.1). Para a crítica que fazemos em relação a esta posição ver a primeira parte do terceiro capítulo (3.1).

argumentando a favor da compatibilidade do *habitus* com a unificação das ciências, como mostra a função crucial que este desempenha ao longo das *Regras*.<sup>12</sup> Nós, por outro lado, apesar de concordarmos com a posição geral de Dika, consideramos que o *habitus* não se limita às *Regras*, mas expande-se para além destas e ocupa uma posição fundamental nas restantes obras como o *Discurso do Método* (*Discours de la méthode*) e as *Meditações sobre a Filosofia Primeira* (*Meditationes de Prima Philosophia*). Assim, a nossa dissertação procurará analisar o *habitus* nestas três obras.<sup>13</sup>

A análise desta noção e das suas variadas relações conceptuais e estruturais ocupará o “tronco principal” da dissertação. Este conceito encerra em si uma longa biografia filosófica até alcançar o sistema cartesiano.<sup>14</sup> Vê o seu surgimento – através do termo *héxis* (ἕξις) – em Aristóteles, onde desempenha uma papel vital. É posteriormente adotado pelos filósofos medievais para explicar, entre outras coisas, a forma como as ciências adquirem a sua unicidade e a relação entre o sujeito e estas mesmas ciências. Assim, quando chega finalmente ao sistema de Descartes, carrega consigo vários vincos que Descartes adota ou rejeita. Com efeito, como veremos, o nosso autor, para adotar o conceito de *habitus*, terá que o dissociar de variadas relações que mantinha desde o século XIII. Dentro do sistema de Descartes, esta noção tornar-se-á mais psicológica e antropológica, perdendo, em grande parte, as conotações mais técnicas e abstratas que possuía para os filósofos medievais, visto que permanecerá, necessariamente, no caminho que o sujeito deverá fazer para atingir a verdade, ou, por outras palavras, o sujeito cartesiano, antes de conseguir alcançar a verdade, tem de alcançar, obrigatoriamente, o *habitus*.

Notaremos, portanto, que contrariamente à posição de Foucault, Descartes é coerente ao postular a necessidade contínua e permanente de o sujeito adquirir este *habitus*. Conforme analisaremos, a conquista deste *habitus* requer uma cultura e transformação por parte do sujeito em relação a si mesmo através de variados exercícios e práticas.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Cf. Dika, 2023.

<sup>13</sup> Optou-se por analisar, nesta dissertação, estas três obras devido a, em primeiro lugar, corresponderem às obras mais importantes e influentes dentro da bibliografia de Descartes; em segundo lugar, encerrarem em si, na sua quase-totalidade, o sistema cartesiano; em terceiro lugar, serem aquelas obras onde Descartes discute aquilo que se procura analisar nesta tese, nomeadamente, a relação sujeito-verdade e o *habitus*.

<sup>14</sup> Veja-se o segundo capítulo.

<sup>15</sup> Tentou-se usar, sempre que possível, traduções portuguesas para a obra de Descartes. Assim, no caso das *Regras*, do *Discurso* e das *Meditações*, excetuando alterações nossas em alguns passos, foram utilizadas traduções portuguesas (indicadas na bibliografia). No que toca a outras fontes de Descartes, como no que toca, por exemplo, à correspondência, a tradução foi feita por nós a partir da edição das obras completas de Descartes de Charles Adams e Paul Tannery (AT). Optámos por indicar, nas citações das traduções portuguesas, a passagem tanto na tradução portuguesa como no original, isto é, em Adams e Tannery (AT). No que toca aos outros autores – excetuando Platão e Aristóteles, em que foram utilizadas traduções portuguesas ou inglesas – a tradução é sempre da nossa responsabilidade.

Em síntese, esta dissertação encerra em si duas indagações complementares: (i) a análise crítica à posição de Foucault relativamente a Descartes; (ii) a análise do conceito de *habitus*. Ambas as indagações têm, no entanto, como horizonte final a filosofia como modo de vida e as suas estruturas conceptuais e filosóficas.

# 1. DESCARTES E O PROJETO META-FILOSÓFICO DE HADOT E FOUCAULT

## 1.1. Breve resumo da Filosofia como Modo de Vida

Pierre Hadot e Michel Foucault são responsáveis por levar a cabo uma releitura das origens da história da filosofia. Segundo estes autores,<sup>16</sup> a filosofia para os antigos não se baseava em sistemas puramente teóricos e especulativos, mas em processos práticos e espirituais que tinham como objetivo transformar o ser do sujeito, ou, nas palavras do próprio Hadot: “A filosofia aparece então, na sua forma original, já não como uma construção teórica, mas como um método de formação de uma nova forma de viver e de ver o mundo, como um esforço para transformar o ser humano”<sup>17</sup>. A filosofia era, segundo Hadot, uma “arte de viver”<sup>18</sup> e, segundo Foucault, um “cuidado de si” que transformava a vida do sujeito numa “obra de arte”<sup>19</sup>. Para ambos os pensadores, as diferentes escolas de filosofia representavam diferentes formas de vida que o sujeito deveria seguir para transformar o seu ser e a sua vida.<sup>20</sup> Desta forma, as escolas de filosofia antigas não tinham como único objetivo o conhecimento teórico, mas a introdução de uma estrutura normativa de práticas que deveria guiar os sujeitos que as decidissem adotar. Assim, a filosofia, nestas comunidades, correspondia a uma conversão<sup>21</sup> exercida pelo sujeito na sua relação consigo mesmo e com o mundo. Os procedimentos que o sujeito devia seguir durante este processo de conversão ou de transformação foram nomeados

---

<sup>16</sup> Devido ao facto de este capítulo se tratar de um “resumo” da filosofia como modo de vida, trato as teorias de Foucault e Hadot como equivalentes e semelhantes, o que, na realidade, não estaria completamente afastado da verdade, considerando que Hadot reconhece que ele próprio e Foucault “após percursos totalmente distintos, encontrávamo-nos nesta vívida redescoberta da experiência antiga” (Hadot, 2002, 233, tradução nossa). Ainda assim, existem algumas diferenças – salientadas pelo próprio Hadot – entre os pensadores, que é indispensável mencionar: em primeiro lugar, enquanto que Foucault fala numa “estética da existência (*esthétique de l'existence*)”, Hadot prefere falar de “transformação, transfiguração, ‘superação de si mesmo’” (*ibid.* 231, tradução nossa); isto é, nas palavras do próprio Hadot: “Não se trata da construção de um eu como uma obra de arte, mas, pelo contrário, de uma superação do eu ou, pelo menos, de um exercício através do qual o eu se situa na totalidade e se experimenta como parte dessa totalidade” (*ibid.* 232, tradução nossa). Em segundo lugar, os pensadores divergem na consideração do momento em que a filosofia “deixou de ser vivida como um trabalho de si sobre si” (*ibid.*, tradução nossa). Com efeito, enquanto que Hadot situa esta rutura no período medieval, Foucault, por outro lado, responsabiliza Descartes por esta cisão. Por fim, é desta divergência em relação a Descartes e à posição que este deve ocupar dentro da filosofia como modo de vida que emerge a terceira diferença considerável entre os dois pensadores. Mais adiante, abordaremos melhor esta última diferença nas posições de Hadot e Foucault. Para uma análise mais detalhada das discordâncias entre os dois pensadores, veja-se Hadot, 2002, 229-233 e Hadot, 1989, 261-268.

<sup>17</sup> Hadot, 2002, 56 (tradução nossa).

<sup>18</sup> *ibid.* 16 (tradução nossa).

<sup>19</sup> Foucault, 2002, 154 (tradução nossa).

<sup>20</sup> Cf. Hadot, 2001, 142.

<sup>21</sup> Cf. Hadot, 2002, 16. Para uma análise deste conceito, veja-se *ibid.* 175-182 e Hadot, 1953.

por Hadot de “exercícios espirituais (*exercices spirituels*)”<sup>22</sup> e por Foucault de “tecnologias de si (*techniques de soi*)”. Apesar de ambos os filósofos usarem termos diferentes, estes dois conceitos referem-se grosso modo à mesma coisa, nomeadamente, ao conjunto de práticas transformativas que tinham como objetivo formar e cultivar os sujeitos. Para Hadot, os exercícios espirituais “pretendem provocar uma transformação na nossa forma de ver o mundo e uma metamorfose do ser. Têm, portanto, um valor não apenas moral, mas existencial. Não são um código de boa conduta, mas uma maneira de ser no sentido mais forte do termo”<sup>23</sup>; para Foucault, as técnicas de si correspondem a “todas essas práticas, procedimentos pensados, elaborados, sistematizados, que se ensinam aos indivíduos de maneira [a que] eles possam, através da gestão da sua própria vida, do autocontrolo e da autotransformação, atingir um determinado modo de ser”<sup>24</sup>. Ambos os pensadores enumeram vários exemplos destes exercícios ou técnicas, sejam eles teóricos ou práticos, que devem ser praticados e vividos.<sup>25</sup> Neste sentido, a filosofia, na antiguidade, correspondia a uma vivência e a uma experiência, a algo que acompanhava constantemente o indivíduo no seu dia a dia; para os antigos existia, mais que uma teoria filosófica, uma “vida filosófica (...)”. No estoicismo, como no epicurismo, filosofar é um ato contínuo, um ato permanente que se identifica com a vida, um ato que deve ser renovado a cada instante”<sup>26</sup>.

## 1.2. A posição de Pierre Hadot acerca de Descartes

Para ambos os autores, no período medieval, a filosofia como modo de vida perde a sua importância e dá lugar a uma forma de fazer filosofia sobretudo teórica e especulativa, subordinada à teologia e à universidade. Desta forma, a religião cristã subsume a maioria das práticas espirituais pagãs, abandonando a filosofia a um papel submisso de mera “serva da

---

<sup>22</sup> Este conceito – que Hadot descreve como: “uma prática voluntária, pessoal, destinada a operar uma transformação do indivíduo, uma transformação de si próprio” (Hadot, 2001, 127, tradução nossa) – foi criticado por carregar em si uma conotação excessivamente religiosa por alguns autores (cf. Cooper, 2012, 1-23; para uma crítica à posição de Cooper, veja-se Faustino, 2024 e Sharpe, 2023). O próprio Hadot reconhece que o termo “espiritual” pode conter em si uma conotação demasiado religiosa, no entanto salienta que: “Mas temos de nos conformar com a utilização deste termo, porque os outros adjetivos ou qualificativos possíveis: ‘psíquico’, ‘moral’, ‘ético’, ‘intelectual’, ‘do pensamento’, ‘da alma’ não cobrem todos os aspetos da realidade que queremos descrever” (Hadot, 2002, 13, tradução nossa). Para além dos textos supracitados, veja-se, em relação a esta temática, Cseke, 2021; Sharpe, 2016; Vilchis, 2022.

<sup>23</sup> Hadot, 2002, 60 (tradução nossa).

<sup>24</sup> Foucault, 2014, 37 (tradução nossa).

<sup>25</sup> Cf. Hadot, 2002, 18 e Foucault, 2001, 13.

<sup>26</sup> Hadot, 2002, 221 (tradução nossa).

teologia (*servante de la théologie*)” na expressão de Hadot.<sup>27</sup> No entanto, e apesar de tanto Hadot como Foucault centrarem as suas análises, sobretudo, na filosofia antiga, consideram que esta forma de fazer filosofia se expandiu, de várias formas, para lá da época antiga. Neste sentido, ambos concordam em considerar um número bastante grande e variado de filósofos como pertencentes a esta tradição: Montaigne, Espinosa, Kant, Hegel, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Bergson, Heidegger, entre outros<sup>28</sup>. O ponto de discórdia entre os autores dá-se no que toca ao caso de Descartes. Hadot considera Descartes como um seguidor das antigas práticas espirituais e, portanto, como legítimo representante da filosofia como modo de vida: “Não é por acaso, por exemplo, que Descartes intitula uma das suas obras de *Meditações*. Trata-se, de facto, de meditações (*meditatio* no sentido de exercício) no espírito da filosofia cristã de Santo Agostinho, e Descartes recomenda a sua prática durante um certo período de tempo”<sup>29</sup>. Para Hadot, Descartes utiliza um discurso com um tempo psicológico ou pedagógico e não apenas lógico, ou seja, um tempo “que requer a formação, a *paideia*, do discípulo”<sup>30</sup>. Como escreve em relação a Descartes: “vemos Descartes ter em conta este aspeto pedagógico, quando aconselha os seus leitores a passarem ‘alguns meses ou pelo menos algumas semanas’ a examinar frequentemente as suas primeira e segunda meditações. Aqui vemos claramente um tempo diferente do tempo ‘lógico’. É o tempo da maturação, da assimilação”<sup>31</sup>. A posição de Foucault em relação a Descartes é mais ambígua e complexa. Analisarei, de seguida, a leitura que Foucault faz de Descartes, nomeadamente, nas suas aulas dadas no Collège de France em 1981-1982<sup>32</sup>.

### 1.3. Foucault sobre Descartes: o “momento cartesiano”

No seu curso dado em 1981-1982 no Collège de France, Foucault propõe analisar a relação histórica ou genealógica entre o sujeito e a verdade.<sup>33</sup> O autor, no curso que tinha dado durante o ano anterior (1980-1981), já tinha esclarecido o que entende por esta relação: “Na

---

<sup>27</sup> Cf. Hadot, 2002, 57. Foucault, em concordância com Hadot, afirma que: “Essa autonomia, essa cultura de si autónoma, de certa forma, desapareceu após o desenvolvimento do cristianismo, uma vez que a formação do ser e a maneira como as pessoas deveriam cuidar de si mesmas passaram a ser integradas nas instituições religiosas, sociais e educacionais” (Foucault, 2015, 141, tradução nossa) e, mais à frente: “Ela [a cultura de si] integrou-se [no cristianismo] e perdeu uma parte da sua autonomia” (*ibid.* 173, tradução nossa).

<sup>28</sup> Cf. Foucault, 2001, 29-31; *ibid.* 240-241 e Hadot, 1995, 406-407.

<sup>29</sup> *ibid.* 197 (tradução nossa).

<sup>30</sup> Hadot, 1998, 140 (tradução nossa).

<sup>31</sup> *ibid.* 141 (tradução nossa).

<sup>32</sup> Cf. Foucault, 2001.

<sup>33</sup> Nas palavras do próprio: “A questão que gostaria de abordar este ano é a seguinte: em que forma de história se desenvolveu no Ocidente a relação entre estes dois elementos, que não estão suscitados pela prática e que não fazem parte da análise histórica habitual, o ‘sujeito’ e a ‘verdade’?” (*ibid.* 4, tradução nossa).

tradição filosófica, o problema da ‘subjatividade e da verdade’ consiste em perguntar como e em que condições posso saber o que é verdadeiro, ou ainda: como é possível o conhecimento como experiência específica de um sujeito cognoscente?”<sup>34</sup>. Durante o curso de 1980-1981, Foucault escolhe a noção de *aphrodisia* para levar a cabo esta análise; por outro lado, durante o curso de 1981-1982, escolhe a noção de cuidado de si (*souci de soi-même*) como ferramenta de análise. Esta noção, que traduz a expressão grega *epimeleia heautou*, e que representa “o facto de cuidar de si próprio, preocupar-se consigo próprio, etc.”<sup>35</sup>, percorreu, segundo Foucault, toda a história da filosofia antiga<sup>36</sup>. Segundo o autor, o termo *epimeleia* contém três elementos fundamentais: em primeiro lugar, corresponde a uma atitude: “[a] *epimeleia heautou* é uma atitude: em relação a si próprio, em relação aos outros, em relação ao mundo”; em segundo lugar, corresponde a uma forma de atenção que o sujeito tem para consigo mesmo: “[o] cuidado de si implica uma certa forma de estar atento ao que pensamos e ao que acontece no nosso pensamento”; em terceiro lugar, implica uma série de práticas ou exercícios: “*epimeleia* também designa sempre um certo número de ações, ações que são realizadas por nós próprios sobre nós próprios, ações pelas quais tomamos conta de nós próprios, pelas quais nos mudamos, pelas quais nos purificamos e pelas quais nos transformamos e transfiguramos”<sup>37</sup>. Neste sentido, para Foucault, na época antiga, o cuidado de si representava e constituía a relação entre o sujeito e a verdade, e, assim, o acesso à verdade, por parte do sujeito, implicava práticas e exercícios, ou seja, não era um acesso direto e intuitivo, mas, pelo contrário, exigia uma transformação por parte do sujeito em relação ao seu próprio ser. Foucault exprime esta ideia durante um debate em Berkeley: “sempre existiu a ideia de que um sujeito não podia ter acesso à verdade se não realizasse primeiro um certo trabalho sobre si mesmo que o tornasse capaz de conhecer a verdade – trabalho de purificação, conversão da alma em relação a si mesma, contemplação da alma em relação a si mesma”<sup>38</sup>. Este processo de transformação e conversão é designado por Foucault como “espiritualidade”, em contraste com a “filosofia” que conota o método abstrato e teórico de acesso à verdade: “Chamemos ‘filosofia’ à forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito aceder à verdade (...). ‘espiritualidade’ à investigação, à prática e à experiência através das quais o sujeito realiza as transformações necessárias para ter acesso à verdade”<sup>39</sup>. Em síntese, para o autor, a filosofia,

---

<sup>34</sup> Foucault, 2014, 12 (tradução nossa).

<sup>35</sup> Foucault, 2001, 4 (tradução nossa).

<sup>36</sup> Cf. *ibid.* 12.

<sup>37</sup> *ibid.* 12-13 (tradução nossa).

<sup>38</sup> Foucault, 2015, 176 (tradução nossa).

<sup>39</sup> Foucault, 2001, 16 (tradução nossa).

na antiguidade, integrava e pressupunha necessariamente a espiritualidade, e, por sua vez, a verdade “só é dada ao sujeito a um preço que põe em causa o seu próprio ser”<sup>40</sup>. No entanto, durante o desenvolvimento da filosofia, a filosofia vai progressivamente prescindindo e tornando-se independente da espiritualidade (transformação do sujeito), tornando-se por isso a atividade teórica e abstrata que conhecemos hoje, chegando ao ponto em que “aquilo que dá acesso à verdade é o conhecimento em si, e apenas ele”<sup>41</sup>. Esta substituição, segundo Foucault, inicia-se no “momento cartesiano”.

Para Foucault, o “momento cartesiano”<sup>42</sup>, que representa a chave para o esquecimento e o abandono do “cuidado de si”, concretizou-o de duas formas: em primeiro lugar, requalificou filosoficamente o *gnôthi seauton* (conhecimento de si); em segundo lugar, desqualificou por completo a *epimeleia heautou*.<sup>43</sup> Segundo o autor, na antiguidade, o “conhecimento de si” estava subordinado ao “cuidado de si” e representava uma mera variante deste.<sup>44</sup> Por outro lado, com o “momento cartesiano”, o *gnôthi seauton*<sup>45</sup> torna-se o acesso privilegiado à verdade e prescinde por completo da *epimeleia heautou*. Para Foucault, esta substituição dá-se através da colocação do evidente como a única exigência do acesso à verdade: “De facto, e aqui as coisas são muito simples, a abordagem cartesiana, que se pode ler muito explicitamente nas *Meditações*, colocou como origem, como ponto de partida da abordagem filosófica, a evidência – a evidência tal como aparece, isto é, tal como é dada, tal como se dá efetivamente à consciência, sem qualquer dúvida possível”<sup>46</sup>. Consequentemente, em Descartes, o ato intuitivo de consciência ou conhecimento de si garante um acesso imediato e instantâneo à verdade. Para Foucault, cria-se, portanto, uma rutura na relação entre o sujeito e a verdade entre, por um lado, a antiguidade, onde o acesso à verdade era marcado pelo “cuidado de si” que exigia a

---

<sup>40</sup> *ibid.* 17 (tradução nossa).

<sup>41</sup> *ibid.* 19 (tradução nossa).

<sup>42</sup> É preciso ter em atenção que, para Foucault, a supressão do cuidado de si dá-se de forma gradual e não num único momento, ou como diz: “quando digo ‘momento’, não se trata de forma alguma de o colocar numa data e de o localizar, ou de o individualizar em torno de uma pessoa e de uma só pessoa” (*ibid.* 27, tradução nossa). Por outro lado, a desqualificação do cuidado de si tinha começado na teologia medieval (Cf. *ibid.* 28), e, portanto, “momento cartesiano” refere-se mais à culminação e não propriamente ao “momento” onde o cuidado de si foi desqualificado.

<sup>43</sup> Cf. *ibid.* 15.

<sup>44</sup> Cf. *ibid.* 6.

<sup>45</sup> Convém ter em conta que Foucault distingue o “conhecimento de si” socrático e délfico (o da Antiguidade) daquele que viria a ser iniciado com Descartes e a idade moderna (como evidência, consciência, princípio de conhecimento, etc.). Os antigos não conheciam a “introspeção” da forma como a compreendemos hoje (a partir do contexto cristão ou da filosofia moderna), porque não tinham a mesma noção de sujeito e de identidade ou essência (Cf. *ibid.* 15-16). Daqui que Foucault diga que o “momento cartesiano *requalificou* (a *requalifiê*) filosoficamente o *gnôthi seauton*” e sublinhe que “entre o *gnôthi seauton* socrático e o método cartesiano, a distância é imensa” (*ibid.* 16, tradução nossa).

<sup>46</sup> *ibid.* 16 (tradução nossa).

aplicabilidade de “técnicas de si” ou exercícios práticos por parte do sujeito que queria ter acesso à verdade; e, por outro lado, a modernidade, onde a intuição do evidente substitui por completo as técnicas de si<sup>47</sup> e prescinde da auto-transformação do sujeito. De acordo com as palavras de Foucault:

Penso que a idade moderna da história da verdade começa a partir do momento em que o que permite o acesso à verdade é o próprio conhecimento e apenas o conhecimento. Isto é, a partir do momento em que, sem que lhe seja pedido mais nada, sem que tenha de modificar ou alterar o seu ser enquanto sujeito, o filósofo (ou o erudito, ou simplesmente a pessoa que procura a verdade) é capaz de reconhecer a verdade por si próprio e apenas através dos seus atos de conhecimento, e pode aceder a ela.<sup>48</sup>

Desta forma, poderíamos dizer que, segundo Foucault, existe em Descartes uma substituição completa e absoluta do “cuidado de si” pela ideia de evidência, ou, como afirma o próprio Foucault: “E então a evidência (*l'évidence*) substituiu o ascetismo (*l'ascèse*) como ponto de união entre a relação consigo mesmo e a relação com a verdade”<sup>49</sup>.

#### **1.4. A ambiguidade interna à posição de Foucault acerca de Descartes: o “golpe de estado” cartesiano**

Na verdade, a posição de Foucault é um pouco mais complexa e ambígua, visto que o próprio reconhece que “Descartes escreveu as *Meditações* – e as *Meditações* são uma prática do eu (*pratique de soi*)”<sup>50</sup>. Isto é, em vez de abandonar por completo as “técnicas de si”, Descartes usa-as e, nesse sentido, ainda se insere nessa tradição. De facto, dez anos antes, Foucault, na resposta que dá às objeções que Derrida levanta contra a interpretação que Foucault faz da loucura “cartesiana” na *História da Loucura*, salienta o papel importante da meditação no processo epistemológico de Descartes. Como escreve: “É preciso ter em conta o próprio título de ‘meditações’”. Para Foucault, a “meditação” em Descartes destaca um processo prático e transformativo por parte do autor, isto é, “produz (...) novos enunciados que

---

<sup>47</sup> Foucault mantém, contudo, que a obtenção da verdade requer condições para Descartes – sejam estas internas como “condições formais, condições objetivas, regras formais do método, estrutura do objeto a ser conhecido”; sejam estas extrínsecas como: “para aceder à verdade, é necessário ter realizado estudos, possuir uma formação adequada e integrar-se num determinado consenso científico” –, no entanto, “nenhuma destas duas ordens diz respeito à espiritualidade” (*ibid.* 19, tradução nossa).

<sup>48</sup> *ibid.* (tradução nossa).

<sup>49</sup> Foucault, 2015, 176 (tradução nossa).

<sup>50</sup> *ibid.* 175 (tradução nossa).

trazem consigo uma série de modificações do sujeito de enunciação”<sup>51</sup> Assim, parece existir uma ambiguidade, ou até contradição, na posição de Foucault acerca de Descartes, visto que sublinha, simultaneamente, o facto de existir em Descartes o início do pensamento científico moderno e a desqualificação completa da *askesis*; e, noutros momentos, refere o facto de Descartes ter escrito as *Meditações* e que se dedicava a uma “prática de si” como forma de acesso ao ser e à verdade. No entanto, a posição de Foucault é apenas aparentemente contraditória, visto que, segundo o próprio, estes dois elementos (isto é, a evidência e a meditação) complementam-se um ao outro.<sup>52</sup>

Segundo Foucault, o acesso cartesiano à verdade forma-se através de dois processos diferentes, mas complementares<sup>53</sup>: “um conjunto de proposições formando um sistema, que cada leitor deve percorrer se quiser experimentar a sua verdade; e um conjunto de modificações que formam um exercício, que cada leitor deve percorrer, pelo qual cada leitor deve ser afetado, se quiser ser, por sua vez, o sujeito que enuncia, em seu próprio nome, essa verdade”<sup>54</sup>. Neste sentido, as *Meditações* implicam dois movimentos contínuos e paralelos: um movimento “lógico” ou “proposicional” que acompanha o procedimento argumentativo, e um movimento “prático” que diz respeito ao próprio leitor. Alguns anos mais tarde, Foucault escreve o seguinte: “Assim, passar do sujeito como produzido por uma prática do eu para um sujeito como fundador de uma prática do conhecimento, é o movimento cartesiano, mas, mais uma vez, como Montaigne e Pascal, tendo como pano de fundo estes grandes afrontamentos sobre as tecnologias do eu”<sup>55</sup>. Desta forma, Descartes realiza a transformação do sujeito que se constitui através do “cuidado de si” num sujeito que se funda completamente através de uma prática de conhecimento, no entanto, Descartes fá-lo sobre as estruturas das “tecnologias de si”, isto é, o “golpe” de Descartes contra o cuidado de si dá-se no contexto do próprio cuidado de si. Como afirma Foucault, numa entrevista de 1984:

Quando lemos as *Meditações* de Descartes, é impressionante encontrar exatamente a mesma preocupação espiritual de acesso a um modo de ser onde a dúvida deixará de ser permitida e onde finalmente saberemos; mas, ao definir o modo de ser a que a filosofia dá acesso, apercebemo-nos de que este modo de ser é inteiramente definido pelo

---

<sup>51</sup> Foucault, 1994, 257 (tradução nossa).

<sup>52</sup> Na análise que se segue sigo, em grande parte, a análise de Daniele Lorenzini (cf. Lorenzini, 2023 e Lorenzini, 2022, 173-201).

<sup>53</sup> Como escreve Simone D’Agostino: “Foucault sustenta que uma leitura correta das *Meditações* só pode ser uma dupla interpretação. Elas são, ao mesmo tempo, um sistema de evidências e uma prática de autotransformação” (D’Agostino, 2023, 12, tradução nossa).

<sup>54</sup> Foucault, 1994, 258 (tradução nossa).

<sup>55</sup> Foucault, 2015, 175 (tradução nossa).

conhecimento, e é de facto como acesso ao sujeito conhecedor ou ao que qualificará o sujeito como tal que a filosofia será definida. E, deste ponto de vista, parece-me que ela sobrepõe as funções da espiritualidade ao ideal de um fundamento da cientificidade.<sup>56</sup>

Existe, assim, uma síntese entre a espiritualidade e a cientificidade que, no final, desagua por completo numa substituição da primeira pela última.

Ao longo destas três citações, torna-se claro que não existe, como tínhamos mencionado mais acima, uma contradição na interpretação de Foucault, mas, por outro lado, uma análise que responsabiliza Descartes<sup>57</sup> por cometer um “golpe de estado” dentro da tradição do “cuidado de si”, ou seja, de substituir ou abandonar esta tradição através de estruturas que pertencem a esta mesma tradição. Neste sentido, a evidência funda-se através da meditação, ou seja, existe um sujeito teórico que tem acesso imediato à verdade, fundado e fundamentado sobre um sujeito prático que dá uso à meditação. Daniele Lorenzini exprime particularmente bem esta ideia quando escreve: “ao mesmo tempo que se situa na continuidade da tradição antiga que considera a filosofia essencialmente ligada às exigências da espiritualidade, a obra de Descartes tem também a função e o efeito de “virar” esta tradição contra ela própria, apoiando-se nos recursos da espiritualidade para constituir um sujeito de conhecimento doravante liberto das obrigações ascéticas”<sup>58</sup>.

Nos próximos capítulos irei argumentar, através da noção de *habitus*, que não existe um “*coup cartésien*” ou, como afirma Lorenzini, “um sujeito de conhecimento doravante liberto das obrigações ascéticas”, mas que, por outro lado, Descartes salienta constantemente ao longo da obra o papel das “técnicas de si” ou de “exercícios espirituais” como meios necessários para o sujeito ter acesso à verdade, que, como veremos, não se reduzem apenas à meditação. Desta forma, contra Foucault, não existem dois movimentos dentro do sistema cartesiano (o movimento do cuidado de si e o movimento paralelo que se funda neste e o nega), mas apenas um, nomeadamente, o movimento da transformação do sujeito em total consonância, portanto, com a tradição da filosofia como modo de vida.

---

<sup>56</sup> Foucault, 1994a, 723 (tradução nossa).

<sup>57</sup> É essencial salientar que o “momento cartesiano”, segundo Foucault, não começa necessariamente em Descartes (veja-se a nt. 42 desta dissertação), nem, por outro lado, termina em Descartes. Com efeito, o “momento cartesiano” estende-se, segundo Foucault, à categoria mais geral de “filosofia moderna”: “E pareceu-me que a filosofia moderna – por razões que tentei identificar naquilo a que chamei, um pouco em tom de brincadeira, embora não seja algo divertido, o ‘momento cartesiano’ – foi levada a colocar toda a ênfase no *gnôthi seauton* e, conseqüentemente, a esquecer, relegar para a sombra e marginalizar, em certa medida, a questão do cuidado de si” (Foucault, 2001, 67, tradução nossa).

<sup>58</sup> Lorenzini, 2023, 150 (tradução nossa).

## 2. O *HABITUS SCIENTIARUM* E A SUA DIMENSÃO HISTÓRICA

### 2.1. O ponto de partida do *habitus* cartesiano: a aparente inexistência de um *habitus scientiarum* em Descartes

A interpretação clássica – e, de certa forma, ainda vigente – da noção de *habitus* em Descartes é aquela avançada por Jean-Luc Marion, nomeadamente a ideia de que não existe *habitus* em Descartes ou, pelo menos, um *habitus scientiarum*.<sup>59</sup> Esta exclusão dá-se devido à forma como Descartes entende, na Regra I das *Regras para a Direção do Espírito (Regulae ad directionem ingenii)*, a ciência. Para o autor, as ciências, “que consistem exclusivamente no conhecimento intelectual (*animi cognitione*)”, são erroneamente comparadas às artes, que “exigem algum uso e disposição do corpo (*corporis usum habitumque*)”<sup>60</sup>, visto que “ao distingui-las umas das outras segundo a diversidade dos seus objetos, pensaram que era necessário adquirir cada uma separadamente, deixando de lado todas as outras”<sup>61</sup> tal como era feito com as artes<sup>62</sup>. No entanto, segundo Descartes, as ciências, em oposição às artes, devem ser entendidas univocamente com base, não no objeto de uma ciência particular, mas na “sabedoria humana (*humana sapientia*)”, tal como “a luz do sol” não é diferenciada pela “variedade das coisas que ilumina”<sup>63</sup>. Assim, é criada uma heterogeneidade radical entre as artes – que dependem de uma disposição (*habitus*) do corpo e são diferenciadas conforme o seu objeto particular – e a ciência – relacionada com o conhecimento intelectual e baseada, através da unidade e da identidade, na *humana sapientia*.

Marion pode, assim, com base nesta heterogeneidade, afirmar que o *habitus* que “Eustáquio de São Paulo, entre os contemporâneos próximos, São Tomás e, fundamentalmente, Aristóteles, atribuem às ciências” deve, nas *Regulae* “permanecer circunscrito apenas às artes, sem nunca se poder, devido a uma transferência ilegítima, falar de *habitus scientiarum*”<sup>64</sup>. Resta, no entanto, compreender o porquê desta circunscrição do *habitus* às artes e a ilegitimidade de se falar num *habitus scientiarum* cartesiano. Com efeito, Marion afirma, em relação a Aristóteles e Tomás de Aquino, que “fortalecendo-se e integrando-se no processo eidético da coisa em direção a ela mesma, o *habitus* não pode deixar de se ordenar também à

---

<sup>59</sup> Cf. Marion, 2000, 25-30 e Descartes, 1977, 89-91.

<sup>60</sup> Descartes, 1987, 11 / AT X, 359 (tradução modificada).

<sup>61</sup> *ibid.* / AT X, 360.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.* / AT X, 359.

<sup>63</sup> *ibid.* 12 / AT X, 360.

<sup>64</sup> Marion, 2000, 26 (tradução nossa). Veja-se, também, Descartes, 1977, 90.

coisa, ou seja, diversificar-se e multiplicar-se segundo a distinção dos ‘objetos’”<sup>65</sup>. Esta relação *habitus*-coisa estende-se à ciência que, nas palavras de Marion, “deve ser entendida como um *habitus*, muito precisamente um *habitus intellectualis*, que se inscreve também no processo eidético da potencialidade à completude – da coisa a conhecer, depois conhecida; e isto, como uma disposição que privilegia um processo que visa a completude de um conhecimento da própria coisa”<sup>66</sup>. Ora, como notámos mais acima, a ciência deve distanciar-se das artes pelo facto de estas últimas se diferenciarem entre si pelo objeto e, assim sendo, o *habitus*, na sua relação essencial *habitus*-coisa – relação esta que não deve ser entendida como inteiramente recíproca visto ser o próprio objeto que gera o *habitus*<sup>67</sup> – deve, necessariamente, ser banido da ciência. Consequentemente, o *habitus*, que tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino (e, como veremos, para uma grande quantidade de pensadores da época medieval) possui um papel instrumental na ciência, é, segundo Marion, deslocado definitivamente<sup>68</sup> por Descartes para a esfera das artes.<sup>69</sup> No entanto, como veremos, esta leitura é errónea, visto não reconhecer as transformações operadas por Descartes em relação ao *habitus*, que permitem que este não seja banido das ciências, mas que, pelo contrário, transfigurado, desempenhe um papel fundamental nestas. Antes, no entanto, de podermos analisar e compreender esta transfiguração convém, primeiramente, analisar, ainda que de forma breve, a história da noção de *habitus* e a relação que assume com as ciências, partindo de Aristóteles e terminando em Suárez.<sup>70</sup>

## 2.2. A *héxis* aristotélica

O conceito de *habitus* corresponde a uma latinização do conceito aristotélico *héxis* (ἕξις). Aristóteles define a *héxis* no livro Δ da *Metafísica*, onde escreve: “O termo *héxis* (ἕξις) significa, num sentido, certa atividade (*enérgeia*) própria do que possui e do que é possuído,

---

<sup>65</sup> Marion, 2000, 27 (tradução nossa).

<sup>66</sup> *ibid.* (tradução nossa).

<sup>67</sup> Marion salienta que: “[é] precisamente o primado da coisa que impõe à mente um *habitus*” (*ibid.* 28, tradução nossa).

<sup>68</sup> Definitivamente, visto que segundo Marion: “A Regra I determina, desde o início, o objetivo final de todas as seguintes” (*ibid.* 25, tradução nossa).

<sup>69</sup> Para uma posição semelhante àquela de Marion, veja-se Beck, 1952, 16.

<sup>70</sup> A breve exploração histórica que se segue do conceito de *héxis* ou *habitus* não pretende ser exaustiva ou detalhada, mas fornecer apenas um contexto para conseguirmos entender, em primeiro lugar, a posição de Marion e, em segundo lugar, a posição do próprio Descartes. Desta forma, a rica e complexa discussão que envolve o conceito de *héxis* ou *habitus*, que começa em Aristóteles e continua até ao século XVII, será reduzida, naquilo que se segue, a apenas algumas páginas. Para uma discussão mais detalhada e complexa ver: (i) acerca da história do conceito de *habitus*, Maurer, 1974; Dika, 2023, 13-52; Bermon, 2018; Faucher & Roques, 2018; Boulnois, 2018; (ii) acerca de Aristóteles, Hobuss, 2010; Rodrigo, 2006, 111-126; Lockwood, 2013; (iii) acerca de Aquino, Miner, 2013; (iv) acerca de Escoto, Demange, 2004; (v) acerca de Ockham, Roques, 2018; Pelletier, 2018; (vi) acerca de Suárez, Perler, 2018.

como uma ação ou um movimento. De facto, quando algo produz e outro é produzido, entre um e outro existe a ação de produzir; assim, entre quem possui (*ékhontos*) uma roupa e a roupa possuída (*echomenēs*) por ele existe a ação de possuir (*héxis*)”<sup>71</sup>. Neste sentido, a *héxis* adquire um sentido intermédio e relacional entre “o que possui” e o que é “possuído”, isto é, conota o próprio “ter” como um ato (*enérgeia*). Assim, em primeiro lugar, a *héxis* deve ser entendida como sinónima do verbo “ter” (*ékhein*)<sup>72</sup> e em segundo lugar, este “ter” corresponde a um estado ativo (um ato) e não a um estado meramente passivo. Nas palavras de Pierre Rodrigo: “No fim de contas, parece que seria um erro prejudicial ver em *héxis* apenas um estado passivo: a ‘posse’ é aqui, antes, um *ter (port)* ativo, como o ter de uma peça de vestuário”<sup>73</sup>.

Este aspeto ativo da *héxis* pode ser melhor compreendido através da distinção feita por Platão no *Teeteto*<sup>74</sup>, entre “ter conhecimento” (*epistēmēs héxin*) e “possuir conhecimento” (*epistēmēs ktésin*): “Ora, não me parece que seja o mesmo ‘ter’ (*ékhein*) e ‘possuir’ (*kektésthai*). Por exemplo, se alguém comprar um manto e o tiver em seu poder, mas não o vestir, decerto diríamos que o possui, mas não o tem”<sup>75</sup>. Assim, existe uma distinção entre o manto (que neste caso deve ser entendido como uma metáfora para o conhecimento) que é comprado e possuído, e o manto que é verdadeiramente usado ou tido, ou seja, o conhecimento deve ser entendido como algo ativo (que se tem) e não como algo meramente passivo (que se possui). Olivier Boulnois, em relação a este ponto, afirma o seguinte: “Pode-se ter adquirido uma ciência sem usá-la. Mas saber é como vestir um manto que se adquiriu: é uma disposição ativa, e não meramente uma posse passiva. *Héxis (habitus, ter)* é uma forma de ter tido e ainda ter, uma forma que nunca é passiva”<sup>76</sup>. De acordo com isto, e acompanhando Platão, Aristóteles concebe a *héxis* dentro do plano da atividade.

Outrossim, nesta mesma definição do livro  $\Delta$  da *Metafísica* a *héxis* é apontada pelo autor como “a disposição em virtude da qual a coisa disposta é disposta bem ou mal, seja por si, seja em relação a outra: por exemplo, a saúde é uma disposição nesse sentido: de facto, ela é um tipo de disposição”<sup>77</sup>. Enquanto a primeira definição apontava para o verbo “ter” – isto é, a *héxis* conota um “ter ativo” –, esta, por outro lado, aponta para o verbo “ser” – isto é, a *héxis* conota um “é”. Esta relação entre o verbo transitivo e o verbo intransitivo torna-se clara se

---

<sup>71</sup> Aristóteles, 245-247, 2015 / *Metaph.* 1022b 5.

<sup>72</sup> O próprio substantivo *héxis* provém, etimologicamente, do verbo *ékhō* (ter).

<sup>73</sup> Rodrigo, 2006, 121 (tradução nossa).

<sup>74</sup> Para uma análise da relação entre *Metaph.* 1022b 5 e o *Teeteto*, veja-se Rodrigo, 2006, 111-126.

<sup>75</sup> Platão, 1995, 294 / *Th.* 197b.

<sup>76</sup> Boulnois, 2018, 31 (tradução nossa).

<sup>77</sup> Aristóteles, 2015, 245-247 / *Metaph.* 1022b 10.

olharmos para o exemplo que Aristóteles dá, nas *Categorias*, para a oitava categoria de “ter” (*ékhein*): “calçado” e “armado”<sup>78</sup>. Assim, esta categoria não diz tanto respeito ao objeto (aquilo que é tido), mas ao sujeito, isto é, ao estado que o que é tido causa no próprio sujeito. Daí ser dado, na *Metafísica*, o exemplo de saúde, visto que é algo que é tido, mas, paralelamente, causa um impacto no próprio ser do sujeito, ou, por outras palavras, exemplifica perfeitamente esta dualidade verbal que coexiste na *héxis*. Podemos, assim, dizer, com Boulnois, que “[c]ontrariamente ao entendimento comum dos termos, o ser e o ter não são necessariamente opostos. Somos o que somos graças ao nosso ter, graças à síntese de todos os atos que tivemos”<sup>79</sup>. Nesta definição ressalta também o facto de aquele que é disposto ser disposto “bem ou mal”, isto é, a disposição, na sua relação com o ser do sujeito, não desempenha um papel neutro e indiferente, mas axiológico e valorativo. Este fenómeno será mais explícito na *Ética a Nicómaco*, onde as *héxeis* são ou positivas ou negativas, mas nunca neutras.<sup>80</sup>

Por sua vez, nas *Categorias*, Aristóteles define *héxis* através da sua diferenciação de *diáthesis* (*διάθεσις*), pelo facto de a primeira, em oposição à segunda, ser “mais durável e mais estável”<sup>81</sup>. Para exemplificar este contraste, Aristóteles comenta logo a seguir que “[e]ntre as *héxeis* temos as de conhecimento e as virtudes, porque o conhecimento parece estar entre os estáveis e difíceis de alterar (...). O mesmo é dizível da virtude (...). As *diáthesis*, pelo contrário, são assim denominadas porque podem ser mudadas e rapidamente alteradas”<sup>82</sup>. Assim, em conformidade com a definição dada, os exemplos ilustram, por um lado, a fixidez e permanência da *héxis* através da sua resistência à mutabilidade e à alteração; por outro lado, a *diáthesis* é relacionada com a alteração e a mudança.<sup>83</sup> É em conformidade com esta definição da *héxis* que Aristóteles irá equalizá-la a uma segunda natureza: “Mas mesmo o hábito (*éthos*) é difícil de alterar, porque se parece com a natureza”<sup>84</sup>, e também: “o hábito (*éthos*) aqui assume o papel da natureza”<sup>85</sup>. Convém aqui, no entanto, sublinhar o facto de a *héxis* ser uma segunda

---

<sup>78</sup> Veja-se Aristóteles, 2019, 44 / *Cat.* 4.

<sup>79</sup> Boulnois, 2018, 31 (tradução nossa).

<sup>80</sup> Veja-se, por exemplo, Aristóteles, 2018, 54 / *EN.* 1105b19 25.

<sup>81</sup> Aristóteles, 2019, 75 / *Cat.* 8.

<sup>82</sup> *ibid.* / *Cat.* 8.

<sup>83</sup> Este contraste entre *héxis* e *diáthesis*, construído nas *Categorias*, não é completamente seguido por Aristóteles em toda a sua obra, existindo momentos em que os termos são tratados como equivalentes. Veja-se, em relação a este ponto, Hobuss, 2010, 228.

<sup>84</sup> Aristóteles, 2018, 189 / *EN.* 1152a 32-34.

<sup>85</sup> Aristóteles, 2007, 43 / *Mem.* 452a 28 (traduzido do inglês). Nestas duas citações é mencionado, por Aristóteles, o termo *éthos* (*ἔθος*) aqui traduzido por “hábito”. A relação entre *héxis* e *éthos* não deve ser entendida como uma de sinonímia, mas como uma de relação. Efetivamente, *éthos* deve ser entendido como “habituação”, isto é, como o processo que desenvolve e cria a *héxis*; por exemplo, Aristóteles, em relação à felicidade, procura saber se: “é objeto de aprendizagem ou habituação (*ethistón*) ou se pode ser, de algum modo, obtida por disciplina, ou,

natureza ou uma quase-natureza e não uma natureza, visto que, apesar de Aristóteles evidenciar, como vimos acima, a dificuldade de alterar a *héxis*, tal alteração continua a ser possível “pois é mais fácil de transformar o que se forma por hábito do que o que se constitui por natureza”<sup>86</sup>. A *phýsis* é, assim, vista como mais permanente e estável do que a *héxis*, portanto, é necessário ter em mente que a *héxis*, apesar de fixa e duradoura, continua a ser passível de ser alterada.

Se voltarmos agora ao exemplo das *Categorias*, observamos que Aristóteles coloca entre as *héxeis* os conhecimentos (*epistêmai*) e as virtudes (*aretai*). Com efeito, na *Ética a Nicómaco*, o filósofo afirma que “[o] conhecimento científico (*epistémē*) é uma disposição (*héxis*) com capacidade demonstrativa”<sup>87</sup> e “[a] excelência (*aretē*) é, portanto, uma disposição do carácter (*héxis*) escolhida antecipadamente”<sup>88</sup>. Esta *héxis* será, segundo o autor, adquirida “através de um processo de habituação (*éthous*)”<sup>89</sup>, isto é, através de atos ou práticas que, com base na sua repetibilidade criam uma *héxis* análoga aos próprios atos<sup>90</sup>. Consequentemente, através da própria ação, podemos criar uma *héxis*: “É que as ações são, tal como dissemos, decisivas para a produção das qualidades das disposições permanentes do carácter (*héxeis*)”<sup>91</sup>. Com efeito, o objetivo principal da *Ética a Nicómaco* passará pela construção destas disposições do carácter (*héxeis*). Na formulação de António Caeiro:

O que se pretende é poder constituir uma disposição, ἕξις, que, enquanto modo de ser adquirido permita ultrapassar a passividade patológica e orientar os movimentos de reação dando-lhes um sentido. É através da constituição permanente destas disposições que se forma o carácter. Uma tal constituição depende de se operar uma dissociação entre o plano passivo, em que as mais diversas afeções nos deixam de cada vez em estados diferentes, e um outro plano ativo a constituir-se como disposição permanente do carácter.<sup>92</sup>

Desta forma – e em concordância com o que tínhamos visto acima na definição da *héxis* no livro Δ da *Metafísica* –, a *héxis* deve ser vista como essencialmente ativa e como fazendo parte do plano da ação. Efetivamente, as disposições de carácter terão como fim essencial a

---

finalmente, se chega até nós por um destino divino ou por acaso” (*ibid.* 36 / *EN.* 1099b 10-12). No que toca a esta relação entre *héxis* e *éthos*, veja-se Lockwood, 2018.

<sup>86</sup> Aristóteles, 2018, 189 / *EN.* 1152a 28-32.

<sup>87</sup> *ibid.* 149 / *EN.* 1139b 29.

<sup>88</sup> *ibid.* 57 / *EN.* 1106b 37.

<sup>89</sup> *ibid.* 47 / *EN.* 1103a 24-27.

<sup>90</sup> “É desta maneira, então, que adquirimos as excelências. Isto é, primeiramente põmo-las em prática. É assim também que fazemos com as restantes perícias, porque, ao praticar, adquirimos o que procuramos aprender. Na verdade, fazer é aprender” (*ibid.* 48 / *EN.* 1103a 33-36). Veja-se, também, *ibid.* 53 / *EN.* 1105b 5.

<sup>91</sup> *ibid.* 49 / *EN.* 1103b 30-31.

<sup>92</sup> *ibid.* 12-13.

transcendência da “passividade patológica” do próprio sujeito e a possibilidade de este se tornar “senhor” da sua própria ação e das suas próprias decisões. Assim, a disposição permanente e estável do sujeito assume uma relação essencial com as ações praticadas por este.<sup>93</sup> Do plano próprio da *héxis*, nomeadamente a ação, nasce outra característica associada à *héxis* na *Ética a Nicómaco*, particularmente, a sua flexibilidade ou o facto de possuir uma relação próxima com o meio, visto que “[o]s que estão na situação de agir têm de olhar para as circunstâncias em vista da ocasião e da oportunidade do momento, tal como acontece com a medicina e a arte de navegar”<sup>94</sup>. Isto é, o plano de ação em que se insere a *héxis* não é um plano estável e imóvel, mas, pelo contrário, ocasional e inconstante<sup>95</sup>, que requer e exige uma *héxis* capaz de se ajustar às particularidades fornecidas pelo horizonte da ação. Daqui se segue que a *héxis* não deve ser entendida como um “hábito”, ou como algo meramente irracional e “inconsciente”, marcado pelo uso de atos reflexivos e involuntários, mas como algo deliberado e “racional”, marcado pelo poder do sujeito sobre si e os seus atos que, tal como o médico, consegue escolher os seus atos em conformidade com o meio.<sup>96</sup> Consequentemente, a *héxis* situa-se entre o meio e o sujeito, tanto na sua aquisição quanto na sua aplicabilidade.

Podemos agora, em traços gerais e de forma puramente abstrata, enumerar as características vigentes na *héxis* aristotélica. Em primeiro lugar, a sua forma de aquisição dá-se através de práticas e de ações que, como vimos, são análogas à disposição a ser criada; em segundo lugar, deve ser vista paralelamente como um “ter” e um “ser”, em que os dois verbos se confundem no ser do disposto (por exemplo, “ter saúde” corresponde a “ser saudável” ou “ter ações justas” corresponde a “ser justo”); em terceiro lugar, deve corresponder necessariamente ao plano do ativo, isto é, ter uma *héxis* corresponde a tê-la constantemente vestida e não apenas possuí-la dentro de um armário, tal como ser-se justo corresponde a decidir-se constantemente a praticar ações justas; em quarto lugar, e relacionado com o ponto anterior, a *héxis* deve ser marcada pela ocasionalidade, devido ao seu estado intermédio entre o

---

<sup>93</sup> Nas palavras de Aristóteles: “Vejamos, então, que o que todos visam com ‘justiça’ é aquela disposição do caráter (*héxin*) a partir da qual os homens agem justamente, ou seja, é o fundamento das ações justas e o que os faz ansiar pelo que é justo” (*ibid.* 117 / *EN.* 1129a 5).

<sup>94</sup> *ibid.* 50 / *EN.* 1104a 10.

<sup>95</sup> “Nada do que diz respeito à prática de ações ou à obtenção do que é vantajoso tem algo de estável” (*ibid.* 49 / *EN.* 1104a5).

<sup>96</sup> Como escreve Thornton C. Lockwood: “Em vez de ver o ‘carácter’ ético no seu sentido etimológico grego como uma marca ou selo (*charaktér*) indelevelmente fixado ou gravado na alma de alguém, a noção de Aristóteles de carácter ético (*éthos*) ou virtude (*aretê*) capta a noção de um virtuoso que responde de forma excelente ao que a razão percebe em circunstâncias particulares e variáveis” (Lockwood, 2018, 20, tradução nossa). Daqui parte que, ao longo desta monografia, tenha escolhido traduzir *héxis* – e, mais à frente, *habitus* – por “disposição” e não por “hábito”, visto considerar que o primeiro transcreve melhor os atributos destes dois conceitos do que o segundo.

sujeito e o meio, isto é, a *héxis* não é algo meramente irracional, um hábito, mas algo que caminha paralelamente com a decisão e com a capacidade de flexibilidade do sujeito; por último, deve ser encarada, primeiramente, contra a *diáthesis*, como estável, duradoura e difícil de ser alterada ou abandonada, e, secundamente, contra a *phýsis*, visto que, apesar de ter um certo grau de permanência, continua, apesar de tudo, a ser passível de ser alterada.

### 2.3. O *habitus* como o unificador de uma ciência particular em Tomás de Aquino

Para Tomás de Aquino, o *habitus* (tradução de *héxis*) mantém-se, no que diz respeito à sua caracterização, semelhante à *héxis* aristotélica. Com efeito, para Aquino, o *habitus*, por um lado, possui uma relação essencial com o verbo “ter” (*habere*), tal como, para Aristóteles, existia uma relação essencial entre *héxis* e “ter” (*ékhein*): “este nome ‘disposição’ (*habitus*) é derivado de ‘ter’ (*habendo*). De onde, na verdade, o nome ‘disposição’ (*habitus*) é derivado de duas maneiras: de um modo, segundo o qual o homem, ou qualquer outra coisa, é dito ter algo (*aliquid habere*); de outro modo, segundo o qual alguma coisa ou se dispõe (*se habet*) de certo modo em si mesma (*seipsa*) ou em relação a outra coisa”<sup>97</sup>. Por outro lado, para além do *habitus* conotar um “ter”, também possui um estatuto reflexivo em que aquele que dispõe dispõe-se em relação a si mesmo. De forma a elucidar este ponto, Aquino cita a já mencionada passagem do livro  $\Delta$  da *Metafísica*.<sup>98</sup> Assim, também o *habitus* tomista encerra em si a relação próxima entre “ter” e “ser”. Por sua vez, também para Aquino o *habitus* possui “uma relação com o ato (*actum*)”<sup>99</sup>, de tal forma que: “está no meio entre a pura potência e o ato perfeito”<sup>100</sup>. Desta forma, a disposição encontra-se de forma a poder ser atualizada a qualquer momento. Do mesmo modo que Aristóteles diferenciava a *héxis* (disposição) da *diáthesis* (estado), Tomás de Aquino diferencia o *habitus* (disposição) da *dispositio* (estado), por ser “difícil de mudar (*difficile mobile*)”<sup>101</sup>, de tal modo que “as disposições (*habitus*) são chamadas qualidades que, segundo a sua razão própria, possuem o caráter de não serem facilmente alteradas, porque têm causas imutáveis, como as ciências e as virtudes (*sicut scientiae et virtutes*)”<sup>102</sup>. Daqui podem ser deduzidos dois aspetos: em primeiro lugar, como já vimos, o *habitus* é caracterizado através

---

<sup>97</sup> *S.T. Ia-IIae* q. 49 a. 1 co. (tradução nossa).

<sup>98</sup> Veja-se Aristóteles, 2015, 245-247 / *Metaph.* 1022b 10 e *S.T. Ia-IIae* q. 49 a. 1 co.

<sup>99</sup> *S.T. Ia-IIae* q. 49 a. 3 co. (tradução nossa).

<sup>100</sup> *S.T. Ia-IIae* q. 50 a. 4 ad 2 (tradução nossa).

<sup>101</sup> Cf. *S.T. Ia-IIae* q. 49 a. 2 ad 3.

<sup>102</sup> *S.T. Ia-IIae* q. 49 a. 2 ad 3 (tradução nossa).

da sua natureza duradoura e quase-permanente; em segundo lugar, tal como acontecia em Aristóteles, as ciências e as virtudes<sup>103</sup> são vistas como *habitus*.

Por último, também os *habitus* tomistas são criados a partir de práticas ou de um processo de habituação<sup>104</sup>: “a partir de maus atos, são criadas disposições viciosas (*habitus vitiorum*). Logo, com muito mais razão, a partir de bons atos podem ser criadas disposições virtuosas (*habitus virtutum*)”<sup>105</sup>. Desta maneira, podemos discernir que a caracterização que ambos os pensadores fazem da disposição (*héxis* e *habitus*) é praticamente a mesma<sup>106</sup>, como aliás será para os restantes pensadores medievais<sup>107</sup>. Por outro lado, aquilo que surge de novo em Aquino é o facto de o *habitus* se tornar no unificador das ciências particulares. Esta nova relação *habitus*-ciência particular nascerá como resposta a uma teoria de Aristóteles.

Para Aristóteles, as ciências são unificadas e diversificadas através dos seus géneros, ou seja, cada ciência terá o seu género particular.<sup>108</sup> Daqui, para o filósofo, segue-se que os princípios e demonstrações de uma certa ciência não poderão ser transferidos para outra ciência com um género diferente.<sup>109</sup> Desta forma, é criada uma heterogeneidade entre as várias ciências com géneros diferentes e a impossibilidade de transferir demonstrações de uma ciência para outra.<sup>110</sup> No entanto, esta teoria criou sérios problemas para os filósofos medievais, visto que coloca em risco a cientificidade da teologia e a sua unidade, repartindo-a por ciências diferentes com géneros diferentes. Com efeito, Tomás de Aquino, logo no início da *Summa Theologiae*, afirma que: “Parece que a sagrada doutrina não é uma ciência única. Pois, segundo o filósofo no Livro I dos *Analíticos Posteriores*, uma ciência é aquela que trata de um único género de sujeito (*generis subiecti*). Contudo, o Criador e a criatura, que são tratados na sagrada doutrina,

---

<sup>103</sup> Veja-se, em relação a este ponto, *S.T.* Ia q. 14 a. 1 arg. 1 e *S.T.* Ia-IIae q. 55 a. 1 co.

<sup>104</sup> Na verdade, esta questão é um pouco mais complexa em Aquino, visto que o pensador distingue entre (i) disposições naturais (*dispositio naturalis*), que, por sua vez, podem ser distinguidas entre disposições com base na “natureza da espécie (*naturam speciei*)” ou na “natureza individual (*naturam individui*)” (cf. *S.T.* Ia-IIae q. 51 a. 1); (ii) disposições causadas por atos (*habitus ex actibus causari*) (cf. *S.T.* Ia-IIae q. 51 a. 2); e (iii) o *habitus* inculcado ao homem por Deus (*habitus homini a Deo infunduntur*) (cf. *S.T.* Ia-IIae q. 51 a. 4).

<sup>105</sup> *S.T.* Ia-IIae q. 63 a. 2 s. c. (tradução nossa).

<sup>106</sup> Excetuando pequenas diferenças com pouco relevo, como, por exemplo, o *habitus* inculcado ao homem por Deus (*habitus homini a Deo infunduntur*) (cf. *S.T.* Ia-IIae q. 51 a. 4), que aparece pela primeira vez em Aquino.

<sup>107</sup> Assim, por exemplo, Duns Escoto refere o *habitus* como uma relação entre “aquele que tem” e o que é “tido” (cf. *In Metaph.* V q. 5), bem como relacionado à ação (cf. *Ord.* I, d. 17, q. 2). Ockham, por sua vez, menciona a distinção entre disposição (*habitus*) e estado (*dispositio*) (cf. *Expos. Praed.*, c. 14), e também o facto de ser causado por “atos dessa mesma potência” (cf. *Expos. Praed.*, c. 14). Por último, para Suárez, o *habitus* “é, de facto, uma qualidade permanente, e por si mesma estável no sujeito, ordenada primeiramente à operação. Esta qualidade não concede a faculdade primária de operar, mas sim auxilia e facilita essa faculdade” (*DM.* 44.I.6, tradução nossa).

<sup>108</sup> Veja-se Aristóteles, 2003, 33 / *APo.* 1, 7.

<sup>109</sup> Cf. *ibid.* / *APo.* 1, 7.

<sup>110</sup> Cf. *ibid.* / *APo.* 1, 7.

não estão contidos em um único gênero de sujeitos (*generis subiecti*). Logo, a doutrina sagrada não é uma ciência única”<sup>111</sup>.

Aquino resolve este problema através da substituição do gênero pela razão formal (*ratio formalis*) como critério da unidade de uma ciência particular:

[A] doutrina sagrada é uma ciência única. Pois a unidade de uma potência ou de uma disposição (*habitus*) deve ser considerada segundo o objeto, não materialmente, mas de acordo com a razão formal do objeto (*sed secundum rationem formalem obiecti*). Por exemplo, o homem, o asno e a pedra coincidem em uma única razão formal (*formali ratione*) de colorido, que é o objeto da visão. Assim, como a Escritura Sagrada considera as coisas enquanto divinamente reveladas, conforme foi dito, todas as coisas que podem ser divinamente reveladas compartilham uma única razão formal do objeto dessa ciência. E, por isso, estão compreendidas sob a doutrina sagrada como sob uma ciência única.<sup>112</sup>

Assim, a teologia torna-se numa ciência particular devido a, em primeiro lugar, estar unida sob uma única razão formal (*ratio formalis*), nomeadamente a revelação divina, que contém em si todos os objetos dessa ciência, tal como o “colorido” contém em si “o homem, o asno e a pedra”; em segundo lugar, através da unidade de um *habitus* particular, que nasce da unidade presente na *ratio formalis*, tal como a unidade da visão nasce da *ratio formalis* “colorido”. Assim, a unidade da ciência particular (neste caso da teologia) é estabelecida através de duas analogias: (i) a analogia entre a unidade da ciência baseada na razão formal “revelação divina” e a união dos vários objetos “homem, asno e pedra” debaixo da razão formal “colorido”; (ii) a analogia entre o *habitus* particular e unido e a faculdade da visão. Consequentemente, uma ciência particular corresponde a um *habitus* particular, ou seja, a ciência em Aquino é equivalente a um *habitus scientiae*.

Por sua vez, Aquino também atribui a estes *habitus scientiarum* a simplicidade como atributo essencial. Com efeito, contra a doutrina avançada por alguns filósofos de que “uma única disposição (*habitus*) é constituída por várias disposições (*habitus*)”, visto que “aquilo cuja geração não se perfaz de uma vez, mas de forma sucessiva, parece ser constituído por várias partes”<sup>113</sup>, o filósofo italiano responde que “a disposição (*habitus*), sendo uma certa qualidade (*qualitas*), é uma forma simples. Mas nenhuma forma simples é constituída por várias

---

<sup>111</sup> S.T. I<sup>a</sup> q. 1 a. 3 arg. 1 (tradução nossa). Veja-se, também, S.T. I<sup>a</sup> q. 1 a. 3 arg. 2.

<sup>112</sup> S.T. I<sup>a</sup> q. 1 a. 3 co. (tradução nossa).

<sup>113</sup> S.T. I<sup>a</sup>-IIae q. 54 a. 4 arg. 1 (tradução nossa).

partes. Logo, uma única disposição (*habitus*) não é constituída por várias disposições (*habitus*)”<sup>114</sup>. Desta forma, a disposição (*habitus*), sendo uma qualidade, é necessariamente marcada pela simplicidade. Assim, resta a questão de saber como poderemos falar de um aumento ou aperfeiçoamento do *habitus*, senão através do acréscimo de variadas partes. A resposta está naquilo a que Tarek Dika nomeou como uma “ontologia gradiente do *habitus* (*gradient ontology of habitus*)”<sup>115</sup>, isto é, o *habitus* não aumenta através da adição de partes, mas através do aumento gradual de si mesmo, ou, como escreve Aquino, o *habitus* “começa a existir de forma imperfeita no sujeito e é aperfeiçoado gradualmente (*paulatim perficitur*)”<sup>116</sup>. Por conseguinte, o *habitus scientiae* deve ser entendido como simples e como uno, aumentando não com base no acréscimo de partes, mas num acréscimo gradual.

Para concluir, podemos afirmar que, se por um lado Aquino mantém a caracterização do *habitus* já encontrada em Aristóteles, acrescenta, no entanto, a este o papel de unir as ciências particulares, começando a falar de um *habitus scientiae*. De facto, Aquino estabeleceu o paradigma estrutural para se discutir a unidade das ciências.<sup>117</sup> Contudo, se para Aquino ainda existe a relação ciência particular-*habitus* científico, como veremos, os *habitus* começam a multiplicar-se e a diversificar-se, chegando ao momento em que existem variados *habitus* numa só ciência.

#### **2.4. Duns Escoto: o *habitus proprius* e o *habitus communis***

Duns Escoto desenvolve a sua teoria do *habitus* científico através de críticas a duas outras teorias: por um lado, a teoria de Gonsalvus Hispanus que defende, segundo Escoto, que um *habitus* científico corresponde a uma proposição, portanto, existem tantas ciências quanto proposições<sup>118</sup>; por outro lado, a teoria de Henri de Gante que, segundo Escoto, defende que cada ciência corresponde a uma razão formal (*ratio formalis*) e deve ser vista como “única em número na alma”<sup>119</sup>. Escoto critica e rejeita tanto a teoria “minimalista”, que equaliza a proposição ao *habitus scientiae*, como a teoria “universalista”, que equaliza a razão formal ao *habitus scientiae*<sup>120</sup>, e desenvolve a sua própria posição como um meio termo entre estas duas

---

<sup>114</sup> *S.T. I<sup>a</sup>-IIae* q. 54 a. 4 s. c (tradução nossa).

<sup>115</sup> Cf. Dika, 2023, 28.

<sup>116</sup> *S.T. I<sup>a</sup>-IIae* q. 54 a. 4 ad 1 (tradução nossa).

<sup>117</sup> Cf. Dika, 2023, 25.

<sup>118</sup> Cf. *In Metaph.* VI q.1.

<sup>119</sup> Cf. *In Metaph.* VI q.1. Esta posição é equivalente àquela apresentada por Tomás de Aquino.

<sup>120</sup> Veja-se *In Metaph.* VI q.1.

posições. Para o pensador, é afirmada a existência de uma disposição particular (*habitus proprius*) e de uma disposição comum (*habitus communis*):

Fazendo uma mediação entre as opiniões acima mencionadas, poder-se-ia dizer que, uma vez que a disposição do intelecto (*habitus intellectus*) é uma espécie de qualidade gerada e consolidada pela consideração frequente, quer por um único ato perfeito, quer por vezes também por atos semelhantes que inclinam o intelecto a pensar na proposição, pode haver uma disposição (*habitus*) dupla. Uma é particular (*proprius*), que formalmente se inclina a pensar nela como uma semelhança natural deixada pela sua consideração. A outra é comum (*communis*), que nos inclina virtualmente a pensar nela, inclinando-nos formalmente a pensar noutra, na qual tal proposição está virtualmente (*virtualiter*) contida.<sup>121</sup>

Assim, o *habitus* científico de Escoto é, na verdade, um *habitus* duplo, baseado, por um lado, na primeira teoria, isto é, na ideia de que um *habitus* corresponde a uma proposição particular: “quantas as coisas cognoscíveis, tantas as ciências (*quot scibilia, tot scientiae*)”<sup>122</sup>; por outro lado, na segunda teoria, isto é, na ideia de que um *habitus* corresponde a muitas proposições: “pode haver uma disposição (*habitus*) em relação a muitas proposições (*complexorum*)”<sup>123</sup>.

Existe, no entanto, uma diferença capital entre a segunda teoria (aquela de Tomás Aquino e Henri de Gante) e o *habitus communis* de Escoto. Como vimos, o unificador da ciência particular para Aquino (e, portanto, para Henri de Gante) é a razão formal (*ratio formalis*), que cria um *habitus* no intelecto humano e, portanto, dispõe o intelecto a conhecer essa ciência. Escoto, por outro lado, concede que o *habitus communis* é gerado no intelecto por um primeiro objeto real<sup>124</sup>, e não por uma razão formal<sup>125</sup>, que contém em si, virtualmente (*virtualiter*), todas as proposições correspondentes a essa ciência: “digo que a razão do primeiro objeto (*ratio primi obiecti*) é conter em si, de modo primário e virtual (*virtualiter*), todas as verdades daquela disposição (*habitus*)”<sup>126</sup>.

---

<sup>121</sup> *In Metaph.* VI q.1 (tradução nossa).

<sup>122</sup> *In Metaph.* VI q.1 (tradução nossa).

<sup>123</sup> *In Metaph.* VI q.1 (tradução nossa).

<sup>124</sup> Assim, segundo Escoto, “o primeiro objeto da teologia em si não pode ser senão Deus” (*Ord.* I, prol., pa 3, q. 3, tradução nossa).

<sup>125</sup> “Para Duns Escoto, se a metafísica ou a física são ciências do real, o seu objeto só pode ser um objeto real, e não uma simples *ratio cognoscendi*” (Demange, 2004, 92, tradução nossa).

<sup>126</sup> *Ord.* I, prol., pa 3, q. 3 (tradução nossa). Para Escoto, esta posição é provada “porque o objeto primeiro (*obiectum primum*) contém as proposições imediatas, pois o sujeito destas contém o predicado, e assim a evidência de todas as proposições; além disso, as proposições imediatas contêm as conclusões; logo, o sujeito das

Assim, Escoto discorda da teoria de Aquino ao substituir a razão formal pelo objeto principal como responsável pela criação do *habitus* científico. No entanto, Escoto também introduz a ideia dos *habitus* particulares, gerando assim a ideia de que existem tantas ciências quantas as proposições virtualmente contidas no *habitus communis*. Desta forma, nas palavras de Dominique Demange, “para Duns Escoto, a ciência é simples no seu objeto, que é o sujeito primeiro, mas múltipla na sua realidade psíquica”<sup>127</sup>. Em suma, ainda que Escoto consiga assegurar a unidade das ciências particulares (*habitus communis*), assistimos, no entanto, a uma multiplicação e diversificação dos *habitus scientiarum* (*habitus proprius*).<sup>128</sup> Como veremos, em Ockham o *habitus* duplo de Escoto é desmembrado, e apenas o *habitus proprius* é preservado.

## 2.5. Ockham e o princípio de “*tot conclusiones quot scientiae*”

Guilherme de Ockham desenvolve a sua teoria do *habitus* científico com base em objeções lançadas contra as teorias de Tomás de Aquino, Henri de Gante e Duns Escoto<sup>129</sup>. Desta forma, Ockham critica tanto as posições “maximalistas” de Aquino e Gante<sup>130</sup> (que, como vimos, consistiam em estabelecer a unidade de uma ciência particular com base no seu *ratio formalis*, que, por sua vez, criava um *habitus* científico no intelecto humano), como a posição de Escoto<sup>131</sup> (que, como vimos, estabelecia uma posição “mediana” através da fixação de um *habitus* duplo: o *habitus proprius* e o *habitus communis*). Na realidade, Ockham apenas critica uma parte da posição de Escoto, visto que dissecar o “*habitus* duplo” de Escoto e apenas descarta o *habitus communis* – isto é, a ideia de que o objeto principal de uma ciência, que contém virtualmente todos os objetos dessa ciência, cria, no intelecto humano, um *habitus* geral –, aceitando, por outro lado, uma teoria muito semelhante àquela dos *habitus proprius*. Com efeito, Ockham afirma que “as conclusões distintas correspondem disposições (*habitus*) distintas”<sup>132</sup>. Esta multiplicação dos *habitus* científicos é justificada por aquilo que Jenny

---

proposições imediatas contém todas as verdades daquela disposição (*habitus*)” (*Ord. I, prol.*, pa 3, q. 3, tradução nossa).

<sup>127</sup> Demange, 2004, 93 (tradução nossa).

<sup>128</sup> Dika sintetiza a posição de Escoto afirmando que “[e]nquanto Aquino defende que a unidade de uma ciência consiste num *habitus* científico simples que pode ser alargado ao longo do tempo, Escoto defende que existem em qualquer ciência tantos *habitus* científicos próprios como princípios e demonstrações. Estes *habitus* científicos particulares estão, no entanto, virtualmente contidos num *habitus* científico simples e comum, que é causado e virtualmente contido no objeto primário da ciência” (Dika, 2023, 38, tradução nossa).

<sup>129</sup> Veja-se *Sent. Prol.*, q.8 & q.9.

<sup>130</sup> Para um resumo das críticas feitas por Ockham a Aquino e Gante, veja-se Bermon, 2018, 312.

<sup>131</sup> Para um resumo das objeções de Ockham a Escoto, veja-se Dika, 2023, 39-44.

<sup>132</sup> *Sent. Prol.*, q.8 (tradução nossa). Também: “quantas forem as conclusões, mesmo tendo o mesmo sujeito, mas predicados diferentes, tantas serão as ciências” (*Sent. Prol.*, q.8, tradução nossa).

Pelletier apelidou de “Princípio de especificação objeto-ato-disposição (*Principle of Object-Act-Habit Specification*)”<sup>133</sup>, isto é, a ideia de que existe uma relação essencial entre, por um lado, ato e disposição, e, por outro, o objeto que cria esta relação ato-disposição.<sup>134</sup> De acordo com a formulação de Ockham:

Portanto, digo uniformemente sobre disposições (*habitus*) e atos que são sempre proporcionais de acordo com a identidade e a diversidade, porque existe sempre tanta identidade e diversidade nas disposições (*habitus*) quanto existe nos atos a partir dos quais a disposição (*habitus*) é gerada ou aumentada. Isto pode ser esclarecido: porque uma disposição (*habitus*) não se refere ao objeto nem na ideia do objeto (*ratione obiecti*) nem na ideia da causa (*ratione causae*), exceto por meio do ato (...). Portanto, a partir da identidade ou diversidade do objeto não se deve concluir a diversidade ou identidade da disposição (*habitus*), exceto por meio da diversidade ou identidade do ato; logo, as disposições e os atos estão sempre proporcionais na diversidade e na identidade (*ergo habitus et actus in diversitate et identitate semper proportionantur*).<sup>135</sup>

Desta forma, um objeto particular de uma ciência (por exemplo, a definição “O ângulo reto corresponde a um ângulo cuja amplitude é exatamente 90°”) cria, através de um primeiro ato, uma disposição particular no intelecto. Daqui se segue que o *habitus* científico, segundo Ockham, nunca pode corresponder à ciência na sua totalidade (como em Aquino e, de certa forma, em Escoto), visto que nunca poderemos, através de um único ato, criar uma disposição referente à ciência na sua totalidade, mas apenas a objetos particulares dessa mesma ciência. Desta forma, para Ockham, existem tantos *habitus* científicos quantos os objetos particulares de uma ciência, mas não um *habitus* correspondente à ciência em si, seja à sua razão formal, como em Aquino, seja ao seu objeto primeiro, como em Escoto, isto é, a ciência torna-se numa “coleção de muitas disposições (*collectio multorum habituum*)”<sup>136</sup>.

Resta, no entanto, a questão de saber como consegue Ockham unificar as ciências particulares. Como vimos, a unidade das ciências é alcançada, para Aquino, através da *ratio*

---

<sup>133</sup> Veja-se Pelletier, 2018, 290.

<sup>134</sup> Por sua vez, esta difusão dos *habitus* científicos deve também ser encarada como uma reflexão do nominalismo de Ockham. Tal como enunciado por Armand Maurer: “A conceção de Ockham da realidade como radicalmente individual levou a uma nova interpretação do objeto da ciência” (Maurer, 1974, 281, tradução nossa).

<sup>135</sup> *Sent. Prol.*, q.8. Veja-se ainda *Quodl.* II, q.18.

<sup>136</sup> *Expos. Phys. Prol.*, §3 (tradução nossa). Como escreve, portanto, Dika: “Enquanto Escoto apenas apoia condicionalmente o princípio de que ‘há tantas ciências quantas as possibilidades de conhecimento (*quot scibilia, tot scientiae*)’, Ockham, tendo prescindido dos objetos e sujeitos primários, subscreve incondicionalmente este princípio. Uma ciência não é um simples *habitus*, mas sim um conjunto de muitos *habitus*” (Dika, 2023, 44, tradução nossa).

*formalis* e, para Escoto, através do *habitus communis*. Ockham, tendo rejeitado a ideia de um *habitus* geral, e aceitado apenas *habitus* particulares referentes a objetos particulares, define a ciência como uma “unidade de agregação (*unitate aggregationis*)”<sup>137</sup>, que obtém a sua unidade na ordem hierárquica e lógica interna a si mesma: “digo que a ciência de um único sujeito é uma, não pela unidade numérica, mas pela unidade do mesmo ordenamento (*ordinis*); assim como se diz que um exército é um ou que uma cidade é uma”<sup>138</sup>. Desta forma, tal como o exército corresponde a uma unidade devido à sua ordem hierárquica interna, também a ciência corresponde a uma unidade de variados *habitus* científicos através da sua ordem interna hierárquica.<sup>139</sup>

Em síntese, Ockham rejeita tanto a *ratio formalis* de Aquino como o *habitus communis* de Escoto, aceitando apenas, da herança dos seus precedentes, a ideia do *habitus proprius*. Desta forma, rejeita qualquer tentativa de unificar as ciências através de um *habitus* geral ou comum que possa conter todos os objetos de uma determinada ciência sob si. Resta-lhe apenas, portanto, a ideia de um “agregado” de *habitus*, análogo a um exército ou a uma cidade, isto é, sem qualquer princípio unitário a não ser a sua própria ordem hierárquica. Em Ockham assistimos, portanto, à eliminação daquela que teria sido a única possibilidade de unificar as ciências particulares, particularmente, o *habitus communis* de Escoto. Como veremos, esta ação começada por Escoto – através da conceptualização do *habitus proprius* – e radicalizada por Ockham – com a eliminação de *habitus* gerais – alcança o seu apogeu em Suárez.

## 2.6. Suárez e a arbitrariedade da unidade científica

Como vimos, Tomás de Aquino atribui a simplicidade ao *habitus* científico, isto é, a aquisição de um novo objeto científico numa ciência particular não cria um novo *habitus*, mas expande o já existente *habitus* dessa ciência de forma gradual. Desta forma, cada ciência particular possuirá uma disposição simples e única, e não várias disposições correspondentes a vários objetos científicos. Como também foi observado, tanto Escoto como Ockham discordam desta posição, mencionando, de formas diferentes, a existência de múltiplos *habitus* numa ciência particular. Francisco Suárez, seguindo os dois últimos, fala na adição real do *habitus*, ou, por outras palavras, sempre que é adquirido um novo objeto científico, é adquirido um novo

---

<sup>137</sup> Veja-se *Sent. Prol.*, q.8.

<sup>138</sup> *Sent. Prol.*, q.8 (tradução nossa).

<sup>139</sup> Desta forma, “[a ciência] é entendida como uma coleção de muitas disposições que possuem uma ordem determinada e certa (*[scientia] accipitur pro collectione multorum habituum ordinem determinatum et certum habentium*)” (*Expos. Phys. Prol.*, §2, tradução nossa).

*habitus*, e não aumentado o *habitus* já existente.<sup>140</sup> Com efeito, de acordo com Suárez, “o aumento real das disposições (*habituum*), e especialmente o aumento extensivo, não pode ocorrer sem uma adição real (...) o que é adicionado quando a disposição (*habitus*) é extensivamente aumentada não pode ter a sua própria união intrínseca com a parte da disposição (*habitus*) que é pressuposta”<sup>141</sup>. Assim, uma ciência particular, para Suárez, nunca poderá equivaler a uma única disposição simples que se aumenta a si mesma, mas, por outro lado, a vários *habitus* relativos a vários objetos, realmente distintos entre si. Desta forma, como consegue Suárez garantir a unidade da ciência?

Francisco Suárez, tal como Ockham, critica tanto a posição de Aquino<sup>142</sup> como a posição de Escoto<sup>143</sup>. No entanto, Suárez também não é muito favorável à teoria nominalista do *habitus* de Ockham, visto reconhecer as suas limitações no tocante a algumas ciências, por exemplo, a ciência do homem (*scientia de homine*). Assim, se o filósofo espanhol reconhece, por um lado, a utilidade da unidade da ciência através da “subordinação efetiva” (*subordinatio effectiva*) – isto é, aquela “que existe entre as disposições parciais (*partiales habitus*) inclinando para conclusões subordinadas, das quais uma deriva da outra” –, identifica, no entanto, a necessidade de postular outro tipo de possibilidade de unidade, nomeadamente aquela que se dá através da “atribuição ou referência ao mesmo objeto total (*attributio seu respectus ad idem obiectum totale*)”, isto é, a possibilidade de poderem ser “demonstradas várias conclusões, que, embora derivem da mesma essência total (*essentia totali*), não sejam necessariamente demonstradas umas a partir das outras, mas constituam como que diferentes linhas ou uma série de conclusões”<sup>144</sup>. Assim, em relação àquelas ciências que são constituídas por “*diversas lineas, aut series conclusionum*”, a sua unificação é alcançada através do reconhecimento de um objeto comum.<sup>145</sup> Desta forma, Suárez parece reconhecer que existem duas possibilidades de garantir a unidade da ciência; no entanto, a posição do filósofo parece ser um pouco mais pessimista, visto que lamenta nada ter encontrado “de modo a estabelecer uma regra certa e geral pela qual se possa definir esta unidade do objeto”<sup>146</sup>. Com efeito, para Suárez, a unidade científica é

---

<sup>140</sup> Veja-se *DM.* 44, XI, 3 & 5.

<sup>141</sup> *DM.* 44, XI, 18 (tradução nossa).

<sup>142</sup> Veja-se *DM.* 44, XI, 68.

<sup>143</sup> Veja-se *DM.* 44, XI, 65-67.

<sup>144</sup> *DM.* 44, XI, 63 (tradução nossa).

<sup>145</sup> Em relação a este ponto, o filósofo espanhol afirma que “não apenas aquelas que são inferidas numa única série, como através de um discurso contínuo, mas também aquelas que não possuem entre si essa ordem, se radicarem na mesma essência do mesmo sujeito e forem ordenadas para um conhecimento exato desse sujeito, constituem uma única ciência, que será considerada como tendo unidade pela atribuição ou relação ao mesmo sujeito” (*DM.* 44, XI, 63, tradução nossa).

<sup>146</sup> *DM.* 44, XI, 69 (tradução nossa).

definida como “quase-artificial”<sup>147</sup>. Desta forma, segundo Suárez, não existirá um critério universal que atribua unidade às ciências particulares, mas cada ciência em si possuirá a sua própria unidade.<sup>148</sup>

Podemos agora retirar três conclusões em relação àquilo que foi dito ao longo deste capítulo: em primeiro lugar, a natureza do *habitus* mantém-se, tirando pequenas exceções, a mesma para todos os autores aqui mencionados. Efetivamente, como vimos, a categorização aplicada à *héxis* por Aristóteles é transferida, pelos autores medievais, para o *habitus*. Em segundo lugar, a partir de Aquino, o *habitus* desenvolve uma relação essencial com as ciências particulares, servindo, para alguns autores, como o próprio unificador das ciências particulares (Aquino e Escoto) e para outros autores como o elemento essencial interno à ciência (Escoto, Ockham e Suárez). Não obstante este desacordo, para todos estes autores o *habitus* torna-se o meio pelo qual a ciência em si é descrita e pelo qual é compreendida e descrita a sua relação com o intelecto humano. Efetivamente, para os autores medievais possuir uma ciência é possuir um ou vários *habitus* impressos no intelecto humano pela ciência em si, ou pelos objetos dessa ciência. Em terceiro lugar, existe, desde Aquino a Suárez, uma “descentralização” do *habitus* científico, que começa, em Aquino, por corresponder a uma ciência particular e, a partir de Escoto, deixa progressivamente de ter este papel e passa a corresponder aos objetos particulares das ciências. Daqui que se torne cada vez mais difícil para os autores medievais discernir um fator universal para a unidade das ciências que se tornam, progressivamente, agregados que ou alcançam a sua unidade através da sua própria ordem (Ockham) ou através de uma forma quase-artificial e não universal (Suárez). Como veremos, o *habitus* cartesiano emerge da reunião destes três fatores e serve como resposta a todos eles.

---

<sup>147</sup> Cf. *DM*. 44, XI, 69.

<sup>148</sup> Nas palavras de Dika: “Suárez conclui que não existe uma ‘regra certa e geral’ para determinar o grau de unidade que um objeto deve ter para assegurar a unidade de uma ciência. Para Suárez, não é simplesmente possível uma teoria da unidade científica que sirva para todos os casos. As ciências têm irredutivelmente diferentes graus de unidade; não vale a pena insistir em apenas um” (Dika, 2023, 50, tradução nossa).

### 3. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES ACERCA DO *HABITUS* NAS *REGULAE*

#### 3.1. A possibilidade de um *habitus scientiae* nas *Regulae ad directionem ingenii*

De acordo com o que foi apresentado neste último capítulo, existe, a partir de Tomás de Aquino, uma relação essencial entre o *habitus* e as ciências, a saber, existem *habitus scientiarum*. Vimos que a postulação desta relação nasce da necessidade de tornar a teologia numa ciência, o que tinha sido impossibilitado pela teoria aristotélica que encontra a unidade científica através do género de uma ciência. Desta forma, em Aquino, o que garante a unidade científica deixa de ser o género e passa a ser a razão formal (*ratio formalis*), que cria um *habitus* no intelecto humano correspondente à ciência na sua totalidade. Também vimos a forma como para os autores posteriores, nomeadamente, Escoto, Ockham e Suárez, esta unidade das ciências particulares se torna, progressivamente, cada vez mais ambígua e incerta, alcançando o seu apogeu no filósofo espanhol que não consegue encontrar um princípio geral para unificar as ciências. Assim, algumas décadas depois da publicação das *Disputações Metafísicas* (*Disputationes metaphysicae*), Descartes escreve a Regra I das *Regras para a Direção do Espírito* como resposta a esta problemática que se vinha a intensificar desde Ockham. A resposta de Descartes dá-se, presumivelmente, segundo a interpretação canónica (isto é, a de Marion), através da transferência definitiva dos *habitus scientiarum* das ciências para as artes. Como veremos de seguida, esta teoria é contestável devido a pelo menos dois aspetos.

Como foi notado, brevemente, no início do último capítulo, Descartes procura, na Regra I, uma ciência universal que deve ser oposta e não análoga às artes:

Julgaram que o mesmo se passaria com as ciências e, ao distingui-las umas das outras segundo a diversidade dos seus objetos, pensaram que era necessário adquirir cada uma separadamente, deixando de lado todas as outras. Enganaram-se rotundamente. Com efeito, visto que todas as ciências nada mais são do que a sabedoria humana (*humana sapientia*), a qual permanece sempre una e idêntica, por muito diferentes que sejam os objetos a que se aplique, e não recebe deles mais distinções do que a luz do sol da variedade das coisas que ilumina, não há necessidade de impor aos espíritos (*ingenia*) quaisquer limites.<sup>149</sup>

---

<sup>149</sup> Descartes, 1987, 11-12 / AT X, 360.

Desta forma, Descartes opõe-se aos pensadores escolásticos em pelo menos dois aspetos: em primeiro lugar, contra a progressiva “desunificação” das ciências particulares dos medievais, procura reestabelecer a unificação destas com base na “sabedoria humana”, isto é, a sabedoria humana torna-se o núcleo unificante das ciências; em segundo lugar, também contra os medievais, Descartes já não fala da unificação das ciências particulares como ciências particulares – isto é, por exemplo, da unificação, por um lado, da geometria, e, por outro lado, da aritmética –, mas da unificação de uma só ciência que deve incluir em si mesma todas as ciências particulares.<sup>150</sup> Efetivamente, quase uma década antes da composição das *Regras*, Descartes já tinha exprimido o desejo de uma ciência universal, falando numa “cadeia das ciências (*catenam scientiarum*)”<sup>151</sup>. Consequentemente, de acordo com este segundo ponto, Descartes opõe-se tanto à relação aristotélica género-ciência particular como à relação tomista *habitus*-ciência particular. Assim, à primeira vista, poderíamos afirmar, com Marion, que “[o] *habitus*, derivado da *héxis* dos gregos, deve permanecer circunscrito apenas às artes, sem nunca se poder, devido a uma transferência ilegítima, falar de *habitus scientiarum*”<sup>152</sup>, visto que, como vimos, “Descartes recusa-se a transpor a multiplicidade dos *antikeimena/objecta* para uma multiplicidade necessária de ciências, por intermédio da multiplicidade do *habitus*”<sup>153</sup>. Desta forma, como já tínhamos mencionado no início do capítulo prévio, Marion considera que Descartes para alcançar a unidade das ciências tem que banir necessariamente o *habitus*, visto que, como notámos, o *habitus*, durante a idade medieval, adquire uma relação vital com as ciências na sua particularidade ou unicidade. Todavia, consideramos esta posição de Marion discutível, tanto a um nível “textual”, quanto a um nível “teórico” e “filosófico”<sup>154</sup>. Primeiramente, ao nível textual, veremos que a distinção entre *habitus* e ciência nem sempre é tão nítida e evidente ao longo das *Regulae* como o é na Regra I e como o faz parecer Marion.

---

<sup>150</sup> “É preciso acreditar que todas as ciências estão de tal modo conexas entre si que é muitíssimo mais fácil aprendê-las todas ao mesmo tempo do que separar uma só que seja das outras” (*ibid.* 13 / AT X, 361).

<sup>151</sup> Cf. AT X, 215. Descartes, por outro lado, em apenas um texto, distingue três classes diferentes de ciências: “ciências cardinais (*sciences cardinales*)”; “ciências experimentais (*sciences expérimentales*)”; “ciências liberais (*sciences libérales*)” (cf. AT X, 202).

<sup>152</sup> Marion, 2000, 26 (tradução nossa).

<sup>153</sup> *ibid.* 29 (tradução nossa).

<sup>154</sup> As críticas que se seguem a Marion, bem como a relação positiva que desenharemos mais à frente entre ciência universal e *habitus* são, em traços gerais e excetuando alguns pontos, retiradas de Dika (cf. Dika, 2023). No entanto, consideramos que a análise de Dika não vai longe o suficiente em dois aspectos: (i) para Dika, o *habitus* resume-se às *Regulae*; nós, pelo contrário, consideramos que o *habitus* cartesiano se estende pelas restantes obras, como aliás veremos ao longo desta dissertação; (ii) para Dika, Descartes usa o *habitus* para criar o “sujeito científico”, isto é, um sujeito que desenvolve um *habitus* que lhe confere a habilidade prática de resolver diversos problemas de cariz científico. Nós, por outro lado, consideramos, como veremos, que Descartes atribuiu ao *habitus* uma função, não apenas relacionada com a ciência e com os problemas desta, mas com a própria vida e com as decisões que o sujeito deve tomar ao longo desta. Como analisaremos mais à frente, para Descartes, não existe uma distinção entre “ciência” e “vida”, mas as duas, em certos momentos, confundem-se dentro de um único plano de ação do *habitus*.

Segundamente, ao nível teórico, veremos que Descartes não bane o *habitus*, visto que adota um *habitus* “psicológico” ou “funcional” que se deve basear na sua função e não no seu objeto. Começemos por analisar o nível textual.

Como foi notado, Marion, baseando-se na Regra I das *Regulae*, considera que deve existir uma distinção entre *habitus* – consagrado unicamente às artes – e ciência. No entanto, ao longo das *Regulae*, Descartes relaciona várias vezes o *habitus* com a ciência ou o método. Por exemplo, na Regra IX escreve o seguinte: “É preciso dirigir toda a acuidade do espírito para as coisas menos importantes e mais fáceis e nelas nos determos tempo suficiente até nos habituarmos (*assuescamus*) a ver a verdade por intuição de uma maneira distinta e clara”<sup>155</sup>. Com efeito, apesar de Descartes nunca usar, explicitamente, o termo *habitus*<sup>156</sup> para se referir à ciência ou ao método, usa, no entanto, vários verbos ou termos para descrever o processo de habituação, ou o processo através do qual o sujeito consegue adquirir uma disposição (*habitus*), como: “cultivar ou aperfeiçoar (*excolo*)”<sup>157</sup>, “acostumar ou habituar (*assuesco, consuesco*)”<sup>158</sup>, “exercitar (*exerceo*)”<sup>159</sup>, “formar ou preparar (*erudio*)”<sup>160</sup>, entre outros. Na verdade, para Descartes, o grande objetivo das *Regulae* será desenvolver uma disposição ou uma aptidão no sujeito, ou seja, desenvolver formas através das quais “nos podemos tornar mais aptos”<sup>161</sup>: “Alguns, claro, são por natureza muito mais aptos (*aptiores*) para isto do que outros, mas o método e o exercício (*arte et exercitio*) podem tomar também os espíritos (*ingenia*) muito mais aptos (*longe aptiore*)”<sup>162</sup>. No próximo capítulo analisaremos melhor as formas e as etapas que Descartes recomenda para atingir o *habitus*; para já, interessa-nos apenas observar que, ao nível textual, contra aquilo que Marion tinha afirmado, existe uma relação evidente entre o *habitus* e a ciência ou método. O facto de Descartes nunca usar, de forma explícita, o *habitus* em relação à ciência, mas usar apenas substantivos e verbos relacionados com este, poderia sustentar a tese de Marion; no entanto, convém ter em conta que as *Regras* são “Regras para a Direção do Espírito”, isto é, explicitam o próprio processo ou “direção” que o espírito deve assumir, e não o seu “estado” final quando tiver adquirido o “*habitus*”; daqui que Descartes apenas use verbos

---

<sup>155</sup> Descartes, 1987, 53 / AT X, 400. Além disso: “Para tal, certamente, nada é mais conveniente, segundo a minha experiência, do que habituar-nos (*assuescamus*) a refletir com certa perspicácia sobre cada uma das mínimas coisas que já vimos anteriormente” (*ibid.* 36 / AT X, 384).

<sup>156</sup> De facto, o termo *habitus*, nas *Regulae*, é – excetuando certos contextos em que aparece sob a forma “*habitudo*” e conota “proporções ou relações (*proportiones sive habitudines*)” (*ibid.* / AT X, 385) – um *hápax legómenon*.

<sup>157</sup> *ibid.* 29 / AT X, 379.

<sup>158</sup> *ibid.* 36 / AT X, 384 e *ibid.* 64 / AT X, 410.

<sup>159</sup> *ibid.* 54 / AT X, 402.

<sup>160</sup> *ibid.* 27 / AT X, 376.

<sup>161</sup> *ibid.* 53 / AT X, 400.

<sup>162</sup> *ibid.* 54 / AT X, 402.

e substantivos que conotam o processo em si. Consequentemente, na nossa opinião, o facto de Descartes nunca usar o termo “*habitus*” não deve refletir o facto de o fim último não ser um “*habitus*”, visto usar, explicitamente, verbos e substantivos que apontam diretamente e de forma clara para este.<sup>163</sup> Assim, sucintamente, poderemos, para já, afirmar que a tese de Marion, ao nível textual, encontra-se desprovida de fundamento. Analisemos, agora, o nível teórico.

Como já foi referido, de acordo com Marion, Descartes, para assumir a tese de uma ciência universal, tem que descartar o *habitus* que, para os pensadores medievais, tinha ficado reduzido à relação *habitus*-objeto. Com efeito, por um lado, para Aquino e Escoto (no que toca ao *habitus communis*), o *habitus* cumpre a função de unificar e singularizar as ciências particulares e, por outro lado, para Escoto (no que toca ao *habitus proprius*), Ockham e Suárez, o *habitus* assume uma relação direta com elementos das ciências particulares. Apesar destas diferenças, para todos estes pensadores, o *habitus* possui uma relação direta com as ciências como estruturas particulares e singulares, e nunca como um organismo unificado e geral.<sup>164</sup>

Assim, à primeira vista parece que Descartes teve, necessariamente, que rejeitar o *habitus* na sua relação *habitus*-objeto. No entanto, o *habitus*, tanto para Aristóteles como para os autores medievais, tinha outro “papel” e inseria-se noutra relação que não com o objeto das ciências, nomeadamente com o ser do próprio sujeito. Com efeito, Aquino, baseando-se em Aristóteles, escreve que:

Em primeiro lugar, deve dizer-se que o filósofo, no livro VI da *Ética*, trata das disposições intelectuais (*habitus intellectualibus*) enquanto virtudes intelectuais (*virtutes intellectuales*). Chamam-se virtudes na medida em que aperfeiçoam o intelecto na sua operação. Pois virtude é aquilo que torna bom o seu possuidor e torna boa a sua obra; e, assim, distingue as virtudes deste género, na medida em que as disposições especulativas (*habitus speculativos*) aperfeiçoam o intelecto de formas diferentes. De um modo, a parte especulativa da alma é aperfeiçoada pelo entendimento, que é a disposição dos princípios (*habitus principiorum*), através dos quais algumas coisas se tornam conhecidas por si mesmas; de outro modo, ela é aperfeiçoada por uma disposição

---

<sup>163</sup> Como escreveu Dika: “Ao contrário dos seus antecessores, Descartes não tem uma ‘teoria’ explícita sobre o *habitus*, nem nunca teve a intenção de a escrever. Seja como for, Descartes continuou a conceber a ciência como um *habitus* e, em vez de desenvolver uma teoria do *habitus* (científico ou outro), nas *Regras* prescreve práticas que efetivamente o produzem. A este respeito, as *Regras* de Descartes devem ser entendidas como um manual prático cujas prescrições, uma vez corretamente executadas, formam ou produzem o sujeito ou agente da ciência. As teorias escolásticas do *habitus* nunca pretenderam fazer isso; não prescrevem atos cuja execução termina efetivamente em qualquer *habitus*, mas fazem do *habitus* um objeto da teoria” (Dika, 2023, 347, tradução nossa).

<sup>164</sup> Cf. *ibid.* 20.

através do qual as conclusões demonstradas a partir desses princípios são conhecidas, quer a demonstração proceda de causas inferiores, como na ciência (*scientia*), ou das causas mais elevadas, como na sabedoria (*sapientia*). Mas, quando as ciências se distinguem conforme certas disposições, é necessário que estas se distingam pelos seus objetos, ou seja, pelas coisas sobre as quais as ciências versam. Assim, distinguem-se aqui e no livro VI da *Metafísica* as três partes da filosofia especulativa.<sup>165</sup>

Desta forma, Aquino cria uma distinção entre os *habitus* enquanto virtudes intelectuais, que enquanto virtudes intelectuais têm a função essencial de aperfeiçoar o intelecto; e os *habitus* enquanto *habitus* das ciências, que se distinguem entre si conforme o objeto correspondente a cada ciência. Assim, enquanto os *habitus* científicos se distinguem e individualizam conforme o objeto, ou seja, estão dependentes e subordinados ao objeto da ciência, os *habitus* intelectuais não possuem qualquer relação com o objeto, mas apenas com o intelecto, e estão subordinados à sua função para com o intelecto, a saber, o seu aperfeiçoamento. De tal modo que, enquanto os primeiros são *habitus* “objetivos”, isto é, estão virados para os objetos, os segundos são, por um lado, “psicológicos”, visto estarem virados para o intelecto, e, por outro lado, “funcionais”, visto serem definidos conforme a sua função, isto é, terem como função o aperfeiçoamento do intelecto. Ora, se voltarmos agora à Regra I das *Regras*, podemos observar que o segundo *habitus* mencionado por Aquino, isto é, o *habitus* “objetivo” é realmente transferido por Descartes para as artes, visto impedir a postulação da ciência universal. No entanto, a unificação de todas as ciências não o impede de aceitar e adotar o segundo tipo de *habitus*, visto que este, como foi dito, não está virado para o objeto, mas para o próprio intelecto. Assim, Marion parece ter razão em atribuir a Descartes a expulsão do *habitus* “objetivo”. No entanto, como escreve Dika: “O ‘critério da função’ e o ‘critério do objeto’ não são idênticos (...) na Regra I, Descartes apenas rejeita o *habitus* científico *qua* ciências individuais distinguidas pelos seus respetivos objetos, não o *habitus qua* virtudes intelectuais”<sup>166</sup>.

Olharemos de seguida melhor para a relação positiva entre ciência universal e *habitus* “psicológico” e “funcional”. Para já, no entanto, diremos que, se, por um lado, Descartes rejeita a relação entre ciência e qualquer individualização ou diferenciação desta, isto é, a relação entre a ciência e o *habitus* “objetivo”, por outro lado, também rejeita a relação entre ciência e “disposição prática”, isto é, uma disposição que se baseia somente no corpo. Efetivamente, na

---

<sup>165</sup> In *BDT* q. 5 a. 1 ad 1 (tradução nossa).

<sup>166</sup> Dika, 2023, 57 (tradução nossa).

Regra I, é atribuído às artes “algum uso e disposição corporal (*corporis usum habitumque*)”<sup>167</sup>. Assim, o *habitus* relativo às artes adquire uma dupla definição que Descartes exemplifica perfeitamente no exemplo que dá, em que “as mesmas mãos que se dedicam a cultivar os campos e a tocar cítara, ou que se entregam a vários ofícios diferentes, não os podem executar com tanto desafogo como se a um só se dedicassem”<sup>168</sup>, ou seja, o *habitus* associado às artes é tanto “objetivo” (está dependente do objeto “cultivar os campos” e “tocar cítara”) quanto “corporal” (está depende das “mãos”).

Para concluir, podemos afirmar que a distinção que Descartes constrói entre a ciência universal e as artes não é, como Marion afirma, uma distinção entre não-*habitus* e *habitus*, mas entre duas formas diferentes e antagônicas de *habitus*: por um lado (no que toca à ciência), um *habitus* “psicológico”, “funcional”, por outro lado (no que toca às artes), um *habitus* “corporal” e “objetivo”. Como vimos, tanto ao nível textual como ao nível teórico existe a possibilidade de relacionar o *habitus* (ou um tipo de *habitus*) com a ciência universal sem criar a contradição que, segundo Marion, existiria entre *habitus* científico e ciência. Olhemos agora, brevemente, para a relação positiva entre ciência universal e *habitus*.

### 3.2. A relação positiva entre *habitus* e *universalis Sapientia*

A primeira indagação que deve ser feita acerca do *habitus* em Descartes é aquela que se debruça sobre a ciência universal. Efetivamente, como vimos, contra Marion, existe uma relação positiva entre a ciência universal e o *habitus* “psicológico” e “funcional”. Resta, portanto, em primeiro lugar, saber exatamente o que Descartes quer dizer com “ciência universal”, e, em segundo lugar, como deverá ser entendida a natureza da relação entre esta “ciência universal” e o *habitus*. Iremos responder a estas perguntas no resto deste capítulo.

Descartes, na Regra I das *Regulae*, escreve que: “É preciso acreditar que todas as ciências estão de tal modo conexas entre si (*omnes inter se conjunctae et a se invicem dependentes*) que é muitíssimo mais fácil aprendê-las todas ao mesmo tempo do que separar uma só que seja das outras”<sup>169</sup>. Desta forma, é anunciado que (i) existe uma relação essencial entre as variadas ciências e (ii) esta relação essencial facilita a sua aprendizagem, como aliás o autor sublinha quando afirma que “nem o conhecimento de uma só verdade, como se fora a

---

<sup>167</sup> Descartes, 1987, 11 / AT X, 359 (tradução modificada).

<sup>168</sup> *ibid.* / AT X, 360.

<sup>169</sup> *ibid.*13 / AT X, 361.

prática de uma única arte, nos desvia da descoberta de outra; pelo contrário, ajuda-nos”<sup>170</sup>. Assim, além de existir uma unificação das ciências, esta unificação não deve ser considerada neutra; pelo contrário, tem um valor positivo na sua relação com o sujeito: “ajuda-o”. Resta, assim, saber como deverá ser entendida esta unificação e, em primeiro lugar, como consegue Descartes chegar a ela. A resposta a esta pergunta está naquilo que o autor conceptualiza como “sabedoria humana (*humana Sapientia*)”: “todas as ciências nada mais são do que a sabedoria humana, a qual permanece sempre una e idêntica, por muito diferentes que sejam os objetos a que se aplique, e não recebe deles mais distinções do que a luz do sol da variedade das coisas que ilumina, não há necessidade de impor aos espíritos quaisquer limites”<sup>171</sup>. Assim, a “sabedoria humana” é comparada à “luz do sol”<sup>172</sup>, visto que tal como a “luz do sol” nunca será diferenciada pelos objetos que ilumina, a “sabedoria humana” também nunca será diferenciada pelos “objetos a que se aplique”. Desta forma, a “sabedoria humana” torna-se no unificador das ciências – no seu “fim geral”:

Sem dúvida, parece-me de espantar que a maior parte indague, com o maior empenho, os costumes dos homens, as propriedades das plantas, os movimentos dos astros, as transmutações dos metais e os objetos de semelhantes disciplinas e que, entretanto, quase ninguém pense no bom senso (*bona mente*) ou nesta Sabedoria universal (*universali Sapientia*), quando tudo o mais deve ser apreciado, não tanto por si mesmo quanto pelo contributo que a esta traz. Assim, não é sem motivo que pomos esta regra antes de todas as outras, porque nada nos afasta tanto do reto caminho da procura da verdade como orientar os nossos estudos, não para este fim geral (*finem generalem*), mas para alguns fins particulares (*aliquos particulares*).<sup>173</sup>

Desta forma, as ciências particulares e singulares são, em si mesmas, “fins particulares” que devem ter como alvo último o “fim geral” – a “Sabedoria universal”. É através deste “fim geral” como “referência comum” que as ciências atingem a sua unificação, ou, como escreve Marion, “a unidade das ciências numa única, que é primordial e fundadora da cientificidade de todas elas, decorre da unidade de referência (*unité de référence*)”<sup>174</sup>. É, portanto, para esta “sabedoria universal” como “fim geral” que todos os sujeitos devem dirigir os seus esforços. “Sabedoria universal” não deve, no entanto, ser aqui entendida como um conjunto de verdades

---

<sup>170</sup> *ibid.* 12 / AT X, 360.

<sup>171</sup> *ibid.* / AT X, 360.

<sup>172</sup> Para uma análise comparativa da metáfora do sol na Regra I das *Regulae* e na filosofia estoica, veja-se Mehl, 1999, 258.

<sup>173</sup> *ibid.* / AT X, 360.

<sup>174</sup> Marion, 2000, 31 (tradução nossa).

a ser adquiridas, isto é, como conhecimento abstrato e fixo, mas antes como a própria capacidade de julgar bem. Como escreve no próprio título da Regra I: “A finalidade dos estudos deve ser a orientação do espírito para emitir juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe depara (*Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida et vera, de iis omnibus quae occurrunt, proferenda judicia*)”<sup>175</sup>. Assim, a sabedoria universal refere-se menos à acumulação de conhecimentos e mais à capacidade ou à aptidão para “emitir juízos sólidos e verdadeiros”.<sup>176</sup> Capacidade esta que se torna no fim último para que todas as ciências devam apontar e, paralelamente, no unificador das ciências singulares.

Resta agora saber como relacionar o *habitus* com a “sabedoria universal”. Efetivamente, a “sabedoria universal”, como princípio unificador das ciências particulares, não é mais do que o próprio *habitus*. Como vimos, a “sabedoria universal” corresponde, mais do que a simples conhecimento, a uma capacidade ou habilidade, isto é, a um *habitus* ou disposição permanente que deve dar ao sujeito o poder de julgar corretamente qualquer que seja o assunto com o qual é confrontado. Como foi notado, na nossa análise de Aristóteles, o sujeito deverá, através da prática de exercícios, criar uma disposição (*héxis*) quase-permanente e ativa que lhe permitirá transformar o seu próprio ser. Ora, em analogia a isto, Descartes escreve que: “se alguém quiser investigar a sério a verdade das coisas, não deve escolher uma ciência particular: estão todas unidas entre si e dependentes umas das outras; mas pense apenas em aumentar a luz natural da razão (*naturali rationis lumine*), não para resolver esta ou aquela dificuldade de escola, mas para que, em cada circunstância da vida, o intelecto mostre à vontade o que deve escolher”<sup>177</sup>. Desta forma, através do aprimoramento da “luz natural do intelecto” – através, como veremos, de um processo de “habituação” – o sujeito consegue adquirir uma disposição permanente que o torna ativo e decisivo “em cada circunstância da vida”. No próximo capítulo analisaremos melhor o *habitus* em si e as formas e etapas que Descartes promove para o criar no sujeito. Para já, é necessário apenas salientar que a “sabedoria universal”, como fim último das ciências, corresponde a um *habitus* permanente e ativo que o sujeito deverá adquirir através de um processo de habituação, portanto, como escreve Tarek Dika, “não só existe um *habitus scientiarum* nas Regras, como este *habitus* é a fonte da unidade da ciência”<sup>178</sup>.

---

<sup>175</sup> Descartes, 1987, 11 / AT X, 359.

<sup>176</sup> Como escreve Robert McRae: “Para Descartes, não é o conhecimento que é valorizado, mas a capacidade de formar um juízo sólido. O sábio não é o polímata, mas aquele cuja mente foi formada de tal forma que ele pode julgar corretamente qualquer que seja o assunto com o qual é confrontado” (Mcrae, 1957, 39-40, tradução nossa).

<sup>177</sup> Descartes, 1987, 11 / AT X, 359.

<sup>178</sup> Dika, 2023, 58 (tradução nossa).

Resta-nos apenas – e apesar de voltarmos a analisar esta questão mais à frente nesta dissertação<sup>179</sup> – dizer que a “sabedoria universal” ou a disposição permanente do sujeito, apesar de servir como unificador referencial das ciências particulares, não se deve reduzir ao plano do científico, isto é, a “sabedoria universal” deve-se estender para além das operações científicas. O *habitus* cartesiano não deve ser reduzido apenas àquilo que Dika chama de “sujeito ou agente da ciência (*subject or agent of science*)”<sup>180</sup>, mas, por outro lado, ao sujeito enquanto sujeito, isto é, não apenas ao sujeito científico, mas também ao sujeito ético. Efetivamente, o título da Regra I anuncia que o fim último deve ser a capacidade de produzir julgamentos “sobre tudo o que se lhe depara (*omnibus quae occurrent*)”<sup>181</sup>, e a luz natural do intelecto deve ser aumentada de forma que “em cada circunstância da vida (*in singulis vitae casibus*), o intelecto mostre à vontade o que deve escolher”<sup>182</sup>. Assim, o sujeito deve procurar criar em si uma disposição que lhe dá a oportunidade de operar, não apenas em relação às ciências, mas em relação à própria vida em si. Com efeito, Descartes faz equivaler a “sabedoria universal” ao “bom senso (*bona mens*)”<sup>183</sup>, que, em conformidade com o significado que os estoicos lhe dão<sup>184</sup>, significa, para o autor francês, como afirma no *Studium Bonae Mentis*, “a sabedoria, ou seja, a ciência e a virtude (*la sagesse, c'est à dire la science avec la vertu*)”<sup>185</sup>. Desta forma, na sabedoria universal ou no bom senso<sup>186</sup>, como disposições permanentes, a ciência e a virtude (moralidade) unem-se num único plano de ação. E assim, o *habitus* torna-se, em Descartes, o meio termo entre o sujeito “nato” e as verdades científicas e morais. Como referi, mais à frente olharemos melhor para esta questão. Para já, nos próximos capítulos, analisaremos o papel do *habitus* nas *Regulae*, no *Discours* e nas *Meditationes*.

---

<sup>179</sup> Veja-se a quinta parte do próximo capítulo (4.5).

<sup>180</sup> *ibid.* 347.

<sup>181</sup> Descartes, 1987, 11 / AT X, 359.

<sup>182</sup> *ibid.* 13 / AT X, 361.

<sup>183</sup> “bom senso ou nesta Sabedoria universal (*bona mente sive de hac universali Sapientia*)” (*ibid.* 12 / AT X, 360).

<sup>184</sup> Veja-se, em Séneca, *De Vita Beata*, XII e *Epistulae morales ad Lucilium*, XLIV, 1; CXVII, 16.

<sup>185</sup> AT X, 191 (tradução nossa).

<sup>186</sup> Veja-se, sobre a *bona mens* em Descartes, Kambouchner, 2009, 193-208 e Gilson, 1987, 81-83.

#### 4. O HABITUS NAS *REGULAE AD DIRECTIONEM INGENII*

##### 4.1. Contexto do *habitus* nas *Regulae*: o *habitus* como meio termo entre o sujeito nato e o sujeito que consegue discernir a verdade

Sinteticamente, as *Regulae ad directionem ingenii* podem ser descritas como um tratado que visa dar ao sujeito o poder de “emitir juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe depara”<sup>187</sup>, como é anunciado, imediatamente, no título da Regra I. Este fim geral apenas será alcançado pelo sujeito que se comprometer a seguir uma via precisa e determinada, baseada numa ordem específica. Efetivamente, para alcançar a verdade, o sujeito, segundo Descartes, necessitará de levar a cabo um longo processo prático, de maneira que deverá pensar “apenas em aumentar a luz natural da razão, não para resolver esta ou aquela dificuldade de escola, mas para que, em cada circunstância da vida, o intelecto mostre à vontade o que deve escolher”<sup>188</sup>. Podemos, assim, afirmar que, segundo Descartes, o sujeito por si só, no seu estado “natural”, não consegue ter acesso à verdade – necessita do *habitus*. Com efeito, segundo o filósofo, “quase todos os quimistas, a maioria dos geômetras e um grande número de filósofos; não nego que tenham por vezes muita sorte nos seus caminhos errantes e encontrem alguma verdade; contudo, não estou de acordo que sejam mais competentes (*magis industrios*), mas apenas mais afortunados (*magis fortunatos*)”<sup>189</sup>. Desta forma, é construída uma distinção entre a competência (*industria*) e a fortuna (*fortuna*), e apesar de poder haver alguns que, na posse da última, possam ter acesso à verdade, estes, no entanto – que estão “dominados por uma curiosidade (*curiositate*) tão cega que, muitas vezes, enveredam o espírito por caminhos desconhecidos (*ignotas vias*)”<sup>190</sup> – apenas causam danos ao seu próprio espírito.<sup>191</sup> Assim, o acesso pleno e completo à verdade está limitado a quem tenha adquirido uma competência (*industria*).

Esta competência, ou habilidade, não deve ser entendida como “erudição” ou “cultura”, isto é, como um depósito de conhecimentos adquiridos através do estudo e da leitura, mas antes como um “saber fazer” ou como uma “perícia”<sup>192</sup>. Com efeito, a própria ciência consiste, não

---

<sup>187</sup> Descartes, 1987, 11 / AT X, 360.

<sup>188</sup> *ibid.* 13 / AT X, 361.

<sup>189</sup> *ibid.* 23 / AT X, 371.

<sup>190</sup> *ibid.* / AT X, 371.

<sup>191</sup> Cf. *ibid.* 23-24 / AT X, 371 e *ibid.* 59 / AT X, 405.

<sup>192</sup> Como notámos no último capítulo, o objetivo de Descartes passa por criar uma “aptidão” no sujeito, isto é, uma capacidade para saber fazer (cf. *ibid.* 54 / AT X, 402). Além disso, no título da Regra I é anunciado que o objetivo

num sistema teórico e abstrato, mas numa disposição teórica e prática que nos permite “resolver todo e qualquer problema”: “nunca nos tornaremos matemáticos, por exemplo, embora saibamos de cor todas as demonstrações feitas pelos outros, se com o espírito não formos capazes (*ingenio apti*) de resolver todo e qualquer problema (...). Com efeito, daríamos a impressão de termos aprendido não ciências, mas histórias”<sup>193</sup>. Existe, assim, uma clara distinção entre, por um lado, ciência, que consiste numa disposição ou num intelecto apto (*ingenio apti*), e, por outro lado, história, que consiste na aquisição dos conhecimentos<sup>194</sup>, distinção que Descartes irá aliás manter numa carta a Hogelande, onde descreverá a “história” como “aquilo que já foi descoberto e que se encontra contido nos livros” e a “ciência” como “a habilidade (*peritiam*) de resolver todas as questões e, além disso, de descobrir, por esforço próprio (*propria industria*), tudo o que o engenho humano (*humano ingenio*) pode alcançar nessa ciência”<sup>195</sup>. Assim, possuir uma ciência é sinónimo de ter uma habilidade ou perícia para resolver, por iniciativa própria, todos os problemas relacionados com essa ciência. Daqui podemos, em primeiro lugar, afirmar que o objetivo geral e final das *Regulae* é fornecer esta habilidade, de que Descartes fala na carta a Hogelande, de forma que o sujeito possa “emitir juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe depara”<sup>196</sup>; em segundo lugar, esta habilidade ou perícia corresponde a uma disposição ou *habitus* que o sujeito adquire – como veremos mais à frente, através de várias etapas – e que o deixa “disposto” a discernir e adquirir a verdade.

Em relação a este segundo ponto, podemos fazer uma distinção entre o *habitus* medieval e o *habitus* cartesiano. Como vimos, o *habitus* medieval corresponde à aquisição dos sistemas teóricos e abstratos de proposições e demonstrações relacionados com as ciências particulares. Por exemplo, o *habitus* científico tomista consiste na aquisição da razão formal (*ratio formalis*) de uma ciência particular, ou seja, ter ciência é ter acesso à razão formal da ciência. Ora, segundo Descartes, isto corresponderia a possuir “história”, como notámos mais acima, e não “ciência”. Desta forma, para Descartes, o *habitus* deixa de corresponder a sistemas de proposições ou, como seria o caso para Ockham e Suárez, proposições individuais pré-definidas (“história”), e passa a corresponder a uma habilidade ou competência – um “saber fazer”

---

da *Regulae* é dar ao sujeito a capacidade de poder “emitir juízos sólidos e verdadeiros” e não de “ter juízos sólidos e verdadeiros”.

<sup>193</sup> *ibid.* 19 / AT X, 367.

<sup>194</sup> Numa carta a Hogelande, Descartes afirmará que aquele que possui a ciência – em contraste com aquele que possui a história – é *αὐτάρκης* ou “auto-suficiente” (cf. AT XII, Supplément, 3).

<sup>195</sup> AT XII, Supplément, 2 (tradução nossa).

<sup>196</sup> Descartes, 1987, 11 / AT X, 360.

(“ciência”).<sup>197</sup> Podemos assim concluir este ponto afirmando que, se o *habitus* medieval era essencialmente teórico e passivo, o *habitus* cartesiano é, por outro lado, prático e produtivo.

Se Descartes discorda dos medievais em relação a este ponto, concorda, no entanto, na forma como o *habitus* deve ser alcançado. Como vimos, para os medievais, bem como para Aristóteles, o *habitus* é alcançado através de práticas e de exercícios específicos.<sup>198</sup> Também para Descartes, o *habitus* (correspondente à aptidão ou habilidade para resolver todos os problemas) deverá ser atualizado no sujeito através de etapas, todas elas marcadas pela prática de certos exercícios. Nas próximas três partes deste capítulo especificaremos e analisaremos melhor estas etapas. Para já, basta apenas compreender que Descartes relaciona ao processo de habituação (isto é, ao processo através do qual adquirimos o *habitus*) variados verbos que conotam uma operação prática do sujeito em relação a si mesmo, como “exercitar (*exerceo*)”<sup>199</sup> e “cultivar (*excolo*)”<sup>200</sup>. Vários anos depois da composição das *Regras*, Descartes ainda salienta esta importância da atividade prática no desenvolvimento do *habitus*, quando ao explicar a Burman, uma passagem do *Discurso* acerca da necessidade do *habitus* para discernir a verdade, escreve o seguinte:

Esta perícia (*usus*) não pode ser obtida através da matemática como é normalmente ensinada; pois esta consiste unicamente na história ou explicação dos termos, e coisas semelhantes, os quais podem todos ser aprendidos facilmente através da memorização. Tudo isto cultiva (*excolunt*) a memória, mas não o intelecto (*ingenium*). Este, para que possa ser cultivado (*excoli*) necessita do conhecimento matemático, que não deve ser adquirido através de livros, mas através da prática e da perícia (*usu et arte*).<sup>201</sup>

Consequentemente, a prática, e não a memorização, torna-se no meio, por excelência, através do qual o sujeito consegue atingir o *habitus*. Nas próximas três partes deste capítulo irei analisar a forma como este processo funciona na prática nas *Regulae*. Para já, no restante desta primeira parte, irei analisar melhor a ideia de que, segundo Descartes, só através da aquisição da disposição (*habitus*) é que o sujeito consegue discernir a verdade, e fá-lo-ei através da distinção que Descartes estabelece entre proposições simples (*propositiones simplices*) e questões (*quaestiones*).<sup>202</sup>

---

<sup>197</sup> Cf. Dika, 2023, 59-60.

<sup>198</sup> Veja-se, por exemplo, no caso de Tomás de Aquino, *S.T. Ia-IIae* q. 51 a. 2.

<sup>199</sup> Cf. Descartes, 1987, 57 / AT X, 403.

<sup>200</sup> Cf. *ibid.* 53 / AT X, 400).

<sup>201</sup> AT V, 176 (tradução nossa).

<sup>202</sup> “dividimos tudo o que se pode conhecer em proposições simples (*propositiones simplices*) e em questões (*quaestiones*)” (Descartes, 1987, 81 / AT X, 428).

Para Descartes, as proposições simples, de que tratam as primeiras 12 Regras das *Regulae*, referem-se àquelas “proposições [que] devem ocorrer espontaneamente e não podem ser objeto de investigação (*quaeri*)”<sup>203</sup>. Assim, estas proposições são, por um lado, apreendidas pelas operações naturais do intelecto, nomeadamente, a intuição e a dedução, visto ocorrerem espontaneamente, isto é, ocorrerem de forma imediata ao intelecto sem que este tenha de levar a cabo qualquer aprimoramento de si mesmo; por outro lado, “não podem ser objeto de investigação (*quaeri*)”, isto é, estão excluídas do horizonte que encerra a verdade e a falsidade. As questões, por outro lado, que Descartes divide em dois tipos<sup>204</sup> e que compreendem, respetivamente, as Regras 12-24 e as nunca concluídas Regras 24-36, são definidas como “tudo aquilo em que se encontra o verdadeiro ou o falso”<sup>205</sup>. Assim, é nas questões onde se encontra a veracidade e a falsidade e, assim, só através destas é que poderemos alcançar ciência. Se voltarmos agora às proposições simples, que, como vimos, não produzem ciência e dependem das operações naturais do intelecto (intuição e dedução), percebemos que estas apenas servem para preparar “a nossa força de conhecimentos para captar por intuição quaisquer objetos mais distintamente e os perscrutar com maior sagacidade (*vim cognoscendi praeparant ad objecta quaevis distinctus intuenda et sagacius perscrutanda*)”<sup>206</sup>. Assim, as proposições simples apenas têm como propósito a preparação ou cultura do intelecto, de forma que este consiga produzir ciência. Desta forma, podemos observar que o intelecto nato, através das suas operações “imediatas”, apenas consegue ter acesso às proposições simples, que não produzem ciência, mas preparam ou “dispõem” o intelecto para produzir ciência através das questões. Daqui que o intelecto se tenha de cultivar a si mesmo – através das proposições simples – e produzir um *habitus* para conseguir resolver os problemas, isto é, adquirir ciência. Consequentemente, podemos afirmar que, entre o homem e a verdade, existe necessariamente a disposição.

Veremos, de seguida, como procura Descartes desenvolver esta disposição ou *habitus* nas *Regulae*, por meio de duas etapas<sup>207</sup>: em primeiro lugar, através da extensão e do

---

<sup>203</sup> *ibid.* / AT X, 428.

<sup>204</sup> Descartes distingue entre as questões que são perfeitamente compreendidas (*intelliguntur perfecte*) (cf. *ibid.* 82 / AT X, 429), e as questões que são imperfeitamente compreendidas (*non perfecte intelliguntur*).

<sup>205</sup> *ibid.* 85 / AT X, 432.

<sup>206</sup> *ibid.* 81 / AT X, 428.

<sup>207</sup> Nas *Regulae* devem ser compreendidas quatro etapas – duas teóricas, (i) e (iv), e duas práticas, (ii) e (iii) – através das quais o sujeito consegue atingir o *habitus* final, isto é, a sabedoria universal, nomeadamente: (i) a unificação das ciências sob a *Sapientia universalis* ou sob o *habitus*, que analisamos no último capítulo; (ii) o desenvolvimento das virtudes intelectuais, que analisaremos de seguida; (iii) a postulação da *mathesis universalis* como ponto de partida para as ciências mais desenvolvidas, isto é, como ciência propedêutica, que analisaremos depois das virtudes intelectuais; (iv) finalmente, a pergunta que, segundo Descartes, deveria ser feita “uma vez na vida por todos os que se esforçam seriamente por alcançar a sabedoria (*bona mentem*)” (*ibid.* 48 / AT X, 395), isto

desenvolvimento das operações naturais (intuição e dedução), e da obtenção das virtudes intelectuais: a *perspicacitas*, a *sagacitas* e a *capacitas*; em segundo lugar, através do uso que Descartes dá à *mathesis universalis* como ciência propedêutica.

#### 4.2. As operações que visam o *habitus*: breve análise da intuição e da dedução

Descartes nomeia duas operações intelectuais através das quais conseguimos alcançar o conhecimento, nomeadamente, a intuição (*intuitus*) e a dedução (*deductio*)<sup>208</sup>: “No que respeita aos objetos considerados, há que procurar não o que os outros pensaram ou o que nós próprios suspeitamos, mas aquilo de que podemos ter uma intuição clara e evidente (*clare et evidenter possimus intueri*) ou que podemos deduzir com certeza (*certo deducere*); de nenhum outro modo se adquire a ciência”<sup>209</sup>. Assim, o sujeito deve, se quer adquirir a ciência<sup>210</sup>, procurar “não o que os outros pensaram”, nem “o que nós próprios suspeitamos”, mas apenas aquilo que intuir ou deduzir com clareza e evidência ou com certeza. Desta forma, Descartes elimina tanto a história<sup>211</sup> como a suspeita ou opinião<sup>212</sup> do horizonte científico. Principiando pela intuição<sup>213</sup>, Descartes define esta operação nos seguintes termos:

---

é, os limites do entendimento. Não analisamos aqui esta última etapa por corresponder, em primeiro lugar, a uma parte considerável das *Regulae*, o que exigiria uma análise igualmente considerável da nossa parte e ocuparia demasiado espaço numa dissertação já espacialmente limitada, em segundo lugar, a um empreendimento de semblante puramente teórico e epistémico e, nesta dissertação, estamos a tentar evidenciar, sobretudo, o aspeto mais prático e concreto do *habitus* ou do seu desenvolvimento.

<sup>208</sup> Vários comentadores (cf. Beck, 1952, 162 e Dika, 2023, 79) nomeiam como operação natural do intelecto – além da intuição e da dedução – a enumeração (*enumeratio*), introduzida por Descartes na Regra VII. No entanto, Descartes apenas menciona a intuição e a dedução como “atos do nosso entendimento” (Descartes, 1987, 20 / AT X, 368) ou como “as duas operações do nosso entendimento” (*ibid.* 53 / AT X, 400), que dizem respeito à “dupla via que nos leva ao conhecimento das coisas” (*ibid.* 16 / AT X, 365) ou “que nenhuma ciência se pode adquirir a não ser pela intuição intelectual ou pela dedução” (*ibid.* 24 / AT X, 372). A enumeração – ou os vários tipos de enumeração (cf. Dika, 2023, 93-109) – parece assim assumir um papel secundário a estas duas operações ao longo das *Regras*.

<sup>209</sup> Descartes, 1987, 18 / AT X, 366. Veja-se, também, *ibid.* 20 / AT X, 368.

<sup>210</sup> Neste ponto devemos ter em consideração aquilo que dissemos na última parte, nomeadamente, o facto de a intuição e a dedução *em si* não conseguirem atingir a certeza. Assim, a intuição e a dedução devem ser vistas como as portas através das quais o sujeito não *consegue*, mas *conseguirá*, aquando do seu aperfeiçoamento, discernir a ciência.

<sup>211</sup> Cf. *ibid.* 19 / AT X, 367.

<sup>212</sup> Cf. *ibid.* / AT X, 367.

<sup>213</sup> A primeira dificuldade referente a esta operação é a sua tradução. Efetivamente, “intuição” não é o melhor termo para traduzir e transcrever o substantivo “*intuitus*”, visto que, como escreve Beck (em relação ao termo inglês “*intuition*”, mas que se aplica de igual forma ao termo português “intuição”): “Pelo menos na fraseologia e na psicologia populares, passou [o termo “intuição”] a significar um poder mental misterioso e raro que não é dado a todos os homens, embora se diga frequentemente que as mulheres têm um privilégio especial nesta matéria, um poder mental que é descrito como capaz de penetrar e apreender as realidades de uma maneira diferente e superior aos poderes comuns de compreensão” (Beck, 1952, 49, tradução nossa). Devemos ter, no entanto, em consideração que o *intuitus* cartesiano não significa um poder “aristocrático” que apenas é dado a alguns, mas uma operação natural pertencente a todos os seres humanos de igual forma. Optamos, contudo, por usar a tradução “intuição” por ser usada de forma praticamente universal como a tradução para o termo latino “*intuitus*”.

Por intuição (*intuitum*) entendo, não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos (*fluctuantem sensuum fidem*) ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas (*male componentes imaginationis iudicium fallax*), mas o conceito da mente pura e atenta (*mentis purae et attentae*) tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito da mente pura e atenta (*mentis purae et attentae*), sem dúvida possível, que nasce apenas da luz da razão (*rationis luce*).<sup>214</sup>

Assim, a definição de intuição nasce primeiramente através daquilo que não é ou através daquilo a que não corresponde. Efetivamente, apesar de Descartes, mais à frente nas *Regulae*, disponibilizar um espaço, ainda que secundário e meramente auxiliar, para as sensações e a imaginação na aquisição do conhecimento<sup>215</sup>, estas devem ser completamente excluídas da intuição, visto ser “em todos estes pontos que, efetivamente, estamos sujeitos ao erro”<sup>216</sup>. Assim, os sentidos e a imaginação, por serem as operações através das quais estamos sujeitos ao erro, são banidos do uso da intuição, que deve apenas ter acesso ao claro e evidente.

Excluídos tanto os sentidos como a imaginação, a intuição é definida como “o conceito da mente pura e atenta (*mentis purae et attentae*)”. Primeiramente, é “pura” por ser apenas intelectual e estar desprovida das operações que causam erro (isto é, como vimos, os sentidos e a imaginação).<sup>217</sup> Além disso, também é definida como “atenta”. Assim, o sujeito, aquando do ato intuitivo, deve levar a cabo um esforço psicológico que se baseará em empregar toda a sua concentração na intuição da proposição simples. Efetivamente, a atenção é tão importante como propriedade psicológica, que Descartes dedica uma parte considerável das *Regulae* tanto a sublinhar a sua importância<sup>218</sup>, quanto a mostrar formas de a manter e aumentar<sup>219</sup>. Esta característica da intuição (atenção) fornece a esta operação um carácter puramente psicológico, isto é, a intuição ou, mais especificamente, o ato intuitivo, depende unicamente do sujeito e do seu esforço próprio, e não está vinculado a qualquer aspeto externo ao próprio sujeito. Desta

---

<sup>214</sup> Descartes, 1987, 20 / AT X, 368.

<sup>215</sup> Como escreve na Regra XII: “Só o entendimento é capaz de ver a verdade; deve, no entanto, ser ajudado pela imaginação, pelos sentidos e pela memória, para nada omitirmos de quanto se oferece à nossa indústria” (*ibid.* 65-66 / AT X, 411). Além disso, os sentidos aparecem como essenciais no decorrer da investigação matemática: “É também útil quase sempre traçar estas figuras [figuras que representam a grandeza e a pluralidade] e apresentá-las aos sentidos externos, para que seja mais fácil, por este meio, conservar atento o nosso pensamento” (*ibid.* 104 / AT X, 453).

<sup>216</sup> *ibid.* 76 / AT X, 423.

<sup>217</sup> Como escreve Beck: “Já vimos o que se entende por “pureza” da mente. Ela exclui o uso dos poderes da mente que são essencialmente dependentes das funções corporais: isto é, exclui o uso da percepção sensorial, da imaginação e da memória” (Beck, 1952, 56, tradução nossa).

<sup>218</sup> Cf. Descartes, 1987, 38 / AT X, 387.

<sup>219</sup> Cf. *ibid.* 60 / AT X, 406.

forma, contra Dika, que afirma a dependência da intuição dos objetos que percebe<sup>220</sup>, o ato intuitivo está unicamente subordinado ao empenho subjetivo. Com efeito, Descartes está de tal forma interessado em propriedades subjetivas (no caso da intuição, a pureza e a atenção), que nos *Princípios da Filosofia* definirá o “conhecimento claro” como o conhecimento que é percebido por um “espírito atento (*menti attendenti*)”<sup>221</sup>.

Descartes define a dedução (*deductio*) como “um movimento contínuo e ininterrupto do pensamento, que intui nitidamente cada coisa em particular (*continuum et nullibi interreptum cogitationes motum singula perspicue intuentis*)”<sup>222</sup>. Daqui podemos retirar duas características essenciais. Primeiramente, a dedução depende de um “movimento contínuo e ininterrupto”, tal como escreverá na Regra XI: “A dedução (*deductio*) (...) não parece que se realize toda ao mesmo tempo, mas implica um certo movimento do nosso espírito que infere uma coisa de outra”<sup>223</sup>. Assim, contra a intuição que intui “num só e mesmo olhar” – isto é, que assenta num único ato – a dedução, visto tratar de uma cadeia de objetos, e não de um único objeto, assenta necessariamente no movimento do espírito. Desta forma, enquanto uma das características essenciais da intuição é o facto de a proposição ser “compreendida toda ao mesmo tempo e não sucessivamente”<sup>224</sup>, ou seja, enquanto que a intuição está diretamente relacionada à presença, a dedução, por outro lado, engloba em si a relação presença-ausência. A outra característica fundamental é o facto de incluir em si a própria intuição, visto consistir num “movimento contínuo e ininterrupto do pensamento, que *intui* nitidamente cada coisa em particular”, isto é, a dedução aparenta ser uma série de várias intuições que se dão de forma contínua e duradoura. Na verdade, a dedução incorpora em si a intuição de forma dupla, visto não serem apenas os objetos da série intuídos, mas as próprias relações entre estes.<sup>225</sup> Através desta relação entre a dedução e a intuição, podemos afirmar, com Beck, que a dedução corresponde a um “processo pelo qual o *intuitus* se estende a si próprio”<sup>226</sup>.

Por fim, no que toca à diferenciação entre a intuição e a dedução, Descartes afirma o seguinte: “Distinguimos, portanto, aqui, a intuição intelectual da dedução certa pelo fato de que, nesta, se concebe uma espécie de movimento ou sucessão e na outra, não; além disso, para

---

<sup>220</sup> Cf. Dika, 2023, 83.

<sup>221</sup> Cf. Descartes, 2006, 43 / AT VIII, 22.

<sup>222</sup> Descartes, 1987, 21 / AT X, 369-370.

<sup>223</sup> *ibid.* 62 / AT X, 407.

<sup>224</sup> *ibid.* / AT X, 407.

<sup>225</sup> Nas palavras de Dika: “A dedução é uma operação mais complexa, uma vez que é composta por uma série de intuições. A dedução é necessária sempre que a solução de um problema exige a combinação de muitas naturezas simples, cujas relações entre si devem, no entanto, ser intuídas” (Dika, 2023, 88, tradução nossa).

<sup>226</sup> Beck, 1952, 113 (tradução nossa).

a dedução não é necessário, como para a intuição, uma evidência atual, mas é antes à memória que, de certo modo, vai buscar a sua certeza”<sup>227</sup>. Assim, a dedução não é distinguida da intuição apenas pelo facto de necessitar de “uma espécie de movimento ou sucessão”, mas também pelo facto de estar dependente da memória – distinções estas que estão necessariamente relacionadas, visto que é pelo facto de a dedução estar limitada ao movimento que depende necessariamente da memória. Apesar de a memória ocupar um lugar ambíguo nas *Regras*<sup>228</sup>, como veremos, um dos acontecimentos essenciais que se dá na evolução das operações naturais para as virtudes intelectuais é uma tentativa de diminuir – ou até remover – o papel da memória.

A intuição e a dedução correspondem, portanto, às operações naturais que o sujeito deve empregar para atingir a ciência, no entanto, como vimos no final da última parte, estas operações, por si, não chegam para alcançar a ciência ou para “emitir juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe depara”, mas apenas conseguem apreender as proposições simples. A ciência, por outro lado, como vimos, necessita do *habitus* e a primeira etapa no alcance deste é a aquisição, através de um processo prático, das virtudes intelectuais<sup>229</sup>, que Descartes discute nas Regras IX, X e XI.

### 4.3. As virtudes intelectuais

Descartes, no início da Regra IX, escreve o seguinte:

Depois de termos exposto as duas operações do nosso entendimento, a intuição e a dedução (*intuitu et deductione*), que são as únicas de que nos devemos servir para aprender as ciências, como dissemos, vamos agora explicar, nesta Proposição e na seguinte, como nos podemos tornar mais aptos (*aptiores*) para fazer estas operações e cultivar (*excolere*), ao mesmo tempo, as duas principais faculdades do nosso espírito, a saber, a perspicácia (*perspicacitatem*), vendo distintamente por intuição cada coisa em particular, e a sagacidade (*sagacitatem*), deduzindo-as com arte umas das outras.<sup>230</sup>

---

<sup>227</sup> Descartes, 1987, 21 / AT X, 370.

<sup>228</sup> A memória possui uma certa ambiguidade no decorrer das *Regulae*, visto que o autor tanto afirma que esta deve ser “despertada e fortificada” (*ibid.* 62-63 / AT X, 408), como afirma que é necessário “deixar quase nenhum papel à memória” (*ibid.* 47 / AT X, 388). Como veremos, no entanto, esta ambiguidade é apenas aparente, e o objetivo último de Descartes é, efetivamente, reduzir – ou até eliminar – o uso da memória.

<sup>229</sup> Sigo, nesta identificação da perspicácia e da sagacidade – e, como veremos, da capacidade – como virtudes intelectuais, Jean-Marie Beyssade e Denis Kambouchner (cf. Descartes, 2016, 698, nt. 182). Veja-se ainda AT IV, 295 e AT XI, 453.

<sup>230</sup> Descartes, 1987, 53 / AT X, 400.

Desta forma, o objetivo de Descartes é tornar-nos mais aptos (*aptiores*) através do cultivo das “duas principais faculdades do nosso espírito”: a perspicácia (*perspicacitas*) e a sagacidade (*sagacitas*), ou seja, através do aprimoramento das duas operações do entendimento: intuição torna-se em perspicácia; dedução em sagacidade.

Começando pela perspicácia, Descartes afirma que: “É preciso dirigir toda a acuidade do espírito (*ingenii aciem*) para as coisas menos importantes e mais fáceis e nelas nos determos tempo suficiente até nos habituarmos (*assuescamus*) a ver a verdade por intuição de uma maneira distinta e clara (*veritatem distincte et perspicue intueri*)”<sup>231</sup>. Desta citação podemos retirar três elementos fundamentais. Em primeiro lugar, é salientada a necessidade de se canalizar o olhar do espírito para as coisas mais simples. Com efeito, Descartes sublinha várias vezes ao longo das *Regras* esta necessidade de se principiar pelas coisas mais fáceis ou mais simples<sup>232</sup>, evidenciando, aliás, a importância da Aritmética e da Geometria pelo facto de serem: “as mais fáceis e claras (*faciles et perspicuae*) de todas”<sup>233</sup>. Por conseguinte, é dada uma importância considerável por Descartes ao “fácil”. Em segundo lugar, devemos-nos deter nestas coisas fáceis e pouco importantes “tempo suficiente até nos habituarmos”, isto é, o sujeito deve procurar adquirir – através de um processo de habituação – o *habitus*. Este segundo ponto concorda com aquilo que tem vindo a ser dito, nomeadamente, com o facto de o sujeito necessitar de alcançar uma disposição ou *habitus*. Em terceiro lugar, é anunciado o fim desta habituação, a saber: “ver a verdade por intuição de uma maneira distinta e clara”, isto é, a disposição correspondente à perspicácia.

Em síntese, a perspicácia desenvolve-se através de três etapas ou processos fundamentais, nomeadamente: o primeiro ato de dirigir o olhar para as coisas mais simples ou fáceis; o processo, em si, prático e ativo de habituação; finalmente, a aquisição da disposição correspondente à perspicácia. Descartes desenvolve uma analogia positiva<sup>234</sup> para exemplificar este processo de habituação, ao comentar que “os artesãos que se ocupam de obras minuciosas e que se habituaram (*consueverunt*) a dirigir atentamente a penetração do seu olhar para cada ponto em particular, adquirem, com o uso, a capacidade de distinguir perfeitamente as coisas mais ínfimas e subtis”<sup>235</sup>. Os artesões – que neste caso surgem como o *exemplum* – adquirem uma capacidade através da habituação de centrarem a sua concentração na particularidade e

---

<sup>231</sup> *ibid.* / AT X, 400.

<sup>232</sup> Veja-se em particular a Regra VI (*ibid.* 36 / AT X, 384).

<sup>233</sup> *ibid.* 17 / AT X, 365.

<sup>234</sup> O autor também usa uma analogia negativa, onde compara a perspicácia com os olhos (cf. *ibid.* 53-54 / AT X, 401-402).

<sup>235</sup> *ibid.* 54 / AT X, 401.

singularidade e “assim também, os que nunca dissipam o seu pensamento em vários objetos ao mesmo tempo, mas o ocupam continuamente na consideração do que há de mais simples e de mais fácil, tornam-se perspicazes (*perspicaces*)”<sup>236</sup>. É assim salientada novamente a importância do “mais simples e mais fácil”<sup>237</sup> na aquisição da perspicácia que, na verdade, segundo o autor, suplanta um defeito ou vício (*vitium*) pertencente ao sujeito, nomeadamente, o facto de “considerar mais belo o que é difícil”<sup>238</sup>, ou seja, o sujeito deve transformar – ou até erradicar – o seu “vício natural”.

Em síntese, podemos afirmar que o sujeito, através da observação de elementos simples e fáceis, consegue aprimorar a sua operação natural ou, neste caso, a intuição, até desenvolver a disposição de “ver a verdade por intuição de uma maneira distinta e clara”, ou seja, a perspicácia. Contudo, como foi observado, para o autor existe “uma dupla via que nos leva ao conhecimento das coisas”<sup>239</sup>. Resta-nos assim analisar a segunda via, ou a extensão da dedução – a sagacidade (*sagacitas*).

Descartes afirma acerca da sagacidade que: “Para que o espírito se tome sagaz (*sagax*), deve exercitar-se (*exerceri*) em procurar o que já por outros foi encontrado, e em percorrer metodicamente todas as artes ou ofícios dos homens, ainda os menos importantes, mas sobretudo os que manifestam ou supõem ordem”<sup>240</sup>. Nesta citação, destacam-se os dois elementos-chave para entender a sagacidade. Em primeiro lugar, a sagacidade requer que o sujeito leve a cabo um processo exercitador. Desta forma, tal como a perspicácia requer um processo de habituação, a sagacidade requer um processo de exercitamento, processos estes que correspondem a uma ação transformativa do sujeito em relação a si mesmo. Efetivamente, apesar de Descartes falar numa “sagacidade natural (*ingenitam...sagacitatem*)”<sup>241</sup>, reconhece também que “os espíritos de todos não têm uma tão grande inclinação natural para procurar minuciosamente as coisas pelas suas próprias forças (*marite*)”<sup>242</sup> e, assim, prescreve a necessidade deste exercício ou cultivo. O autor menciona uma condição chave que esta ação de exercitar deve satisfazer, nomeadamente, “que não vamos buscar a descoberta aos outros, mas

---

<sup>236</sup> *ibid.* / AT X, 401.

<sup>237</sup> Descartes voltará a salientar este ponto mais à frente: “É preciso, pois, que todos se habituem (*assuescant*) a abarcar pelo pensamento tão poucas coisas ao mesmo tempo e coisas tão simples que nunca julguem saber algo, que não o vejam também por intuição tão distintamente como aquilo que de tudo mais distintamente conhecem” (*ibid.* / AT X, 401-402).

<sup>238</sup> *ibid.* / AT X, 401.

<sup>239</sup> *ibid.* 16 / AT X, 365.

<sup>240</sup> *ibid.* 57 / AT X, 403 (tradução modificada).

<sup>241</sup> *ibid.* / AT X, 403.

<sup>242</sup> *ibid.* 58 / AT X, 404.

a tiremos de nós próprios”<sup>243</sup>. Como notámos, o *habitus* cartesiano deve consistir numa aptidão ou numa habilidade, num “saber-como”. Desta forma, o sujeito deve adquirir, não apenas um “saber-porquê” de cariz completamente teórico, mas um “saber-fazer” de cariz prático, daí que não vá “buscar a descoberta aos outros”, mas a procure retirar de si mesmo e do seu esforço subjetivo.

O segundo elemento fundamental corresponde ao facto de o sujeito se dever exercitar, por um lado, através daquilo que já “foi encontrado”, por outro lado, em “todas as artes ou ofícios dos homens, ainda os menos importantes”. Se o *exemplum* por excelência da perspicácia era o trabalho dos artesões, os *exempla* da sagacidade serão aqueles que correspondem às “artes menos importantes e mais simples”, nomeadamente “as dos artesãos que tecem telas e tapeçarias, as das mulheres que bordam à agulha ou entremeiam os fios de um tecido de cambiantes infinitamente variados; do mesmo modo, todos os jogos numéricos e tudo o que se relaciona com a Aritmética, e exercícios semelhantes”<sup>244</sup>. Assim, aquele que se quiser tornar sagaz (*sagax*) deverá observar o *modus operandi* destas artes e dedicar-se a “jogos numéricos”<sup>245</sup>. Com efeito, Descartes salienta “como todas estas coisas cultivam o espírito (*ingenia exerçant*)”<sup>246</sup>; por conseguinte, a importância destas artes mecânicas e dos jogos numéricos está no facto de “cultivarem o espírito” – de tornarem o espírito mais apto e hábil. Poderá parecer surpreendente que Descartes recomende os “jogos numéricos” ou a matemática recreativa – isto é, jogos infantis e modestos – como elementos que o sujeito deve praticar para se tornar sagaz. No entanto, como escrevem Beyssade e Kambouchner, “[o]s jogos matemáticos do renascimento e do início da era clássica tinham uma ligação clara com a matemática pura e a matemática aplicada”<sup>247</sup> e, como escreve Clarisse Budnik, “[e]stas atividades recreativas permitiram definir o prazer intelectual não só como superior aos prazeres dos sentidos e da carne, mais acessíveis e apreciados, mas também como conforme à moral cristã e à imagem social de uma elite aristocrática, modelo da sociedade, que devia domar as suas paixões e inclinações para cultivar as suas faculdades mentais”<sup>248</sup>. Desta forma, os “jogos numéricos” desempenham um papel importante e cultivador no contexto social e científico de Descartes, justificando assim a sua menção por parte do autor.

---

<sup>243</sup> *ibid.* 58 / AT X, 404.

<sup>244</sup> *ibid.* / AT X, 404.

<sup>245</sup> Sobre os jogos numéricos e estas artes aqui mencionadas por Descartes, veja-se Dika, 2023, 113-116.

<sup>246</sup> Descartes, 1987, 58 / AT X, 404.

<sup>247</sup> Descartes, 2016, 699, nt. 196 (tradução nossa).

<sup>248</sup> Budnik, 2018, 67 (tradução nossa). A autora escreve também que: “Este exercício altamente formativo desenvolve as capacidades analíticas e a sagacidade dos jovens, transformando-os em adultos capazes de lidar com o inesperado numa situação em que os riscos podem ser cruciais” (*ibid.* 63, tradução nossa).

Estes dois pontos aqui analisados referentes à sagacidade são resumidos por Descartes quando este escreve que é “no que há de mais fácil que devemos primeiramente exercitar-nos (*exerceamur*), mas com método, a fim de que, por vias abertas e conhecidas, nos acostumemos (*assuescamus*), como quem brinca, a penetrar sempre até à íntima verdade das coisas”<sup>249</sup>. Deste modo, é através do exercício “no que há de mais fácil” que o sujeito consegue transfigurar a sua operação natural (dedução) e acostumar-se até atingir a disposição da sagacidade.

Analisadas assim as duas virtudes intelectuais, que emanam das duas operações naturais do intelecto, e que o sujeito deve cultivar em si mesmo para conseguir discernir a ciência, resta-nos indicar a terceira virtude intelectual, ou a “capacidade” (*capacitas*), que segundo Descartes nasce de uma junção ou união da perspicácia e da sagacidade. Descartes afirma acerca da *capacitas*:

Depois da intuição de algumas proposições simples, se delas tirarmos outra conclusão, convém percorrer as mesmas com o pensamento num movimento contínuo e em nenhum lado interrompido, refletir nas suas relações mútuas, e conceber distintamente várias coisas ao mesmo tempo, tanto quanto se puder; efetivamente, é assim que o nosso conhecimento se torna muito mais certo e se aumenta a capacidade do espírito (*maxime augetur ingenii capacitas*).<sup>250</sup>

Devemos, em primeiro lugar, questionar em que consiste esta nova “capacidade do espírito”. Com efeito, Descartes afirma que esta Regra “explica de que maneira as duas operações se completam e aperfeiçoam mutuamente (*se mutuo juvent et perficiant*)”<sup>251</sup>. Assim, a “capacidade do espírito” aparenta emanar de uma junção das duas operações anteriormente discutidas, junção esta que não consiste numa reunião neutra ou inócua, mas antes numa união em que “se completam e aperfeiçoam mutuamente”. Assim, a capacidade do espírito consiste, simultaneamente, numa união das duas operações e numa ampliação dos seus poderes individuais. Efetivamente, o autor afirma que existe uma unidade das operações até “ao ponto de parecerem fundir-se conjuntamente numa só, graças a um movimento do pensamento que considera atentamente por intuição cada objeto em particular, ao mesmo tempo que vai passando aos outros”<sup>252</sup>. Desta forma, através da reunião da sagacidade – ou da cultura da dedução – e da perspicácia – ou da cultura da intuição – o sujeito consegue “ver toda a coisa ao

---

<sup>249</sup> Descartes, 1987, 59 / AT X, 405.

<sup>250</sup> *ibid.* 61 / AT X, 407.

<sup>251</sup> *ibid.* 62 / AT X, 408.

<sup>252</sup> *ibid.* / AT X, 408.

mesmo tempo por intuição (*simul videar inueri*)<sup>253</sup>. A *capacitas* dá, portanto, ao sujeito – através da junção da sagacidade e da perspicácia – a habilidade de ver vários elementos ao mesmo tempo através da passagem rápida e ininterrupta pelos vários elementos de uma série, isto é, a *capacitas* pode ser entendida como um “tornar presente” que erradica a ausência própria e essencial ao movimento da dedução.

Desta forma, a nova *capacitas* parece aprimorar uma incapacidade própria ao espírito humano. Com efeito, Descartes escreve na Regra IX que “quem quiser observar muitos objetos ao mesmo tempo com um só olhar, não vê distintamente nenhum deles”<sup>254</sup>. Surge, portanto, a limitação humana de não conseguir captar vários objetos simultaneamente com um único olhar, visto que dessa maneira, não é capaz de distinguir claramente nenhum deles. Também numa carta a Burman, apesar de afirmar ser falso que “a mente só possa conceber uma única coisa de cada vez”, indica, no entanto, a limitação desta devido a não poder “conceber muitas coisas ao mesmo tempo”<sup>255</sup>. Assim, a incapacidade natural do intelecto de apenas conseguir ter acesso a um número limitado de coisas ao mesmo tempo transforma-se na capacidade ou no poder<sup>256</sup> de apreender vários elementos ao mesmo tempo, razão pela qual “[n]ão há ninguém que não veja como é que por este meio se corrige a lentidão do espírito e aumenta a sua capacidade (*amplificari capacitatem*)”<sup>257</sup>.

A nova *capacitas* do sujeito tem vários efeitos. O primeiro e o mais óbvio é, devido “aos seus esquecimentos e fraquezas (...) deixar nenhum papel à memória”<sup>258</sup>. As “fraquezas” da memória são exemplificadas pelo autor quando este escreve que a dedução “faz-se por vezes por um encadeamento tão longo de consequências que, após termos alcançado estas verdades, não é fácil lembrar-nos de todo o caminho que até aí nos levou”<sup>259</sup>. Assim, esta faculdade (memória) representa a nossa inabilidade de discernir a série de elementos na sua totalidade após termos alcançado as suas consequências. Deste modo, segundo Descartes, esta “deve ser despertada e fortificada (*revocari debet et firmari*)”<sup>260</sup>, o que quer dizer, na verdade, que esta deve ser substituída ou erradicada, visto que segundo o pensador, a memória deve transformar-

---

<sup>253</sup> *ibid.* / AT X, 409.

<sup>254</sup> *ibid.* 53-54 / AT X, 400-401.

<sup>255</sup> AT V, 148 (tradução nossa).

<sup>256</sup> Efetivamente, Marion, num estudo histórico, semântico e sintático que fez acerca da palavra *capacitas/capax* refere que a “capacidade constitui, já não uma ‘recetividade passiva’, mas uma posse, um poder fundamentalmente ativo” (Marion, 1975, 275, tradução nossa).

<sup>257</sup> Descartes, 1987, 63 / AT X, 409.

<sup>258</sup> *ibid.* / AT X, 409.

<sup>259</sup> *ibid.* 39 / AT X, 387.

<sup>260</sup> *ibid.* 62-63 / AT X, 408.

se em “um movimento contínuo e repetido do pensamento”<sup>261</sup>, ou seja, o melhoramento da memória equivale à substituição ou transfiguração desta<sup>262</sup>. Como escreve Beck, em relação a este ponto: “Descartes está a tentar eliminar, tanto quanto possível, do processo dedutivo qualquer dependência da memória”<sup>263</sup>. Em conclusão, “ao ajudar a memória, corrige-se também a lentidão do espírito e aumenta-se de certo modo a sua capacidade (*dum memoriae subvenitur; ingenii etiam tarditas emendatur; ejusque capacitas quadem ratione extenditur*)”<sup>264</sup>.

Para além de erradicar a memória, a *capacitas* também possui duas vantagens: em primeiro lugar, podemos conhecer “a conclusão, que nos ocupa, de uma maneira mais certa”; em segundo lugar, “torna o nosso espírito mais apto (*aptius*) para outras descobertas”<sup>265</sup>. Em relação ao primeiro ponto, como vimos, com a supressão do papel da memória, o sujeito consegue, de uma só vez, apreender todos os elos de uma série e as suas relações, isto é, consegue tornar toda a série presente ao espírito.

No que toca ao segundo ponto, a nova capacidade do sujeito tem um efeito transformador ou cultivador no próprio espírito e na sua aptidão. Assim, a disposição (*habitus*) criada no sujeito através da aquisição da *capacitas* torna-o mais apto para aquilo que é o fim geral das *Regras*, nomeadamente “emitir juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe depara”<sup>266</sup>. Com efeito, Descartes escreve em relação a esta virtude intelectual o seguinte: “Quem se habituou (*consuevit*) a fazer estas reflexões e outras semelhantes reconhece imediatamente, sempre que examina uma nova questão, o que é que nela gera a dificuldade e qual é de entre todos o meio mais simples para a resolver: *é o que constitui a maior ajuda para conhecer a verdade*”<sup>267</sup>. Podemos retirar duas conclusões importantes em relação a este ponto. Por um lado, esta capacidade intelectual do sujeito – adquirida, como vimos, através de um processo prático de habituação – serve como um primeiro passo (torna “o nosso espírito mais apto (*aptius*)”) para a disposição final; assim, é a raiz do *habitus*. Por outro lado, podemos, neste ponto, distinguir o *habitus* cartesiano do *habitus* medieval: como vimos, o *habitus* medieval é “estéril” ou improdutivo, no sentido em que consiste apenas na aquisição de sistemas de proposições ou proposições individuais, que, no entanto, não se estendem para além de si mesmas, isto é, não “ajudam” o sujeito na aquisição de novos sistemas de proposições ou

---

<sup>261</sup> *ibid.* / AT X, 408.

<sup>262</sup> Como Descartes escreve na Regra VII, “dizemos que é preciso remediar a fraqueza da memória por uma espécie de movimento contínuo do pensamento” (*ibid.* 39 / AT X, 387).

<sup>263</sup> Beck, 1952, 120 (tradução nossa).

<sup>264</sup> Descartes, 1987, 40 / AT X, 388.

<sup>265</sup> *ibid.* 62 / AT X, 408.

<sup>266</sup> *ibid.* 11 / AT X, 360.

<sup>267</sup> *ibid.* 64 / AT X, 410 (itálico nosso).

proposições individuais; o *habitus* cartesiano, pelo contrário, estende-se para além de si mesmo num processo de aprimoramento contínuo de si – como vimos, a aquisição da disposição da capacidade torna “o nosso espírito mais apto (*aptius*)”, portanto, dá ao nosso espírito a oportunidade, não apenas de aprender novas verdades, mas de se melhorar ou cultivar a si mesmo através da apreensão de novas ferramentas e técnicas (como veremos no próximo capítulo). Deste modo, como escreve Tarek Dika: “O *habitus* científico cartesiano não se limita a reproduzir apenas os atos pelos quais é adquirido (...). O *habitus* científico cartesiano é, portanto, capaz de se estender para além dos atos pelos quais é adquirido (...). Ele é fundamentalmente *produtivo*, e não meramente *retentivo*”<sup>268</sup>.

Em suma, Descartes identifica duas operações – a intuição e a dedução – através das quais o sujeito conseguirá ter acesso ao conhecimento. Contudo, se o sujeito quer discernir a verdade, estas operações são insuficientes; precisa de as desenvolver e expandir, através de exercícios práticos e processos de habituação, em virtudes intelectuais – a perspicácia e a sagacidade. Finalmente, através da união destas duas virtudes, o sujeito consegue desenvolver a disposição relativa à *capacitas* que corresponde à virtude intelectual “final” e lhe dá o poder de tornar o espírito mais apto (*aptior*) para conseguir atingir o fim geral das *Regras*. Desta forma, o sujeito atinge a “primeira etapa” do desenvolvimento gradual do *habitus*. A “segunda etapa”, como veremos a seguir, corresponde ao desenvolvimento da *mathesis universalis*.

#### 4.4. O *habitus* e a *mathesis universalis*

A *mathesis universalis*, apesar de aparecer apenas duas vezes em todo o *corpus* cartesiano<sup>269</sup>, é provavelmente o tema que mais suscita discussão.<sup>270</sup> De facto, suscitou tanta discussão que David Rabouin chega ao ponto de afirmar que: “Como salienta F. Van De Pitte, uma bibliografia das interpretações de Descartes da *mathesis universalis* – e isto também se aplicaria a Leibniz – consistiria em enumerar a maior parte das principais interpretações da

---

<sup>268</sup> Dika, 2023, 61 (tradução nossa, itálico nosso).

<sup>269</sup> As duas ocorrências dão-se na Regra IV: Descartes, 1987, 29 / AT X, 378 e Descartes, 1987, 30 / AT X, 379.

<sup>270</sup> Para um resumo das variadas posições acerca da *mathesis universalis*, veja-se Oliveira, 2010, 176-178 e Rabouin, 2009, 367-374; para uma bibliografia acerca da *mathesis universalis*: Descartes, 2016, 531-533 e Rabouin, 2009, 367-374. Van de Pitte resume os debates em torno da *mathesis universalis* ao escrever: “As divergências entre os comentadores são essencialmente de dois tipos: O primeiro diz respeito a saber se a MU é simplesmente uma matemática universal; ou se deve ser entendida como um método ainda mais amplo, abrangendo todos os aspetos do conhecimento. O segundo diz respeito à questão de saber se a MU é um método que Descartes possuía de facto, ou simplesmente um sonho que nunca foi realizado” (Van de Pitte, 1979, 154, tradução nossa).

obra”<sup>271</sup>. Como veremos, no entanto, apesar das variadas interpretações, a *mathesis universalis* enquadra-se naquele que é o objetivo final do autor nas *Regras*, nomeadamente fornecer ao sujeito uma disposição (*habitus*) que o torne capaz de discernir a verdade. Para fazer este enquadramento, repartiremos a nossa análise da *mathesis universalis* em dois momentos: em primeiro lugar, tentaremos perceber em que consiste este termo, ou seja, a pergunta orientadora será: “o quê?”; em segundo lugar, tentaremos analisar e clarificar a sua função e utilidade, ou seja, a pergunta orientadora será “para quê?”.

Principiando, portanto, pela primeira pergunta, Descartes introduz a *mathesis universalis*<sup>272</sup> na Regra IV, aquando do seu primeiro acesso às disciplinas matemáticas. Com efeito, depois de cultivar (*excolere*), em primeiro lugar, a aritmética e a geometria<sup>273</sup>, e de não ter obtido qualquer satisfação resultante destas<sup>274</sup>, foi levado a uma reflexão acerca da “razão que outrora levou os criadores da Filosofia a não quererem admitir no estudo da sabedoria ninguém que fosse ignorante em Matemática (*neminem Matheseos imperitum*), como se de todas esta disciplina lhes parecesse a mais fácil e necessária (*facilima et maxime necessaria*) para ensinar e preparar (*erudienda et praeparanda*) os espíritos para outras ciências mais importantes”<sup>275</sup>. Assim, Descartes procura uma Matemática (*Matheseos*) que, não correspondendo nem à aritmética nem à geometria, deve, por um lado, “ensinar e preparar os espíritos para outras ciências mais importantes” e, por outro lado, ser “a mais fácil e necessária” ou possuir, como dirá, “aquele grau de perspicácia e facilidade (*perspicuitas et facilitas*) extremas que, por suposição nossa, devem existir na verdadeira Matemática (*vera Mathesi*)”<sup>276</sup>. Portanto, para já, esta verdadeira Matemática (*vera Mathesis*), deve ser uma disciplina propedêutica e, simultaneamente, fácil e simples. Para além disto, o autor, levado a uma investigação da Matemática em geral – isto é, ao núcleo das disciplinas matemáticas individuais, ou àquilo de que as variadas disciplinas matemáticas são partes ou “roupagem (*integumentum*)”<sup>277</sup> – conclui “por fim óbvio relacionar com a Matemática (*Mathesim*) tudo aquilo em que apenas se examina a ordem e medida (*ordo vel mensura*)”<sup>278</sup>. Assim, a Matemática em si, no seu estado puro ou verdadeiro (*vera Mathesis*) corresponde à “ordem e medida (...) esta ciência designa-se, não pelo vocábulo suposto, mas pelo vocábulo já antigo e

---

<sup>271</sup> Rabouin, 2009, 370 (tradução nossa).

<sup>272</sup> Acerca da dificuldade de traduzir e transliterar este termo veja-se Descartes, 2016, 684, nt. 94.

<sup>273</sup> Cf. Descartes, 1987, 26 / AT X, 374-375.

<sup>274</sup> Cf. *ibid.* / AT X, 375.

<sup>275</sup> *ibid.* 27 / AT X, 375-376.

<sup>276</sup> *ibid.* 28 / AT X, 377.

<sup>277</sup> *ibid.* 26 / AT X, 374.

<sup>278</sup> *ibid.* 29 / AT X, 377.

aceite pelo uso de Matemática universal (*Mathesim Universalem*), porque esta contém tudo o que contribui para que as outras ciências se chamem partes da Matemática”<sup>279</sup>. Desta forma, àquela matemática propedêutica e simples que Descartes procurava – a verdadeira Matemática – é agora associado o núcleo de todas as ciências particulares, ou ciência da ordem e da medida – a Matemática Universal. Por sua vez, esta *mathesis universalis* é vista como um “vocábulo já antigo e aceite pelo uso” ou, como diz Descartes mais à frente: “todos sabem o seu nome e aquilo de que trata, embora não lhe prestem atenção”<sup>280</sup>.

Portanto, a *mathesis universalis* corresponde (seguindo a própria caracterização de Descartes) a uma ciência propedêutica, a uma ciência simples e fácil, ao núcleo de todas as disciplinas matemáticas, à ciência da ordem e da medida e, finalmente, a um termo convencional. Se tentarmos identificar a que corresponde a *mathesis universalis*, começando pela última destas características, isto é, se fizermos uma genealogia do termo (visto ser um “vocábulo já antigo e aceite pelo uso”), percebemos rapidamente que se refere à teoria das proporções. Como refere David Rabouin: “A existência de uma *Mathematica universalis*, a ciência das relações, das proporções e das médias, mas sobretudo o coração de toda a análise, estava, portanto, no centro de todos os interesses em 1623-1624, no ambiente em que o jovem Descartes estava a evoluir”<sup>281</sup>. Com efeito, desde Euclides a Adriaan Van Roomen<sup>282</sup> que a *mathesis universalis* era sinónima de “teoria das proporções”. Como escreve Rabouin em relação ao último: “Van Roomen defendeu a existência de uma *mathesis universalis*, que serve de fundamento à aritmética e à geometria, cujo núcleo é dado pelo tratamento das proporções e cuja fonte antiga, segundo ele, pode ser encontrada em Eutócio”<sup>283</sup>. Não precisamos, no entanto, de sair da obra do próprio Descartes para encontrar esta identificação, visto que o próprio Descartes afirma que: “uma reflexão atenta faz-me compreender a maneira como se complicam todas as questões relativas às proporções ou relações (*proportiones sive habitudines*) entre as coisas que se podem propor, e a ordem que a sua investigação exige: só isso abrange o conjunto de toda a ciência das matemáticas puras (*scientiae purae Mathematicae*)”<sup>284</sup>. Assim, as “proporções ou relações” são claramente identificadas com a “ciência das matemáticas puras”, isto é, a *mathesis universalis*. Além disto, no *Discurso do*

---

<sup>279</sup> *ibid.* / AT X, 378.

<sup>280</sup> *ibid.* / AT X, 378.

<sup>281</sup> Rabouin, 2009, 247-248 (tradução nossa).

<sup>282</sup> Segundo Rabouin: “A identificação da ‘matemática universal’ com a teoria das ‘razões e proporções’ do Livro V [dos *Elementos*] foi a base da maioria das discussões sobre este assunto até pelo menos meados do século XVII” (*ibid.* 93, tradução nossa).

<sup>283</sup> *ibid.* 195-196 (tradução nossa).

<sup>284</sup> Descartes, 1987, 36-37 / AT X, 385.

*Método*, Descartes, numa passagem em tudo semelhante à Regra IV, substitui “ordem e medida” por “relações ou proporções (*rappports ou proportions*)” ou “proporções em geral (*proportions en général*)”.<sup>285</sup> Desta forma, as “relações ou proporções” surgem – por serem equivalentes – no mesmo contexto onde tinha surgido a “ordem e medida”. Semelhante substituição é feita por Adrien Baillet quando, na biografia de Descartes, ao transcrever a Regra IV, fala em “relações, proporções e medidas (*des rapports, des proportions et des mesures*)”<sup>286</sup>.

Se regressarmos agora à primeira questão orientadora – isto é, o que é a *mathesis universalis* – podemos responder, com Rabouin, que “a descrição da Regra IV enquadra-se no contexto geral em que a *mathesis universalis* é supostamente bem conhecida de todos, e refere-se de forma privilegiada a uma certa utilização do que é então considerado o núcleo operativo da matemática: as relações e as proporções”<sup>287</sup>.

Tendo, assim, identificado *mathesis universalis* e proporções, podemos agora responder à segunda pergunta, nomeadamente, a sua função – o seu “para quê?”. A resposta a esta pergunta está na aceção que o autor faz da matemática para os antigos, especificamente: “ensinar e preparar (*erudienda et praeparanda*) os espíritos para outras ciências mais importantes”<sup>288</sup>. Com efeito, esta aceção não diz respeito apenas aos antigos, mas à própria narrativa biográfica do nosso autor:

Eu, porém, consciente da minha fraqueza (*tenuitatis*), decidi observar pertinazmente na busca do conhecimento das coisas uma ordem tal que, principiando sempre pelos objetos mais simples e mais fáceis (*simplicissimis et facillimis*), nunca passe a outros sem me parecer que os primeiros nada mais me deixam para desejar. Foi por isso que cultivei (*excolui*) até agora, tanto quanto pude, essa Matemática universal (*Mathesem universalem*), de maneira que julgo poder tratar daqui por diante as ciências mais elevadas, sem a elas prematuramente me aplicar.<sup>289</sup>

Assim, a *mathesis universalis* corresponde a um preâmbulo às “ciências mais elevadas” – serve como uma fase preparatória através da qual o sujeito, ao cultivar esta *mathesis*, cultiva-

---

<sup>285</sup> Cf. Descartes, 2019, 32-33 / AT VI, 19-20.

<sup>286</sup> Cf. Baillet, 2012, 168.

<sup>287</sup> Rabouin, 2009, 267 (tradução nossa). Veja-se ainda Milhaud, 1921, 68. Mais recentemente, também Tarek Dika, baseando-se em Rabouin, fez esta identificação (cf. Dika, 2023, 120-140).

<sup>288</sup> Descartes, 1987, 27 / AT X, 375-376.

<sup>289</sup> *ibid.* 29-30 / AT X, 379. É importante notar aqui a forma narrativa que Descartes escolhe para introduzir a *mathesis universalis*. Com efeito, Descartes opta por um modelo autobiográfico mais próximo do *Discurso* do que do discurso técnico e formal das *Regras*. Devemos, portanto, afirmar em relação a esta Regra aquilo que Descartes disse a Mersenne em relação ao *Discurso*, nomeadamente que “ela consiste mais na Prática do que na Teoria” (AT I, 349, tradução nossa).

se e transforma-se a si mesmo. Tal como vimos em relação à *capacitas* – em que Descartes transforma uma incapacidade natural num poder –, na *mathesis universalis* é levado a cabo um aprimoramento da fraqueza ou tenuidade (*tenuitas*) do sujeito. Desta forma, o acesso às “ciências mais elevadas” dá-se através deste aperfeiçoamento da própria constituição humana.

Como notámos, uma das características essenciais da *mathesis universalis* é a sua “facilidade ou simplicidade”. Ora, é esta mesma característica que lhe permite ser uma ciência propedêutica. Com efeito, a simplicidade e facilidade permitem ao sujeito treinar e desenvolver variadas técnicas cognitivas – um *habitus*. No entanto, existe outra característica fundamental que permite a esta ciência desempenhar o seu papel, nomeadamente o facto da própria facilidade (e utilidade) da *mathesis universalis* ser garantida pelo facto de “abarcas os mesmos objetos” (isto é, a ordem e a medida) e as mesmas “dificuldades” (isto é, as dificuldades relevantes às proporções) que todas as outras ciências.<sup>290</sup> Está assim confirmada a primazia da *mathesis universalis*, não só devido à sua facilidade, mas também à sua universalidade, isto é, ao facto de conter a mesma estrutura (ainda que puramente abstrata) encontrada em todas as outras ciências.

Como vimos, a *mathesis universalis* corresponde às proporções matemáticas e, assim, “cultivar esta *mathesis*” será equivalente a realizar exercícios práticos relativos às próprias proporções. Com efeito, na Regra VI, depois de Descartes expor e analisar várias relações e exercícios proporcionais, dirá que “a partir do que há de mais fácil e do que se conhece em primeiro lugar, muitas descobertas podem ser feitas mesmo noutras disciplinas por aqueles que refletem com atenção (*attente*) e se entregam às investigações com argúcia (*sagaciter*)”<sup>291</sup>. Desta forma, os exercícios relativos a proporções correspondem ao que “há de mais fácil” e é com base nesta facilidade que podem fornecer ferramentas cognitivas aos sujeitos que os praticarem. De facto, como escreve o autor: “ainda que tudo isto seja tão claro que quase parece infantil, uma reflexão atenta (*attente reflectendo*) faz-me compreender a maneira como se complicam todas as questões (*quaestiones*) relativas às proporções ou relações (*proportiones sive habitudines*) entre as coisas que se podem propor”<sup>292</sup>. Assim, o autor reconhece a

---

<sup>290</sup> Cf. Descartes, 1987, 29 / AT X, 378.

<sup>291</sup> *ibid.* 38 / AT X, 387.

<sup>292</sup> *ibid.* 36-37 / AT X, 384-385.

“infantilidade” destes exercícios; no entanto, reconhece também o seu poder preparatório para resolver questões mais complexas e complicadas.<sup>293</sup>

Com a postulação destes exercícios propedêuticos, Descartes mantém-se fiel a um dos comandos mais importantes das *Regulae*, particularmente que “não se devem começar os estudos pela investigação das coisas difíceis, mas que importa, antes de nos aprontarmos para algumas questões determinadas (*determinatas aliquas quaestiones*), recolher previamente, sem fazer nenhuma escolha, as verdades que se apresentem espontaneamente, ver depois, gradualmente, se outras delas se podem deduzir, e destas outras ainda, e assim por diante”<sup>294</sup>. Deste modo, como vimos mais acima, antes de o sujeito se dedicar às “questões” – que, como vimos, encerram o horizonte da ciência ou da verdade e da falsidade – deve, primeiramente, seguir uma via ordenada e progressiva que cria no sujeito a disposição prática e cognitiva que lhe dá a habilidade ou capacidade de resolver problemas científicos – isto é, de discernir a verdade. Assim, tanto as virtudes intelectuais quanto a *mathesis universalis* representam dois passos ou etapas nesta via cultivadora e transformadora pela qual o sujeito deverá passar até atingir a disposição final, isto é, a *sapientia* ou *bona mens*.

#### **4.5. Considerações finais: o *habitus* nas *Regulae* e a filosofia como modo de vida**

Construiremos agora um breve diálogo entre as conclusões relativas a este capítulo e a filosofia como modo de vida.

Neste capítulo, tentei mostrar a forma como Descartes procura atingir o fim geral das *Regras*, nomeadamente o de dar ao sujeito a habilidade ou aptidão de “emitir juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe depara”<sup>295</sup>. Este fim apenas poderá ser atingido se o sujeito se comprometer a seguir uma via pré-determinada, passando por várias etapas, transformando e cultivando a sua própria constituição natural. Podemos, portanto, afirmar que este processo de auto-transformação que torna o sujeito capaz de verdade é, em tudo, semelhante ao processo que o próprio Foucault descreve como “espiritualidade”. Por outras palavras, a modalidade que integra a relação entre o sujeito e a verdade nas *Regras* diz respeito “à investigação, à prática e

---

<sup>293</sup> Podemos, assim, escrever com Matthew L. Jones (ainda que a sua afirmação não seja direcionada à *mathesis universalis*): “Descartes trabalhou para separar, a seu ver, uma verdadeira matemática do cultivo de uma falsa matemática de mero cálculo, procedimentos passivos e deceção deliberada” (Jones, 2013, 51, tradução nossa).

<sup>294</sup> Descartes, 1987, 36 / AT X, 384.

<sup>295</sup> *ibid.* 11 / AT X, 360.

à experiência através das quais o sujeito realiza as transformações necessárias para ter acesso à verdade”<sup>296</sup>. Continuando a definição de “espiritualidade”, Foucault afirma o seguinte:

A espiritualidade postula que a verdade nunca é dada ao sujeito por direito próprio. A espiritualidade postula que o sujeito, enquanto tal, não tem direito, não tem capacidade para aceder à verdade. Postula que a verdade não é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, que seria fundado e legitimado porque ele é o sujeito e porque tem tal ou tal estrutura de sujeito. Postula que é necessário que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, se torne, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele próprio para ter direito à [acesso à] verdade.<sup>297</sup>

Com efeito, e como vimos, a verdade, nas *Regulae* “não é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento”, mas exige, por outro lado, um longo processo prático e subjetivo por parte do sujeito. Como foi analisado, as etapas práticas consistem, em grande parte, no desenvolvimento e transformação das operações naturais em virtudes intelectuais e na aceitação da *mathesis universalis* como ciência propedêutica, necessária para a aprendizagem das ciências mais elevadas e para a resolução das questões destas. Em suma, as etapas prescritas por Descartes produzem, simultaneamente, uma transformação da composição natural do sujeito – “porque, tal como está, não é capaz de verdade”<sup>298</sup> – e o desenvolvimento de uma disposição ou *habitus* que dará ao sujeito a capacidade ou habilidade de julgar e discernir a verdade. Podemos, portanto, para já, afirmar que o sujeito que se dedicar a seguir o movimento interno às *Regras* apenas atingirá a verdade graças à *askesis*<sup>299</sup>, isto é, por intermédio de “um trabalho de si próprio sobre si próprio, um desenvolvimento de si próprio sobre si próprio, uma transformação progressiva de si próprio sobre si próprio, pela qual somos nós próprios responsáveis num longo trabalho”<sup>300</sup>.

Desta forma, conseguimos, por enquanto e sob o prisma do *habitus* rejeitar a posição de Foucault que sustenta que, em Descartes, “a evidência substituiu o ascetismo como ponto de encontro entre a relação consigo mesmo e a relação com a verdade” e que, desta forma, “a relação consigo mesmo já não precisa de ser ascética para se transformar numa relação com a

---

<sup>296</sup> Foucault, 2001, 16 (tradução nossa). Para uma explicação mais alargada deste termo, veja-se a terceira parte do primeiro capítulo (1.3) desta tese.

<sup>297</sup> *ibid.* 17 (tradução nossa).

<sup>298</sup> *ibid.* (tradução nossa).

<sup>299</sup> Foucault, na *Herméneutique du sujet*, indica duas “modalidades” através das quais o sujeito se transforma e tem acesso à verdade: o *eros* (amor) e a *askêsis* (ascese) (cf. *ibid.*).

<sup>300</sup> *ibid.* (tradução nossa).

verdade”<sup>301</sup>. Pelo contrário, a relação entre o sujeito e a verdade, nas *Regulae*, dá-se apenas através de “um certo número de ações, ações que são realizadas por nós próprios sobre nós próprios, ações pelas quais tomamos conta de nós próprios, pelas quais nos mudamos, pelas quais nos purificamos e pelas quais nos transformamos e transfiguramos”<sup>302</sup>.

Outro aspeto de relevo, que importa salientar, é o facto de Descartes colocar a Sabedoria como o “fim último”<sup>303</sup> do desenvolvimento do sujeito. Desta forma, parece acertada a análise de Hadot, ao enunciar que, para Descartes, “a filosofia era ‘o exercício da sabedoria’ (*l'exercice de la sagesse*)”<sup>304</sup>. Com efeito, como vimos, Descartes lamenta que “quase ninguém pense no bom senso (*bona mente*) ou nesta Sabedoria universal (*universali Sapientia*), quando tudo o mais deve ser apreciado, não tanto por si mesmo quanto pelo contributo que a esta traz”<sup>305</sup>. Duas observações devem ser feitas em relação a este conceito cartesiano. Em primeiro lugar – e tomando como testemunho a palavra do nosso pensador quando afirma, no *Discours*, que decidiu “empregar toda a vida a cultivar a razão e a avançar, o mais que pudesse, no conhecimento da verdade”<sup>306</sup> –, a *Sapientia* deve ser vista como um projeto contínuo e permanente a que o sujeito deve dedicar toda a sua vida. De facto, a *sapientia* cartesiana, em muitos casos comparável à sabedoria dos antigos<sup>307</sup>, não deve ser entendida como um projeto momentâneo e temporário, mas, pelo contrário, como um empreendimento constante e ininterrupto, em que o caminho acaba, de certa forma, por se confundir com o próprio fim, isto é, como escreve Hadot: “A filosofia era uma maneira de viver, tanto no seu esforço, no seu exercício para alcançar a sabedoria, quanto no seu fim, a própria sabedoria”<sup>308</sup>. Assim, toda a filosofia, enquanto busca de sabedoria, é um exercício: tanto no processo quanto na sua própria

---

<sup>301</sup> Foucault, 2015, 176 (tradução nossa).

<sup>302</sup> Foucault, 2001, 12-13 (tradução nossa).

<sup>303</sup> Veja-se, nesta dissertação, a segunda parte do terceiro capítulo (3.2).

<sup>304</sup> Hadot, 2002, 225 (tradução nossa). Hadot escreve também que: “Penso que Descartes, tal como Espinosa, continua a situar-se na problemática da antiga tradição da filosofia concebida como o exercício da sabedoria (*exercice de la sagesse*)” (*ibid.* 232, tradução nossa).

<sup>305</sup> Descartes, 1987, 11 / AT X, 360.

<sup>306</sup> Descartes, 2019, 42 / AT VI, 27.

<sup>307</sup> Segundo Hadot, a sabedoria dos antigos comportava consigo três características essenciais: a “tranquilidade da alma” (*ataraxia*), a “liberdade interior” (*autarkeia*), e, no caso do epicurismo e do estoicismo, a “consciência cósmica” (cf. Hadot, 2002, 218 e *ibid.* 231). Se o terceiro elemento está completamente ausente da filosofia cartesiana, Descartes dedica bastante tinta ao primeiro elemento, seja nas *Passions* (cf. AT XI, 442; 466; 471), seja em relação à sua própria vida (cf. AT I, 282). Em relação ao segundo elemento, refere, numa carta já citada, que aquele que possui uma perícia científica é *αὐτάρκης* ou “auto-suficiente” (AT XII, Supplément, 3). Por sua vez, tanto a sabedoria antiga como a sabedoria cartesiana incorporam tanto a ciência como a ética, ainda que estas sejam substancialmente diferentes (cf. Hadot, 1998, 136 e AT X, 191). Para a análise de Hadot acerca da sabedoria na antiguidade, veja-se Hadot, 1998, 233-257.

<sup>308</sup> Hadot, 2002, 218 (tradução nossa).

finalidade. É neste sentido que Descartes escreve, no *Prefácio aos Principia*, que “Filosofia significa o estudo da sabedoria (*Philosophie signifie l'étude de la Sagesse*)”<sup>309</sup>.

Em segundo lugar, e em relação a este primeiro ponto, a *Sapientia*, no seu estado final e perfeito, é ideal e, até certo ponto, inacessível ao ser humano.<sup>310</sup> Com efeito, Descartes escreve que “só Deus é perfeitamente sábio e tem o perfeito conhecimento da verdade de todas as coisas”<sup>311</sup>, e o homem, por outro lado, apenas poderá possuir “maior ou menor sabedoria (*plus ou moins de Sagesse*)”<sup>312</sup>. Desta forma, a disposição final que analisámos neste capítulo, e iremos analisar nos próximos, é um estado remoto e inatingível, que serve mais como um modelo regulador do que como uma meta concreta. No entanto, não devemos ler neste “pessimismo antropológico” uma novidade cartesiana. Com efeito, Hadot diz-nos em relação à filosofia antiga que “[o] paradoxo e a grandeza da filosofia antiga residem no facto de que ela era, ao mesmo tempo, consciente de que a sabedoria é inacessível e persuadida da necessidade de prosseguir o progresso espiritual”<sup>313</sup>. Desta forma, a filosofia antiga – bem como a filosofia cartesiana – carregam consigo esta dualidade de uma sabedoria inacessível e, simultaneamente, uma “necessidade de prosseguir o progresso espiritual”. Assim, resta apenas, tanto ao seguidor da filosofia antiga como ao discípulo da filosofia cartesiana, o reconhecimento e a aceitação de que “[a] sabedoria é o estado ao qual, talvez, o filósofo jamais chegue, mas para o qual tende, esforçando-se por se transformar a si mesmo para se transcender”<sup>314</sup>. A filosofia cartesiana resume-se, portanto, a um esforço contínuo e permanente de aprimoramento gradual do *habitus* (sabedoria), através de vários exercícios, com vista a esta sabedoria final e ideal.

---

<sup>309</sup> Descartes, 2006, 17 / AT IX-2, 2.

<sup>310</sup> Isto não quer, no entanto, dizer que o *habitus* cartesiano, como um todo, seja inacessível, mas apenas o seu estado mais elevado. Como vimos, e como veremos, a disposição cartesiana é marcada por várias etapas e vários “degraus”. Razão pela qual não existe uma simples relação binária *habitus*–não *habitus*, mas poderá existir um *habitus* mais desenvolvido e outro menos desenvolvido.

<sup>311</sup> *ibid.* 16 / AT IX-2, 2.

<sup>312</sup> *ibid.* / AT IX-2, 3.

<sup>313</sup> Hadot, 2002, 218 (tradução nossa).

<sup>314</sup> *ibid.* 231 (tradução nossa). Hadot também escreve que: “[o] único estado normalmente acessível ao homem é a filo-sofia (*philo-sophie*), ou seja, o amor pela sabedoria, o progresso em direção à sabedoria” (*ibid.* 50, tradução nossa).

## 5. O HABITUS NO DISCOURS DE LA MÉTHODE POUR BIEN CONDUIRE SA RAISON ET CHERCHER LA VÉRITÉ DANS LES SCIENCES

### 5.1. Contexto do *habitus* no *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*: o “mostrar” do *habitus*

Descartes inicia o *Discours* com uma distinção que servirá de alicerce para o tratado na sua totalidade, nomeadamente aquela entre “razão natural” e “aplicabilidade da razão”. Com efeito, depois de proclamar a universalidade do bom senso (*bon sens*) ou razão<sup>315</sup> – que consiste na faculdade de distinguir o verdadeiro do falso<sup>316</sup> – sublinha que “a diversidade das nossas opiniões não provém de uns serem mais razoáveis do que os outros, mas apenas de que conduzimos os nossos pensamentos por vias diversas e não consideramos as mesmas coisas. Pois não é suficiente ter o espírito bom (*esprit bon*), mas o principal é aplicá-lo bem”<sup>317</sup>. Desta forma, não é a razoabilidade inata ao sujeito que determina ou caracteriza o seu desenvolvimento positivo, visto que “[a]s maiores almas são capazes dos maiores vícios, como também das maiores virtudes”<sup>318</sup>, mas a aplicação correta do espírito. Assim, o objetivo geral do sujeito deve consistir em seguir o “caminho direito (*droit chemin*)”<sup>319</sup> de forma a conseguir desenvolver a disposição (*habitus*) de aplicar bem o espírito e poder “distinguir o verdadeiro do falso”<sup>320</sup>. Ora, a intenção do *Discurso* passa por indicar ou mostrar este mesmo caminho que equivalerá a um processo transformativo ou reformativo do espírito<sup>321</sup> e, simultaneamente, a um aperfeiçoamento<sup>322</sup> deste.

---

<sup>315</sup> Cf. Descartes, 2019, 5 / AT VI, 1-2.

<sup>316</sup> Como entender esta nova categorização que Descartes dá ao bom senso (*bon sens*), que na *Specimina Philosophiae*, isto é, na tradução para latim do *Discours*, foi traduzida por *bona mens* (cf. Descartes, 2007, 105)? Devemos entender uma contradição entre a *bona mens* das *Regulae* que, como vimos, deve ser adquirida através de um longo processo e a *bona mens* “natural” do *Discours*? Como notou Gilson, estamos perante dois usos diferentes, mas não contraditórios do bom senso: um (das *Regulae*) inspirado pela tradição estoica; o outro (o do *Discours*) inspirado por Montaigne (cf. Descartes, 1925, 81-83). Na verdade, os dois usos não só não são contraditórios, como são complementares, visto que, como escreveu Gilson, “o *bon sens* é o instrumento que, se nós o usarmos bem, nos permitirá alcançar a *bona mens*, ou Sabedoria (*Sagesse*)” (*ibid.* 82, tradução nossa).

<sup>317</sup> Descartes, 2019, 5 / AT VI, 2.

<sup>318</sup> *ibid.* / AT VI, 2.

<sup>319</sup> Cf. *ibid.* 6 / AT VI, 2.

<sup>320</sup> *ibid.* 17 / AT VI, 10.

<sup>321</sup> “Nunca o meu intento foi mais longe do que procurar reformar os meus próprios pensamentos e construir um terreno que é todo meu” (*ibid.* 24 / AT VI, 15).

<sup>322</sup> Como explica Descartes: “formei um método que me parece ter dado a possibilidade de aumentar, gradualmente, o meu conhecimento e de o elevar, pouco a pouco, ao mais alto grau a que a mediocridade do meu espírito e a curta duração da minha vida lhe permitirão chegar” (*ibid.* 7 / AT VI, 3, tradução modificada). Também numa carta a Mersenne, o nosso pensador indica aquele que seria o primeiro título do *Discurso*: “O projeto de uma ciência universal que pode elevar a nossa natureza ao seu mais alto nível de perfeição (*Le projet d’une Science universelle que puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection*)” (AT I, 339, tradução nossa).

Antes, no entanto, de examinarmos o caminho em si e as suas etapas, convém que analisemos o meio expressivo que Descartes escolhe para o retratar. Com efeito, Descartes escreve que “gostaria muito de *mostrar*, neste discurso, que caminhos segui; e de nele representar a minha vida, como num quadro, para que cada qual a possa julgar”<sup>323</sup>. Assim, o nosso autor opta por indicar o “caminho certo” através da sua autobiografia e dos seus próprios caminhos.<sup>324</sup> Desta forma, enquanto que as *Regulae* eram um texto baseado no ensinamento teórico, o *Discours* é um texto baseado no ensinamento prático ou pedagógico, que não se preocupa tanto em ensinar, mas em *mostrar (faire voir)*<sup>325</sup>. Porque é que Descartes opera esta metamorfose entre o discurso técnico das *Regulae* e o *faire voir* do *Discours*? Uma primeira resposta está nas metáforas que o pensador emprega para descrever o estilo narrativo do *Discurso*, nomeadamente a história e a fábula: “Mas, ao apresentar este escrito como uma *história*, ou, se preferirem, como uma *fábula (comme une histoire, ou, si vous l’aimez mieux, que comme une fable)*, na qual, entre alguns exemplos que imitar se podem, também se encontrarão, talvez, vários outros que será razoável não seguir, espero que será útil a alguns, sem ser nocivo a ninguém, e que todos irão apreciar a minha franqueza”<sup>326</sup>.

No que toca ao primeiro elemento (a história), é nítido que este se refere à história do próprio Descartes – à “história do seu espírito”<sup>327</sup>. A eleição deste modo de exposição parece subentender um elemento já discutido no último capítulo, nomeadamente a ideia de que a ciência cartesiana supõe um empreendimento subjetivo, isto é, deve consistir num esforço levado a cabo pelo próprio sujeito. Efetivamente, o filósofo define a ciência, na já citada carta a Hogelande, como um “esforço próprio (*propria industria*)”<sup>328</sup>. Já no *Discours*, Descartes dedica várias menções a esta necessidade, por exemplo: “encontrava-me como que obrigado a

---

<sup>323</sup> Descartes, 2019, 8 / AT VI, 3-4 (itálico nosso).

<sup>324</sup> Esta aspeto auto-biográfico aproxima Descartes dos autores da antiguidade (mas também de autores posteriores, como Nietzsche), onde a transmissão do “modo de vida” a adotar se dava frequentemente pela exposição da própria vida e/ou experiência autobiográfica do filósofo, que era assim tomada como modelo (aprendizagem por exemplo). A maior ilustração disso são as *Vidas dos Filósofos*, de Diógenes Laércio.

<sup>325</sup> “Assim, o meu propósito não é ensinar aqui o método que cada um deve seguir para bem conduzir a própria razão (*pour bien conduire sa raison*), mas apenas mostrar (*faire voir*) de que maneira procurei conduzir a minha” (*ibid.* 9 / AT VI, 4).

<sup>326</sup> *ibid.* / AT VI, 4 (itálico nosso).

<sup>327</sup> Balzac, numa carta de 1628, escreve a Descartes: “Quanto ao resto, Senhor, lembre-se da História do seu Espírito (*l’Histoire de votre esprit*) (...). Será um prazer ler as suas várias aventuras nas regiões médias e altas do ar; considerar as suas proezas contra os Gigantes da Escola, o caminho que seguiu, o progresso que fez na verdade das coisas, etc.” (AT I, 570-571, tradução nossa). No que toca a uma possível relação entre o *Discours* e a *Histoire*, veja-se Gadoffre, 1987, 19-40.

<sup>328</sup> AT XII, Supplément, 2.

conduzir-me a mim próprio (*d'entreprendre moi-même de me conduire*)<sup>329</sup>. Numa outra passagem a que regressaremos, o autor afirma ainda que “a disposição (*habitude*) que adquirirão em investigar primeiramente coisas fáceis e passando pouco a pouco, gradualmente, a outras mais difíceis lhes servirá mais do que lhes serviriam todas as minhas instruções”<sup>330</sup>. Assim, o uso da “história” como meio expressivo não surge apenas como um “acidente” ou como uma mera metáfora, mas como o meio necessário para exprimir o requisito essencial do *habitus* científico. A “história do espírito” torna-se, portanto, no meio por excelência para descrever a ciência cartesiana. É devido a esta relação aqui delimitada (“história do espírito” – *habitus* científico) que Descartes nota, na citação acima mencionada, que “entre alguns exemplos que imitar se podem, também se encontrarão, talvez, vários outros que será razoável não seguir”, visto que o *habitus* científico requer um empreendimento subjetivo e, portanto, “pessoal”, isto é, que deve ser personalizado conforme as propensões de cada um.<sup>331</sup>

Relativamente ao segundo elemento, a “fábula”, não deve ser entendida como um recito sem valor histórico<sup>332</sup>, mas como um *exemplum* moral ou como um modelo a ser seguido. No dizer de D’Agostino: “a sua escolha de narrar o método como uma fábula sublinha o seu carácter exemplar, ou seja, a sua capacidade de envolver o leitor – as fábulas narram modelos morais, a evitar ou a imitar”<sup>333</sup>. Desta forma, enquanto que os *exempla* das *Regras* eram – por exemplo, no caso da perspicácia – os artesões, o *exemplum* do *Discurso* torna-se o próprio Descartes e a “história do seu espírito”. Com efeito, o autor refere-se à sua vida como “o modelo (*modèle*)”<sup>334</sup> ou como será traduzido na versão em latim, o “*exemplar* (exemplo)”<sup>335</sup>. Assim, aquilo que o autor mostra ao longo do *Discours* consiste num plano normativo que deve ser imitado e seguido pelo sujeito – tendo este, no entanto, atenção às suas próprias propensões de forma que possa adequar este plano a si mesmo – de modo que consiga atingir o *habitus* final

---

<sup>329</sup> Descartes, 2019, 27 / AT VI, 16. Na tradução em latim: “*fui quodammodo coactus, proprio tantum consilio uti ad vitam meam instituendam*, «fui, de certa forma, forçado a usar apenas o meu próprio conselho (ou sabedoria) para determinar a minha vida»” (Descartes, 2007, 115, tradução nossa).

<sup>330</sup> Descartes, 2019, 97 / AT VI, 72 (tradução modificada).

<sup>331</sup> Com efeito, Descartes, no *Discours* alerta para “duas espécies de espíritos (...). A saber: daqueles que, julgando-se mais hábeis do que são, não se podem coibir de precipitar os seus juízos, não têm paciências bastante para conduzir por ordem todos os seus pensamentos (...). Depois, daqueles que, tendo bastante razão ou modéstia para julgarem que são menos capazes de distinguir o verdadeiro do falso do que alguns outros, por quem podem ser instruídos” (Descartes, 2019, 25-26 / AT VI, 15). Estes dois “tipos” de espíritos devem orientar o “caminho certo” de formas diferentes, como é salientado por Descartes no *Prefácio* dos *Principia* (cf. Descartes, 2006, 21 / AT IX-2, 12-13). Assim, o “caminho certo” requer, previamente e simultaneamente, um trabalho introspetivo.

<sup>332</sup> Cf. Descartes, 1925, 99-100.

<sup>333</sup> D’Agostino, 2017, 77 (tradução nossa).

<sup>334</sup> Descartes, 2019, 24 / AT VI, 15. O facto de nesta passagem Descartes não pretender “aconselhar todos a imitá-lo”, prende-se com aquilo que já foi dito, particularmente, com o facto de cada indivíduo dever sintonizar o “caminho certo” de acordo com o seu próprio ser.

<sup>335</sup> Cf. Descartes, 2007, 114.

do *Discurso*. Desta forma, se quisermos agora unir a “fábula” – como um dispositivo que alude à normatividade – à “história” – como um dispositivo que alude à subjetividade e à individualidade – devemos afirmar, com Gilson, que a fábula “contém uma moral para o leitor, da qual alguns podem beneficiar, mas cujas conclusões não têm nem o carácter universal nem o carácter necessário dos preceitos morais propriamente ditos”<sup>336</sup>, isto é, a “história” contida na “fábula” do *Discours* deve ser sintonizada a cada sujeito particular, de forma a que este consiga atingir o *habitus*.

Por fim, o terceiro elemento que leva o nosso pensador a mostrar e não ensinar a aquisição do *habitus* aparece explicado numa carta enviada, em 1637, a Mersenne, onde escreve que optou por *Discurso do Método* (*Discours de la Methode*) e não *Tratado do Método* (*Traité de la Methode*) como nome do prefácio para indicar que não tem “a intenção de ensiná-lo, mas apenas de falar sobre ele”, devido ao facto de que “ele consiste mais em Prática do que em Teoria”<sup>337</sup>. Assim, o próprio nome (discurso) indica a preferência de “falar sobre” em vez de “ensinar” devido ao facto de a aquisição do *habitus* consistir num empreendimento prático, e não teórico. Neste sentido, basta recordar-nos daquilo que afirmámos no último capítulo, onde salientámos diversas vezes a importância da *praxis* pessoal na aquisição do *habitus*. Além disso, como veremos ao longo deste capítulo, Descartes salienta várias vezes a necessidade da ação e do exercício ao longo do *Discours*, de forma a que o sujeito se consiga auto-transformar e adquirir a disposição.

Podemos agora produzir uma resposta satisfatória em relação à metamorfose que se dá entre as *Regulae* e o *Discours*. Com efeito, enquanto que as *Regulae* ensinam a aquisição do *habitus*, indiferentes à estrutura narrativa empregada, a estrutura formal ou narrativa do *Discours* incorpora em si a natureza do *habitus* e do seu desenvolvimento, isto é, incarna em si a natureza subjetiva, normativa e prática do *habitus*. Tendo assim analisado a estrutura formal e a sua relação com o *habitus*, olhemos agora para a estrutura substancial do *Discurso*, principiando pelo método.

---

<sup>336</sup> Descartes, 1925, 98-99 (tradução nossa).

<sup>337</sup> AT I, 349 (tradução nossa).

## 5.2. O *habitus* e os preceitos do método

Descartes, no *Discurso*, principia por narrar a sua passagem por La Flèche, uma “das mais célebres escolas da Europa”<sup>338</sup>, que, depois de ter tomado consciência da sua própria “ignorância”<sup>339</sup>, decide abandonar e dedicar-se ao “grande livro do mundo”<sup>340</sup>. Finalmente, o nosso pensador, recentrando-se em si mesmo, resolve-se “a escolher os caminhos que devia seguir”<sup>341</sup>. Encerrado em si mesmo, depois de refletir sobre “entre as partes da filosofia, a lógica, e entre as matemáticas, a análise dos géometras e álgebra”<sup>342</sup>, decide desenvolver um método que “compreendendo as vantagens desses três, estivesse isento dos seus defeitos”<sup>343</sup>.

Mas antes de apresentar o método, Descartes introduz um parágrafo de grande importância:

E como o grande número de leis serve muitas vezes de desculpa aos vícios, de maneira que um Estado é muito mais bem administrado quando, tendo embora pouquíssimas, se aplicam rigorosamente, assim, em vez do grande número de preceitos (*préceptes*) que constituem a lógica, julguei que me bastariam os quatro seguintes, contanto que tornasse a firme e constante resolução (*ferme et constante résolution*) de não deixar uma só vez de os observar.<sup>344</sup>

Deste parágrafo podemos retirar três elementos significativos. Em primeiro lugar, como reparou D’Agostino, a eleição metafórica do “Estado” antecede a natureza prática do método<sup>345</sup>. Em segundo lugar, Descartes, contra os numerosos princípios abrangidos pela lógica, prescreve um número mínimo de preceitos. Esta decisão apoia-se no facto de, como veremos, o sujeito ter de “afixar” em si mesmo estes preceitos, isto é, desenvolver uma disposição, sendo, portanto, mais fácil para o sujeito exercitar e estabelecer estes quatro preceitos do que a considerável quantidade de preceitos abrangidos pela lógica. Finalmente, Descartes prescreve uma “meta-regra”<sup>346</sup>, nomeadamente, que o sujeito torne “a firme e constante resolução (*ferme et constante résolution*) de não deixar uma só vez de os observar”. Por um lado, devemos salientar a importância desta meta-regra em relação aos preceitos do próprio método, como faz

---

<sup>338</sup> Descartes, 2019, 10 / AT VI, 5.

<sup>339</sup> *ibid.* 9-10 / AT VI, 4.

<sup>340</sup> *ibid.* 16 / AT VI, 9.

<sup>341</sup> *ibid.* 17 / AT VI, 10.

<sup>342</sup> *ibid.* 27 / AT VI, 17.

<sup>343</sup> *ibid.* 28-29 / AT VI, 18.

<sup>344</sup> *ibid.* 29 / AT VI, 18.

<sup>345</sup> “Para insistir ainda mais no facto de se tratar de uma esfera eminentemente prática, a metáfora escolhida para introduzir os preceitos do método é uma metáfora política” (D’Agostino, 2017, 92, tradução nossa).

<sup>346</sup> A expressão é de D’Agostino (cf. *ibid.*).

D’Agostino<sup>347</sup>. Por outro lado, o autor desenvolve aqui uma ideia que não tinha desenvolvido, pelo menos de forma específica nas *Regulae*, nomeadamente o facto de o *habitus* não dever ser visto como algo que apenas necessita de uma aquisição, como se apenas se exigisse a necessidade de se o adquirir uma vez e a partir daí ficasse como que institucionalizado no sujeito; pelo contrário, o *habitus* necessita de um trabalho contínuo por parte do sujeito, que deve manter uma atenção persistente em relação à sua disposição. Assim, a aptidão ou habilidade que o sujeito cartesiano adquire através de um processo prático não se torna num estado inconsciente e irracional – num mecanismo – mas, pelo contrário, exige um processo racional de “aplicação”, de uma “firme e constante resolução”<sup>348</sup>. Por outras palavras, o *habitus* cartesiano e a liberdade estão intrinsecamente relacionados.

Se nos voltarmos agora para o método<sup>349</sup>, Descartes prescreve quatro preceitos a serem seguidos, nomeadamente:

O primeiro consistia em nunca aceitar como verdadeira alguma coisa sem a conhecer evidentemente como tal (...). O segundo era dividir cada uma das dificuldades que eu havia de examinar em tantas parcelas quantas fossem possível e necessário para melhor as resolver (...). O terceiro, conduzir por ordens os meus pensamentos começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer (...). E o último, fazer sempre enumerações tão íntegras, e revisões tão gerais que tivesse a certeza de nada omitir.<sup>350</sup>

Se à primeira vista os preceitos parecem trair a metáfora que os anunciou e a esfera prática que descrevemos na última parte – isto é, corresponderem a condições puramente formais<sup>351</sup> ou normas abstratas e fixas –, mediante uma observação mais atenta os preceitos situam-se dentro do horizonte da prática e da ação. Com efeito, se atentarmos o primeiro preceito, percebemos que este possui duas componentes sinónimas: “O primeiro consistia em nunca aceitar como verdadeira alguma coisa sem a conhecer evidentemente como tal: *isto é (c’est-à-dire)*, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção (*précipitation et la*

---

<sup>347</sup> Cf. *ibid.*

<sup>348</sup> Para uma possível comparação entre esta ênfase por parte de Descartes na necessidade de existir um cuidado ou uma atenção contínua durante a aplicação do método, e a noção de *prosochê* (atenção) dos estoicos, veja-se a terceira parte do sétimo capítulo (7.3).

<sup>349</sup> O método de Descartes é um tópico complexo e contencioso que suscitou variadas interpretações. No entanto, uma análise minuciosa e cuidadosa deste transcende completamente os limites temáticos e espaciais deste trabalho. Para um estudo desta temática veja-se, dentro do horizonte ilimitado de estudos, os seguintes ensaios: Garber, 1987, 65-87; Röd, 1987, 89-107; Hintikka, 1978, 74-88; Schuster, 1986, 33-95; Beck, 1957, 393-411; Miles, 2008, 145-163.

<sup>350</sup> Descartes, 2019, 29-31 / AT VI, 18-19.

<sup>351</sup> Ou “regras formais de método (*règles formelles de la méthode*)” como lhes chamaria Foucault (cf. Foucault, 2001, 19).

*prévention*); em não incluir nos nossos juízos senão o que se apresentasse tão clara e tão distintamente ao meu espírito que não tivesse nenhuma ocasião para o pôr em dúvida”<sup>352</sup>. Desta forma, a locução explicativa “isto é” anuncia uma segunda componente em que é posta ênfase no papel prático e ativo do sujeito na aquisição da verdade, nomeadamente “evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção”. Assim, o sujeito deve assumir uma atenção cuidadosa de evitar, por um lado, a precipitação, isto é, o “defeito que consiste em julgar antes de a compreensão ter atingido uma clareza completa”<sup>353</sup>, e, por outro lado, a prevenção, isto é, o defeito que “consiste na permanência em nós dos juízos que fizemos sobre as coisas durante a nossa infância (...) e que agora se nos impõem como verdades evidentes”<sup>354</sup>. O primeiro preceito – bem como os outros três<sup>355</sup> – corresponde não a uma regra formal – a uma mera “interdição” – mas a uma disposição ativa que deve ser treinada e exercitada pelo sujeito: corresponde a um exercitar deste “evitar cuidadoso”<sup>356</sup> dos nossos impulsos naturais que incapacitam o sujeito de discernir a verdade.<sup>357</sup>

Com efeito, Descartes menciona frequentemente que treinava ou praticava o método: “ao pô-lo em *prática*, sentia que o meu espírito se *habituava* (*mon esprit s'accoutumait*) pouco a pouco a conceber mais nítida e distintamente os seus objetos”<sup>358</sup>. Desta forma, através da prática do método, o sujeito consegue habituar-se a “conceber mais nítida e distintamente os seus objetos”, isto é, desenvolver a disposição ou aptidão de discernir a verdade. Este treino no método é tão importante para o nosso pensador que sublinha a importância e necessidade de uma preparação por parte do sujeito antes de poder dedicar-se aos princípios derivados da filosofia:

Mas tendo notado que os seus princípios deviam derivar todos da filosofia, na qual eu não encontrara ainda nenhuns certos, pensei ser preciso, antes de tudo, esforçar-me por

---

<sup>352</sup> Descartes, 2019, 29-30 / AT VI, 18 (itálico nosso).

<sup>353</sup> Descartes, 1925, 198 (tradução nossa).

<sup>354</sup> *ibid.* 199 (tradução nossa).

<sup>355</sup> Cf. D’Agostino, 2017, 94.

<sup>356</sup> Hadot relaciona este “evitar” da precipitação cartesiano ao assentimento (*sunkatathesis*) dos estoicos: “Esta é exatamente a disciplina estoica do assentimento e, tal como no estoicismo, não está ao alcance de qualquer mente, uma vez que também ela exige ascese e um esforço para evitar a “precipitação” (*apoptôsia, propeteia*)” (Hadot, 1995, 398, tradução nossa). Desta forma, tanto o συγκατάθεσις estoico como o “assentimento” cartesiano necessitarão de um longo processo exercitador.

<sup>357</sup> Como afirma Descartes nos *Principia*: “Sucede até com frequência que o próprio desejo de conhecer a verdade leva aqueles que desconhecem a ordem correta da investigação a deixarem de alcançar a verdade e a enganarem-se porque se *precipitam* nos seus juízos” (Descartes, 2006, 42 / AT VIII, 21, itálico nosso).

<sup>358</sup> Descartes, 2019, 35 / AT VI, 21 (itálico nosso). Na tradução em latim, Descartes afirma que: “(...) *sentiremque ejus usu paulatim ingenii mei tenebras dissipari, et illud veritati distinctius et clarius percipiendae assuefieri*, «e com o seu uso, sentia que as trevas do meu intelecto se dissipavam gradualmente, e que este se habituava a perceber a verdade de maneira mais distinta e clara»” (Descartes, 2007, 118, tradução nossa).

nela os estabelecer; e que, sendo isso a coisa mais importante do mundo e onde a precipitação e a prevenção (*précipitation et la prévention*) são mais para temer, não devia tentá-lo antes de ter atingido uma idade muito mais madura que a dos vinte e três anos que então tinha; e sem ter antes dedicado muito tempo a preparar-me para isso (*à m'y préparer*).<sup>359</sup>

Assim, antes que Descartes – e, portanto, o sujeito em geral – possa abordar “a coisa mais importante do mundo” – isto é, os princípios metafísicos avançados na Parte 4 do *Discurso* – tem que dedicar “muito tempo” a preparar-se a si mesmo, ou seja, a treinar e exercitar o método de forma a alcançar a disposição ou aptidão de discernir a verdade. Com efeito, o sujeito tem que se “consolidar (*affermir*)” no método através de um processo exercitativo.<sup>360</sup> Esta consolidação, dar-se-á através da firmiação do método no sujeito, tornando o método numa disposição permanente do sujeito. Daqui podemos facilmente perceber o porquê de Descartes rejeitar, como vimos mais acima, o “grande número de preceitos (*préceptes*) que constituem a lógica”<sup>361</sup> e aceitar apenas quatro. Efetivamente, é muito mais fácil e prático firmar quatro preceitos, através do exercício e da prática, do que um “grande número”. Assim, a escolha numérica dos preceitos do método dá-se com vista ao desenvolvimento do *habitus*.

De forma sintética, o sujeito cartesiano deverá exercitar-se no método de forma a firmá-lo em si mesmo, isto é, de forma a torná-lo uma disposição permanente, e – assumindo como meta-regra a “a firme e constante resolução (*ferme et constante résolution*)” de observar o método – desenvolver a aptidão ou disposição duradoura de “distinguir o verdadeiro do falso”<sup>362</sup>. Podemos, assim, concluir esta parte acerca do método corroborando a afirmação de D’Agostino:

Aqui, parece-me que Descartes faz referência a uma ideia típica dos antigos exercícios espirituais, segundo a qual o sujeito dá cuidado e atenção (*μελέτη*) a uma série de princípios (*λόγοι*) que, uma vez repetidos e assimilados, passam a compor uma “regra de vida” (*κανών*) pela qual a alma se fortalece e se prepara, como que por uma “armadura” (*παρασκευή*), tornando-se capaz de reagir diante das dificuldades. Para ser

---

<sup>359</sup> Descartes, 2019, 35-36 / AT VI, 21-22.

<sup>360</sup> “exercitando-me (*m'exercant*) sempre no método que me impusera, a fim de nele me consolidar (*m'y affermir*) cada vez mais” (*ibid.* 36 / AT VI, 22). Na tradução em latim: “(...) *magis et magis eam Methodum quam mihi praescripseram excolendo, ut in ea confirmatior evaderem*, «cultivando cada vez mais aquele método que me havia prescrito, para que nela me tornasse mais firme»” (Descartes, 2007, 119, tradução nossa). Note-se o uso de “*magis et magis* (cada vez mais)” para exprimir a ideia de progresso gradual.

<sup>361</sup> Descartes, 2019, 29 / AT VI, 18.

<sup>362</sup> *ibid.* 17 / AT VI, 10.

claro, todas as ações prescritas no método (não aceitar... dividir... ordenar... enumerar...) visam estabelecer semelhantes predisposições (ἔξεις, disposições) para se comportar de uma determinada maneira.<sup>363</sup>

Assim, tal como afirma D’Agostino – e tal como temos tentado afirmar ao longo desta dissertação –, Descartes procura indicar ao sujeito a forma de alcançar uma disposição (ἔξις, *habitus*), a fim de que este consiga discernir a verdade no horizonte teórico e prático da própria vida. Resta agora a pergunta de como deve o sujeito exercitar-se no método, ou seja, a que meios deve o sujeito recorrer para desenvolver a disposição. Como veremos na próxima secção, o meio prescrito no *Discours* é, em parte, igual àquele prescrito nas *Regulae*.

### 5.3. O *habitus* e o paradigma matemático

Como foi notado no último capítulo acerca das *Regulae*, Descartes decreta vários meios ou exercícios para o sujeito conseguir atingir o *habitus*, nomeadamente a observação das artes mecânicas e o exercício nas matemáticas recreativas, no caso das virtudes intelectuais, e a *mathesis universalis*, que, como vimos, é identificada por Descartes como a ciência “mais fácil e necessária”<sup>364</sup>. Ora, no que toca ao *Discours*, se, por um lado, as artes mecânicas e as matemáticas recreativas já não ocupam um lugar proeminente, sendo abandonadas por Descartes, a *mathesis universalis*<sup>365</sup> assume o lugar da ciência propedêutica por excelência. Traçaremos, neste capítulo, a caracterização que o nosso pensador faz desta e a importância que lhe dá.

Descartes destaca, tal como tinha feito nas *Regras*, a necessidade de se começar pelo mais simples ou fácil<sup>366</sup>: “E não me foi muito difícil procurar por quais era preciso começar: pois já sabia que devia ser pelas mais simples e mais fáceis de conhecer”<sup>367</sup>. No *Discours*, esta necessidade é elevada por Descartes, como vimos, a um preceito do método<sup>368</sup>, e é salientada

---

<sup>363</sup> D’Agostino, 2017, 93 (tradução nossa).

<sup>364</sup> Descartes, 1987, 27 / AT X, 375-376.

<sup>365</sup> O termo “*mathesis universalis*” não aparece no *Discours* – aliás, não aparece em sítio nenhum da obra de Descartes a não ser a Regra IV das *Regulae* – no entanto, como veremos, as características da matemática propedêutica do *Discours* justificam a sua apelidação de *mathesis universalis*.

<sup>366</sup> Com efeito, esta necessidade é algo que Descartes repete ao longo da sua obra (veja-se, em particular, Descartes, 2006, 21 / AT IX-2, 14). Por sua vez, Hadot afirma que nos antigos se encontram “exercícios práticos destinados a criar disposições (*habitudes*) (...). Um princípio muito simples é sempre recomendado (...): começar por praticar as coisas mais fáceis e construir gradualmente uma disposição estável e sólida (*habitude stable et solide*)” (Hadot, 2002, 24, tradução nossa). Esta necessidade salientada por Descartes é, portanto, algo que provém de exercícios antigos.

<sup>367</sup> Descartes, 2019, 32 / AT VI, 19.

<sup>368</sup> Cf. *ibid.* 30-31 / AT VI, 18-19.

várias vezes a obrigação de a cumprir de forma a que o sujeito não corrompa a ordem que deve seguir se quiser discernir a verdade<sup>369</sup>. Assim, a ordem prescrita pelo método, isto é, principiar pelo mais simples, deve ser imperativamente seguida.

O que é identificado por Descartes como este “mais simples”? O nosso pensador dá a resposta ao afirmar o seguinte: “considerando que, entre todos os que até aqui procuraram a verdade nas ciências, só os matemáticos puderam encontrar algumas demonstrações, isto é, algumas razões certas e evidentes, não duvidei de que deveria começar pelas mesmas que eles examinaram”<sup>370</sup>. Desta forma, é dado um papel significativo às matemáticas, que, com efeito, já tinham despertado o interesse de Descartes enquanto este ainda estava em La Flèche<sup>371</sup>. No entanto, o pensador não se envidou em “aprender todas as ciências particulares que vulgarmente se chamam matemáticas”; pelo contrário, o pensador dedica-se apenas às “diversas relações ou proporções (*rappports ou proportions*)” ou às “proporções em geral (*proportions en général*)”<sup>372</sup>. No último capítulo vimos que estas “relações ou proporções” são sinónimas da ciência da “ordem e da medida”, isto é, da *mathesis universalis*<sup>373</sup>. Desta forma, tal como nas *Regulae*, a *mathesis universalis* assume, no *Discours*, o lugar de uma ciência propedêutica que deve preparar e ajudar o sujeito a desenvolver o *habitus*. De facto, para o pensador, esta ciência propedêutica apenas possui a utilidade de habituar (*accoutumer*) o “espírito a alimentar-se de verdades e a não se contentar com razões falsas”<sup>374</sup>. Também nas cartas a Burman, ao comentar esta passagem, é afirmado pelo autor que “o estudo da Matemática é necessário para descobrir novas coisas, tanto na Matemática como na Filosofia”, visto que “a Matemática acostuma (*assuefacit*) o intelecto a discernir quais raciocínios são verdadeiros e demonstrativos (*verae et demonstrativa*), quais são prováveis e quais são falsos”<sup>375</sup>. Assim, a matemática – neste caso, a *mathesis universalis* – possui um papel essencialmente preparatório ao “acostumar” o aprendiz a discernir “quais raciocínios são verdadeiros e demonstrativos”. Este percurso preparatório é mostrado e exemplificado pelo filósofo ao demonstrar que, através de um processo cultivador nos exercícios “mais simples e gerais”, consegue ascender e encontrar regras que servem “para encontrar depois outras” até desenvolver, por fim, a capacidade ou habilidade do espírito que

---

<sup>369</sup> “Não que ousasse, por essa razão, empreender logo o exame de todas as que se apresentassem; pois isso seria mesmo contrário à ordem que ele [o método] prescreve” (*ibid.* 35 / AT VI, 21).

<sup>370</sup> *ibid.* 32 / AT VI, 19.

<sup>371</sup> Cf. *ibid.* 13 / AT VI, 7. Sobre a matemática ensinada em La Flèche no tempo do jovem Descartes veja-se Rodis-Lewis, 1987, 187-211 e Descartes, 1925, 125-130.

<sup>372</sup> Descartes, 2019, 32-33 / AT VI, 19-20.

<sup>373</sup> Veja-se, nesta dissertação, a quarta parte do quarto capítulo (4.4).

<sup>374</sup> *ibid.* 32 / AT VI, 19.

<sup>375</sup> AT V, 177 (tradução nossa).

lhe dará o poder de encontrar outras verdades mais “elevadas”<sup>376</sup> e complexas<sup>377</sup>. Com efeito, a disposição criada pela prática na matemática torna-se tão importante ao ponto de Descartes, aquando da explicação anatómica que faz do coração na Parte 5 do *Discurso*, afirmar que “para os que não conhecem a força das demonstrações matemáticas e não estão habituados (*accoutumés*) a distinguir as razões verdadeiras das verosímeis não se atrevam a negar isto [o movimento do coração] sem exame”<sup>378</sup>. Por conseguinte, apenas aqueles que desenvolveram a disposição matemática poderão perceber a explicação cartesiana da anatomia do coração que segue o mesmo movimento ou a mesma ordem que uma demonstração matemática.<sup>379</sup>

De facto, como já tínhamos observado nas *Regras*, a *mathesis universalis* assume a posição de ciência propedêutica por ser simples e fácil, mas por ser também estruturalmente universal, isto é, por possuir a mesma ordem que as ciências mais elevadas. Também no *Discurso* assistimos a este fenómeno, visto que, se por um lado apenas aqueles que “conhecem a força das demonstrações matemáticas” compreenderão a explicação de Descartes acerca do movimento do coração, por outro lado, o próprio pensador refere o seguinte:

Estas longas cadeias de razões, completamente simples e fáceis, de que os géometras costumam (*ont coutume*) servir-se para chegar às suas mais difíceis demonstrações, tinham-me sugerido que todas as coisas que podem cair sob o conhecimento do homem se encadeiam (*s’entre-suivant*) da mesma maneira e que, com a condição de simplesmente nos abstermos de aceitar como verdadeira alguma coisa que o não seja, e de observarmos sempre a ordem necessária para as deduzir umas das outras, nenhuma pode haver tão afastadas a que por fim não se chegue, nem tão ocultas que não se descubram.<sup>380</sup>

Portanto, a “cadeia” ou ordem observada nas matemáticas – sobretudo aquela observada nas proporções –, de que os géometras se costumam (*ont coutume*) servir torna-se no paradigma para todas as ciências. Assim, se o sujeito adquirir o mesmo *habitus* que os géometras, isto é,

---

<sup>376</sup> Descartes, 2019, 34 / AT VI, 20-21.

<sup>377</sup> Como vimos no último capítulo (cf. 4.3), o *habitus* cartesiano deve ser visto como essencialmente produtivo. Assim, através da aquisição da disposição na *mathesis universalis*, o sujeito desenvolve técnicas e ferramentas que lhe dão o poder de discernir verdades mais “elevadas”.

<sup>378</sup> *ibid.* 72-73 / AT VI, 50.

<sup>379</sup> Gilson observou que: “tudo o que pertence à mecânica pertence, do mesmo modo, à geometria, uma vez que as explicações mecânicas não envolvem outras considerações para além da ordem, da figura e do movimento; a descrição cartesiana do movimento do coração, embora não envolva qualquer cálculo, é, portanto, para Descartes, exatamente o mesmo que uma demonstração geométrica” (Gilson, 1925, 406, tradução nossa). Descartes também escreve a Burman o seguinte: “E o autor esforçou-se por empregar em toda a parte demonstrações matemáticas (como são vulgarmente chamadas) na sua filosofia, ainda que estas não possam ser plenamente compreendidas por aqueles que não estão familiarizados com a Matemática” (AT V, 177, tradução nossa).

<sup>380</sup> Descartes, 2019, 31-32 / AT VI, 19.

se se acostumar às “longas cadeias de razões, completamente simples e fáceis”, conseguirá revelar todas as ciências. Com efeito, Descartes assegura a Burman que “aquele que tiver acostumado o seu intelecto (*assuefecerit ingenium suum*) aos raciocínios matemáticos terá este igualmente apto (*aptum*) para a investigação de outras verdades, pois o raciocínio (*ratiocinatio*) é, em toda a parte, um e o mesmo”<sup>381</sup>. Existe, assim, uma universalização do raciocínio matemático – baseado na ordem – que permitirá ao sujeito que tenha desenvolvido um *habitus* matemático descobrir outras verdades, isto é, tornar-se “apto (*aptum*) para a investigação de outras verdades”<sup>382</sup>. Podemos assim afirmar, com D’Agostino, que “[e]m última análise, a utilidade das matemáticas, a nível metodológico, não consiste tanto no facto de estas serem aplicáveis à física ou a outras disciplinas do estudo da natureza, mas consiste no facto de só elas serem capazes de habituar o espírito a raciocinar corretamente”<sup>383</sup>.

Desta forma, como vimos, o autor prescreve o exercício e o treino nas coisas mais simples e fáceis – ou “relações ou proporções” – de forma a que o sujeito consiga atingir ciências mais elevadas e complexas. Como vimos, a matemática é eleita para este lugar preliminar, não apenas devido à sua simplicidade e facilidade, mas devido à sua universalidade. Por conseguinte, o sujeito que se acostumar à ordem própria da matemática, isto é, quem desenvolver uma disposição matemática, poderá resolver todas as outras ciências, ficando assim mais próximo da disposição final do *Discours* – a disposição de “distinguir o verdadeiro do falso”<sup>384</sup>.

Na próxima parte analisaremos melhor esta “disposição final”. Para já, no entanto, importa concluir com um parágrafo que, apesar de longo, encerra em si aquilo que analisámos, não só neste capítulo, mas também nos últimos:

Se eles preferem o conhecimento de umas escassas verdades à vaidade de nada parecerem ignorar, como sem dúvida, é bem preferível, e se querem seguir um projeto idêntico ao meu, não precisam para isso que lhes diga mais do que já disse neste discurso. Pois se são capazes de ir mais longe do que eu, sê-lo-ão também, com muito mais razão, de encontrar por si próprios tudo o que penso ter encontrado. Visto que, tendo sempre examinado por ordem, é certo que o que me falta ainda descobrir é em si mais difícil e mais recôndito do que o que consegui até agora encontrar, e eles teriam muito menos prazer em aprendê-lo de mim do que de si próprios; além do que a

---

<sup>381</sup> AT V, 177 (tradução nossa).

<sup>382</sup> Em relação a esta universalização da matemática veja-se AT I, 420-421.

<sup>383</sup> D’Agostino, 2017, 91 (tradução nossa).

<sup>384</sup> Descartes, 2019, 17 / AT VI, 10.

disposição (*habitude*) que adquirirão em investigar primeiramente coisas fáceis e passando pouco a pouco, gradualmente (*par degrés*), a outras mais difíceis, lhes servirá mais do que lhes serviriam todas as minhas instruções. Pelo que me toca, estou persuadido de que, se me tivesse ensinado desde a juventude todas as verdades, cujas demonstrações procurei depois, e se não tivesse tido dificuldade alguma em aprendê-las, nunca teria talvez adquirido a disposição e a facilidade (*l'habitude et la facilité*), que julgo ter para encontrar sempre outras novas, à medida que me resolvo a procurá-las.<sup>385</sup>

Ora, em primeiro lugar, é destacado ao longo do parágrafo o papel que o sujeito, por si mesmo, sem instruções de outrem, deve ter na busca e na descoberta das verdades. Com efeito, Descartes insere esta passagem na Parte 6 do *Discours*, isto é, quando se debate acerca dos riscos e benefícios, tanto sociais como éticos, de publicar certos tratados científicos. Assim, esta passagem refere uma das razões para o porquê de não sentir a obrigação de publicar: o sujeito por si mesmo consegue, e deve, tal como fez o próprio autor, apreender as verdades mais elevadas. Em segundo lugar, esta capacidade atribuída ao trabalho subjetivo dá-se graças à “disposição (*habitude*) que adquirirão em investigar primeiramente coisas fáceis”, isto é, o sujeito conseguirá apreender as verdades mais complexas graças ao *habitus* fornecido pelo treino nas coisas mais simples<sup>386</sup> ou, como vimos, a *mathesis universalis*. Desta forma, é a própria disposição, mais do que todas as potenciais instruções de Descartes, que equipará o sujeito. Enfim, Descartes sublinha aquilo que já mencionámos, nomeadamente, o papel produtivo do *habitus*, isto é, a capacidade de “encontrar sempre outras novas”<sup>387</sup> verdades. Assim, o *habitus* é uma verdadeira habilidade ou aptidão – um saber-como – que o sujeito deve adquirir e aprimorar gradualmente até atingir o seu fim ideal – a Sabedoria.

---

<sup>385</sup> *ibid.* 95-96 / AT VI, 71-72.

<sup>386</sup> Na tradução em latim da *Specimina Philosophiae*: “*Praeterquam quod habitus quem sibi comparabunt, facilia primum quaerendo, et paulatim atque per gradus ad alia difficiliora transeundo, ipsis plus omnibus meis documentis profuturus sit*, «Além do facto de que a disposição que irão adquirir, ao procurar adquirir inicialmente as coisas fáceis e, gradualmente, progredindo para as mais difíceis, será mais proveitoso para eles do que todas as minhas instruções»” (Descartes, 2007, 148, tradução nossa).

<sup>387</sup> Em latim: “*nunquam acquisiturum fuisse habitum et facilitatem qua me semper novas et novas inventurum spero, prout animum ad eas investigandum applicabo*, «nunca teria adquirido a disposição nem a facilidade com que espero sempre encontrar novas e novas, conforme aplicar a minha mente à sua investigação»” (*ibid.*, tradução nossa).

#### 5.4. O fim geral do *Discurso*: o “julgar bem” e “proceder bem”

Foi notada nos capítulos 3 e 4 a forma como a Sabedoria ou o bom senso surgem como o fim último do processo transformativo e evolutivo do sujeito. Esta “Sabedoria” corresponde, como também vimos, a uma habilidade ou a um saber-como, e não a um conjunto de saberes puramente teóricos e inócuos. Enfim, observámos que esta habilidade encerra em si um horizonte teórico e prático, através do qual o sujeito fica “disposto” perante a própria vida em si e não apenas perante as ciências formais e teóricas. Se nos voltarmos agora para o *Discurso* e fizermos a mesma pergunta que fizemos em relação às *Regras* – isto é, qual é o fim último do processo transformativo, ou do desenvolvimento e do aprimoramento da disposição –, observamos uma resposta similar, mas ainda mais clara e explícita.

Tal como nas *Regras*, Descartes salienta no *Discurso* que o fim transformativo do sujeito não deve ser apenas referente ao teórico e ao formal, mas ao prático. Como esclarece o pensador relativamente a si próprio: “Existia sempre em mim um desejo extremo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro nas minhas ações e caminhar com segurança na vida (*marcher avec assurance en cette vie*)”<sup>388</sup>. O nosso pensador porta, portanto, consigo um “extremo desejo” de conseguir “caminhar com segurança na vida”<sup>389</sup>. Esta segurança mundana, por sua vez, é apenas alcançada através da habilidade de “distinguir o verdadeiro do falso”. Existe, assim, uma relação causal entre a capacidade ou disposição de discriminar o verdadeiro do falso e o trajeto do sujeito na sua vida. Desta forma, a disposição que examinámos até agora, e que deve ser criada no sujeito através da “consolidação” no método, isto é, através do exercitar do método, não tem apenas como propósito a apreensão de saberes teóricos – como os saberes metafísicos da Parte 4 ou os saberes científicos da Parte 5 –, mas a apreensão de saberes práticos, ou, mais especificamente, a apreensão, não apenas de uma habilidade relativa ao teórico, mas também ao prático. Esta unificação aparece comprovada quando Descartes afirma que procura “o verdadeiro método para chegar ao conhecimento de todas as coisas (*toutes les choses*)”<sup>390</sup>. Assim, nesta frase, semelhante aliás àquela do título da Regra I das *Regras*<sup>391</sup>, o

---

<sup>388</sup> Descartes, 2019, 17 / AT VI, 10.

<sup>389</sup> Este “extremo desejo” é comprovado pelo nosso pensador quando afirma: “Alimentei-me das letras desde a minha infância, e porque me tinham persuadido de que, por meio delas, se pode adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo quanto é útil à vida, tinha um enorme desejo de as aprender” (*ibid.* 9 / AT VI, 4). Assim, o nosso pensador dedicou-se às letras (entenda-se, os livros dos antigos) por estas possuírem um potencial saber “de tudo quanto é útil à vida”.

<sup>390</sup> *ibid.* 27 / AT VI, 17.

<sup>391</sup> “A finalidade dos estudos deve ser a orientação do espírito para emitir juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe depara (*Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida et vera, de iis omnibus quae occurrunt, proferenda iudicia*)” (Descartes, 1987, 11 / AT X, 359). Compare-se com a frase do *Discurso* na tradução para o latim: “*vera Methodo quae me duceret ad cognitionem eorum omnium quorum ingenium meum esset capax*, «o

método deve ter como alvo “todas as coisas”, isto é, tanto as coisas teóricas como as coisas práticas. Pois bem, se avançarmos na leitura do *Discurso*, Descartes afirma na Parte 3, isto é, aquando da análise da chamada “moral provisória”, o seguinte:

E enfim, não teria sabido limitar os meus desejos, nem ser feliz, se não tivesse seguido um caminho, pelo qual, ao pensar estar seguro da aquisição de todos os conhecimentos que seria capaz, julgava está-lo também da consecução de todos os verdadeiros bens que viria a ter; tanto mais que, não se inclinando a nossa vontade a seguir ou a evitar alguma coisa senão conforme o nosso entendimento lhe apresente como boa ou má, basta julgar bem para bem proceder (*il suffit de bien juger pour bien faire*), e julgar o melhor possível para proceder também da melhor maneira (*et de juger le mieux qu'on puisse, pour faire aussi tout son mieux*), isto é, para adquirir todas as virtudes e, conjuntamente, todos os outros bens que adquirir se podem; e quando disso se está certo, não se pode deixar de estar contente.<sup>392</sup>

Existe, assim, um paralelismo entre “julgar bem (*bien juger*)” e “bem proceder (*bien faire*)”, assegurado pela relação entre o entendimento e a vontade, isto é, os dois atos de “bem julgar” e “bem fazer”, provenientes de duas faculdades distintas, assumem uma relação de interdependência, em que, por um lado, é o “bem julgar” que garante, em termos “fisiológicos”, o “bem fazer”; por outro lado, é o “bem fazer” como fim desejado que garante “todas as virtudes e, conjuntamente, todos os outros bens que adquirir se podem”, que serve como motivação final para a aquisição do “bem julgar”. É neste sentido que Descartes escreve à princesa Elizabeth que “para obter um contentamento que seja sólido, é necessário seguir a virtude, isto é, ter uma vontade firme e segura de executar tudo aquilo que julgarmos ser o melhor, e empregar toda a força do nosso entendimento para julgar bem (*employer toute la force de notre entendement a en bien juger*)”<sup>393</sup>. Desta forma, podemos reiterar aquilo que já dissemos em relação às *Regras*, isto é, que o fim geral do sujeito deve ser a “sabedoria universal” ou o “bom senso (*bona mens*)”, isto é, a disposição que encerra em si a ciência (disposição teórica) e a virtude (disposição prática)<sup>394</sup>.

---

verdadeiro método que me conduzisse ao conhecimento de todas as coisas de que o meu intelecto fosse capaz» (Descartes, 2007, 115, tradução nossa).

<sup>392</sup> Descartes, 2019, 43-44 / AT VI, 28.

<sup>393</sup> AT IV, 277 (tradução nossa). Veja-se também a carta a Elizabeth de 4 de outubro de 1645 (AT VI, 265) e a carta a Mersenne de 27 de abril de 1637 (AT I, 366).

<sup>394</sup> Recorde-se da definição de sabedoria que o autor teria dado no *Studium Bonae Mentis*: “a sabedoria, ou seja, a ciência e a virtude (*la sagesse, c'est à dire la science avec la vertu*)” (AT X, 191).

Esta relação aqui ilustrada entre o teórico e prático pode ainda ser mais bem ilustrada quando atentamos ao interesse que Descartes mostra, ao longo de todo o *Discurso*, em relação à medicina ou à “conservação da saúde”, que o autor define como “o primeiro bem e o fundamento de todos os outros desta vida; porque o próprio espírito depende tanto do temperamento e da disposição dos órgãos do corpo que, se fosse possível algum meio que torne os homens em geral mais sábios e mais hábeis do que até aqui foram, creio que é na medicina que se deve procurar”<sup>395</sup>. É assim salientada a importância da medicina<sup>396</sup> e da saúde corporal devido aos efeitos em relação ao “próprio espírito”. Desta forma, existe uma relação próxima entre o bem-estar corporal e o bem-estar espiritual<sup>397</sup>, que apenas poderá ser alcançada através do avanço nas outras ciências, isto é, do aprimoramento da disposição científica<sup>398</sup>. Assim, a consolidação no método não tem um final apenas especulativo, mas também prático, que incide sobre preocupações corporais e mundanas. O “agir bem” não constitui, portanto, a única finalidade do sujeito que aspire adquirir o *habitus*, mas também o bem-estar corporal, o qual, por sua vez, exercerá um impacto positivo no bem-estar espiritual. Em suma, segundo Descartes, “é possível chegar a conhecimentos muito úteis à vida e que, em vez da filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma filosofia prática”<sup>399</sup>.

### **5.5. Considerações finais: o *habitus* no *Discours* e a filosofia como modo de vida**

Destinaremos as páginas remanescentes deste capítulo a uma discussão – análoga àquela conduzida no final do capítulo precedente – sobre o *habitus* no *Discurso*, considerado à luz da filosofia como modo de vida

Pretendi mostrar, neste capítulo, a forma como Descartes, ao longo do *Discurso*, mostra o “caminho direito” que o sujeito deve seguir de forma a desenvolver e aprimorar o *habitus*. Começamos por ver a forma como a estrutura formal deste caminho – isto é, o meio expressivo usado por Descartes – não é meramente acidental, ou uma questão puramente estética, mas reflete a própria natureza do *habitus* e do seu desenvolvimento.

---

<sup>395</sup> Descartes, 2019, 87 / AT VI, 62.

<sup>396</sup> Mais à frente, Descartes afirma que, através dos avanços na medicina, “nos poderíamos libertar de uma infinidade de doenças, tanto do corpo como do espírito, e talvez mesmo do enfraquecimento da velhice, se conhecêssemos suficientemente as suas causas e todos os remédios que a natureza nos ofereceu” (*ibid.* / AT VI, 62).

<sup>397</sup> No que toca a esta relação, veja-se AT IV, 529.

<sup>398</sup> A passagem aqui citada, referente à medicina, insere-se na discussão levada a cabo na Parte 6 acerca dos benefícios e riscos da publicação dos tratados científicos. Desta forma, a “conservação da saúde” é mencionada como um benefício da publicação.

<sup>399</sup> Descartes, 2019, 87 / AT VI, 62.

Para Pierre Hadot, o “discurso” filosófico na filosofia antiga carregava consigo uma importância elementar. Mais concretamente, Hadot sublinha a importância de se contextualizarem as teorias filosóficas dentro do seu discurso formal específico, por forma a que as teorias possam ser compreendidas. Assim, forma e substância, ou discurso e teoria, formavam um único plano inteligível, de modo que compreender um implicava sempre a compreensão do outro. Hadot exprimiu esta ideia da seguinte forma:

Todos os esforços dos historiadores da filosofia para reduzir a um sistema Platão, Plotino ou mesmo Aristóteles estão, portanto, necessariamente condenados ao fracasso. Aqui, novamente, as teses só têm pleno sentido dentro dos limites de um ‘discurso’ determinado e não devem ser separadas da intenção geral desse ‘discurso’. Pode acontecer que teses de um mesmo filósofo, situadas em discursos diferentes, sejam aparentemente contraditórias.<sup>400</sup>

Para Hadot, “essa história dos jogos de linguagem filosóficos”<sup>401</sup> perdeu impulso na idade média e, principalmente, com o advento da impressão<sup>402</sup>. Já na época moderna, a ideia de “sistema” suprime o discurso literário: “Coerência total, valor universal para uma razão impessoal – é isso que as filosofias, ao se tornarem propriamente sistemas, agora desejam possuir. As obras literárias nas quais elas se expressam desaparecem completamente diante do pensamento sistemático que elas supostamente devem traduzir com exatidão”<sup>403</sup>. No entanto, também neste caso, “o jogo de linguagem, ainda que menos perceptível do que na filosofia antiga, não nos deve escapar. Essas obras literárias têm a sua própria estrutura, as suas exigências próprias”<sup>404</sup>. Assim, também, no que toca às obras filosóficas modernas, devem ser tidas em conta as particularidades da sua estrutura literária – o seu “discurso”. Com efeito, e como vimos na parte inicial deste capítulo, o “discurso” do *Discurso* carrega consigo uma importância elementar, visto conter em si os elementos relativos ao desenvolvimento e à natureza do *habitus*. Assim, Descartes molda a estrutura formal do texto narrativo de acordo com o *habitus*, isto é, escolhe apresentar as teorias filosóficas com base na sua história subjetiva, de forma a representar formalmente, como modelo exemplar, o desenvolvimento subjetivo e prático do *habitus*. Por outras palavras, Descartes, no *Discurso*, não procura ensinar

---

<sup>400</sup> Hadot, 1962, 342 (tradução nossa).

<sup>401</sup> *ibid.* (tradução nossa).

<sup>402</sup> Cf. *ibid.*

<sup>403</sup> *ibid.* (tradução nossa).

<sup>404</sup> *ibid.* Com efeito, Hadot menciona, em vários casos, a importância “discursiva” das *Meditações* cartesianas (cf. Hadot, 1995, 395-397; Hadot, 1998, 140-141; Hadot, 2001, 92; Hadot, 2002, 224). Na conclusão do próximo capítulo, atentaremos a esta dimensão “discursiva” das *Meditações*.

teorias ou teses, mas *mostrar* o caminho que ele próprio seguiu, e assim, como também escreveu Hadot, “[m]ais do que teses, ensinam-se caminhos, métodos, exercícios espirituais”<sup>405</sup>.

Por outro lado – e para além da relação que o “discurso” deve assumir com o plano teórico –, o “discurso” tem um papel fundamental na relação que assume com o ouvinte ou com o leitor. Assim, o “discurso” não deve ser visto como neutro e impessoal, mas, pelo contrário, deve ser visto através do impacto que procura causar no ouvinte. Como notou Hadot: “Toda a filosofia antiga acreditava no que se poderia chamar de valor ontológico da palavra: o discurso ‘vivo e animado’ transforma a alma do discípulo. O diálogo platónico, segundo a excelente fórmula de V. Goldschmidt, procura menos informar do que formar”<sup>406</sup>. Com efeito, segundo Hadot, o “discurso” possuía um valor “pedagógico”<sup>407</sup>, cujo objetivo era “formar” o leitor ou – como escreve noutra passagem em relação às *Meditações* de Marco Aurélio – “transformar a alma do discípulo”<sup>408</sup>. Enfim, para o filósofo, o “discurso” filosófico compreendia um “efeito de formação: o filósofo queria fazer trabalhar as mentes dos seus leitores ou ouvintes, para que se colocassem numa certa disposição (*certaine disposition*)”<sup>409</sup>. Ora, se nos voltarmos agora para Descartes, vemos que o *Discurso* possui este “efeito de formação”. Como vimos, Descartes oferece no *Discurso* a sua própria história como modelo ou *exemplum*, de forma que esta seja repetida – e “ajustada”<sup>410</sup> – pelos leitores. O autor pretende, através do seu próprio percurso, formar e transformar os espíritos dos seus leitores, para que possam alcançar e adquirir a disposição de “distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro nas minhas [suas] ações e caminhar com segurança na vida”<sup>411</sup>, ou seja, a eleição da estrutura narrativa inerente ao *Discurso* serve o desenvolvimento do *habitus*. Como Hadot descreve, reportando-se à Antiguidade, “[o] discurso filosófico, nomeadamente o discurso dialético de Platão, mas também o discurso didático de Aristóteles, tem menos a missão de comunicar conhecimentos do que de fazer com que o interlocutor ou o ouvinte adquira um *habitus*, uma capacidade intelectual que lhe permitirá, antes de mais, saber discutir e falar bem, mas também saber julgar

---

<sup>405</sup> Hadot, 1962, 342 (tradução nossa).

<sup>406</sup> *ibid.* 341 (tradução nossa).

<sup>407</sup> Hadot, quando da análise das categorias que subjazem à divisão dos tipos de filosofia na antiguidade, refere o seguinte: “O terceiro tipo de classificação introduz um fator complexo: a dimensão pedagógica, que implica um método de exposição, uma ordem temporal, uma sucessão de momentos, uma progressão intelectual e espiritual. O objetivo é estabelecer um programa de ensino da filosofia que tenha em conta tanto a ordem lógica dos conceitos como as capacidades do ouvinte” (Hadot, 1998, 139, tradução nossa).

<sup>408</sup> *ibid.* 122 (tradução nossa).

<sup>409</sup> Hadot, 2001, 91 (tradução nossa).

<sup>410</sup> Com efeito, como vimos mais acima, cada sujeito particular deverá ajustar o modelo oferecido por Descartes às suas capacidades subjetivas.

<sup>411</sup> Descartes, 2019, 17 / AT VI, 10.

e agir corretamente”<sup>412</sup>. Poderíamos transpor, ainda que com algumas reservas<sup>413</sup>, esta análise de Hadot para o “discurso filosófico de Descartes”, visto que, também para Descartes, o seu objetivo não consiste tanto em transmitir conhecimentos, mas antes em permitir que o leitor desenvolva um determinado *habitus*.

A aquisição deste *habitus*, que serve como o objetivo do “discurso”, dá-se, em termos substanciais, através, como vimos, de vários exercícios que têm como objetivo “firmar” o método no sujeito. Assim, o sujeito deverá tornar o método numa “regra da vida (*kanon*)”<sup>414</sup>, sempre “à mão (*procheiron*)”<sup>415</sup>, de forma a, como escreve Hadot, “responder imediatamente aos acontecimentos como a perguntas que nos fossem subitamente colocadas”<sup>416</sup>. Por sua vez, como escreve Foucault, “[e]ste *logos*, para desempenhar esse papel de auxílio, para ser efetivamente esse bom piloto, essa fortaleza ou esse remédio, tem de estar ‘à mão’: *prokheiron*, que os latinos traduziam por *ad manum*. É necessário tê-lo sempre presente, ao alcance”<sup>417</sup>. Assim, todo o processo – formal e substancial – interno ao *Discurso* tem como objetivo enraizar o método no sujeito, ou torná-lo, para usar a expressão de Foucault, “parte dos seus músculos e dos seus nervos”<sup>418</sup>.

Por sua vez, a “firmação” do método depende, tal como nas *Regras*, de exercícios ou de um trabalho prático de cariz subjetivo e individual. Assim, uma vez mais, o sujeito que quiser ter acesso à verdade, isto é, à disposição de “distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro nas minhas [suas] ações e caminhar com segurança na vida”<sup>419</sup>, deve passar por um processo exercitador e transformacional. Poderíamos, assim, aplicar tanto ao *Discurso* como às *Regras* a sucinta formulação de Foucault relativamente à filosofia antiga: “o ascetismo e o conhecimento da verdade estão sempre, de forma mais ou menos obscura, interligados (*l’ascétisme et la connaissance de la vérité sont toujours plus ou moins obscurément liés*)”<sup>420</sup>.

Por último, e apesar de voltarmos a este ponto<sup>421</sup>, Descartes prescreve, como meta-norma, “a firme e constante resolução”<sup>422</sup> de aplicar os preceitos do método. Assim, para além

---

<sup>412</sup> Hadot, 1998, 224 (tradução nossa).

<sup>413</sup> Com algumas reservas, visto que a capacidade retórica mencionada por Hadot (“saber discutir e falar bem”), é veemente rejeitada por Descartes.

<sup>414</sup> Hadot, 2002, 20 (tradução nossa).

<sup>415</sup> *ibid.* (tradução nossa).

<sup>416</sup> *ibid.* (tradução nossa).

<sup>417</sup> Foucault, 2001, 311 (tradução nossa).

<sup>418</sup> *ibid.* (tradução nossa).

<sup>419</sup> Descartes, 2019, 17 / AT VI, 10.

<sup>420</sup> Foucault, 2015, 176 (tradução nossa).

<sup>421</sup> Veja-se a terceira parte do sétimo capítulo (7.3) desta dissertação.

<sup>422</sup> Descartes, 2019, 29 / AT VI, 18.

do desenvolvimento da disposição correspondente aos preceitos do método, o sujeito deverá manter uma atenção contínua e permanente em relação a si mesmo, de forma a aplicar os preceitos. Duas observações merecem ser feitas em relação a este ponto: em primeiro lugar, como sublinhou D’Agostino, este estado “pode apenas resultar de um ato voluntário absolutamente autónomo, ou seja, livre”<sup>423</sup>, isto é, o método cartesiano implica a liberdade e procede dela; em segundo lugar, como já foi observado, o *habitus* cartesiano não é um “mecanismo” inconsciente, mas, pelo contrário, algo que “está à mão” e que o sujeito deve escolher onde e quando utilizar. Assim, não basta que o sujeito adquira o *habitus* do método, mas necessita, além disso, de o aplicar, ou seja, *habitus* e aplicação são duas coisas diferentes: apesar de o sujeito possuir a capacidade de “julgar bem”, deve, ainda assim, decidir ou “resolver” julgar bem. Deste modo, o sujeito “disposto”, apesar de possuir uma disposição, deve, ainda assim, possuir uma atenção racional em relação a essa mesma disposição e à sua aplicação.

---

<sup>423</sup> D’Agostino, 2017, 92 (tradução nossa).

## 6. O HABITUS NAS MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA

### 6.1. Contexto do *habitus* nas *Meditationes de prima philosophia*: a relação entre o *habitus* e a *meditatio*

A primeira indagação que se impõe a qualquer leitor das *Meditationes de Prima Philosophia* emerge do próprio título, isto é, do termo “meditação”. Vários comentadores têm tentado explicar este fenómeno através de estudos históricos e comparativos. Assim, os *Exercitia spiritualia* do fundador da Companhia de Jesus revelaram-se, para uma grande parte dos comentadores, como a ferramenta privilegiada para analisar e compreender não só o porquê de Descartes ter chamado “Meditações” ao seu magnum opus, mas também o próprio movimento meditacional que se dá dentro da obra.<sup>424</sup> Ademais, outros comentadores optaram por analisar a meditação cartesiana e a sua estrutura narrativa com base noutros autores medievais ou antigos.<sup>425</sup> Por sua vez, vários intérpretes priorizaram uma interpretação psicologista e não estrutural, procurando entender as *Meditações* através da etiologia da *meditatio* como um processo cognitivo e não literário.<sup>426</sup> Enfim, alguns comentadores criticaram o unilateralismo ou restritivismo destes estudos comparativos e consideraram várias tendências dentro das *Meditações* com diversas fontes de origem<sup>427</sup>, ou rejeitaram simplesmente a importância do papel da meditação em Descartes e viram nesta um processo meramente retórico.<sup>428</sup> Nesta dissertação, se por um lado aceitamos a tese de Amélie Rorty, segundo a qual as *Meditações* “são uma obra artisticamente construída, seguindo a estrutura do género meditativo tradicional”, onde Descartes se insere ao “tomar de empréstimo, juntar e transformar as suas diversas vertentes”<sup>429</sup>, não emitiremos, no entanto, juízos acerca das suas possíveis ramificações etiológicas, preferindo analisar a meditação, primeiramente, de forma semântica e, em segundo lugar, através das suas variantes formais e substanciais, internas às próprias *Meditações*. Como veremos, a meditação, entendida como um processo prático e cultivador, ajudar-nos-á a compreender melhor o *habitus* cartesiano.

De forma puramente abstrata ou semântica, que devemos entender por “meditação”? Pierre Hadot, numa nota de rodapé, ao justificar o porquê de traduzir o termo grego *meletè* por

---

<sup>424</sup> Veja-se, entre outros, Mesnard, 1957, 336-359; Vendler, 2013; Stohrer, 1979; Beigioioso & Meschini, 2004.

<sup>425</sup> Para uma comparação entre as *Meditações* e Agostinho, veja-se Hatfield, 1986, 45-79 e Devillairs, 2001. Para uma comparação entre as *Meditações* e *El Castillo Interior* da Santa Teresa d'Ávila, veja-se Mercer, 2017.

<sup>426</sup> Cf. Sepper, 2000, 736-750.

<sup>427</sup> Veja-se Gaukroger, 1995, 336 e Rorty, 1986, 1-20.

<sup>428</sup> Veja-se Rubidge, 1990.

<sup>429</sup> Rorty, 1986, 2 (tradução nossa).

“meditação” (*méditation*), explica que se resignou “a adotar a tradução “meditação” porque o exercício designado por *meletè* corresponde bastante bem, no fim de contas, àquilo a que os modernos chamam meditação: um esforço para assimilar, para dar vida na alma (*pour rendre vivants dans l’âme*) a uma ideia, a uma noção, a um princípio. Mas nunca se deve esquecer a ambiguidade do termo: a meditação é exercício e o exercício é meditação”<sup>430</sup>. Desta forma, a meditação corresponde a um exercício que procura a assimilação de certos fundamentos na alma. Noutro local, Hadot, citando aliás Descartes, descreve a meditação nos seguintes termos:

o exercício da meditação procura dominar o discurso interior, tornando-o coerente e organizando-o com base nesse princípio simples e universal: a distinção entre o que depende de nós e o que não depende de nós, entre a liberdade e a natureza. Através do diálogo consigo próprio ou com os outros, bem como pela escrita, aquele que deseja progredir esforça-se por ‘conduzir ordenadamente os seus pensamentos’, visando assim uma transformação completa da sua visão do mundo, do seu estado interior e, igualmente, do seu comportamento exterior.<sup>431</sup>

Assim, a meditação, como um exercício, visa uma transformação subjetiva e intersubjetiva do próprio sujeito através do uso de vários dispositivos exercitadores como a escrita e o “diálogo consigo próprio ou com os outros”. Portanto, com base nestas duas citações de Hadot, podemos caracterizar a meditação como um dispositivo que tem como fim a transformação do sujeito, através de vários exercícios que assimilam estruturas conceptuais na alma do sujeito. De forma paralela a Hadot, Santo Inácio de Loyola define os seus *Exercitia spiritualia* da seguinte forma:

sob a designação de exercícios espirituais (*spiritualium exercitiorum*), entende-se qualquer método de exame de consciência, bem como de meditação, contemplação e oração, seja mentalmente ou em voz alta, e, por fim, qualquer outra prática espiritual, conforme será exposto adiante. Assim como caminhar, viajar e correr são exercícios corporais, também a preparação e disposição da alma (*praeparare et disponere animam*) para eliminar todas as afeições desordenadas – e, uma vez removidas, buscar e encontrar a vontade de Deus quanto à organização da própria vida e à salvação da alma – são denominados exercícios espirituais (*exercitia .... spiritualia*).<sup>432</sup>

---

<sup>430</sup> Hadot, 2002, 29 (tradução nossa).

<sup>431</sup> *ibid.* 22-23 (tradução nossa).

<sup>432</sup> Sancti Ignatii de Loyola, 1969, 141-142 (tradução nossa).

A meditação corresponde, portanto, a exercícios espirituais, que, em comparação com os “exercícios corporais”, têm como objetivo “a preparação e disposição da alma”, isto é, têm como fim último, usando a expressão de Hadot, a “assimilação”. Veremos mais à frente que a meditação cartesiana tem, efectivamente, o ato de “assimilação” como objetivo último, de forma a criar uma disposição, diferente, no entanto, daquela prefigurada pelos *Exercitia spiritualia*.

Se voltarmos agora a nossa atenção para a meditação cartesiana e para a forma como o nosso pensador a caracteriza e desenvolve nas *Meditações*, podemos compreendê-la melhor através de um mapeamento geral e analítico dos elementos formais que Descartes usa para a determinar e singularizar. O primeiro aspeto de relevo, que não corresponde tanto a uma característica da meditação, mas mais a um pré-requisito, é a necessidade de um isolamento, ou seja, a concretização da meditação apenas se dará aquando de um confinamento, físico e intelectual, do sujeito. Como conta Descartes, no início da primeira Meditação, reportando-se à sua própria experiência: “oportunamente libertei o espírito de todos os cuidados e procurei um ócio seguro num retiro solitário”<sup>433</sup>. Assim, o ato meditativo requer, antes de mais, um isolamento cognitivo (“libertei o espírito de todos os cuidados”) e, simultaneamente, um isolamento físico (“procurei um ócio seguro num retiro solitário”). A necessidade deste retiro duplo, que já tinha sido, aliás, mencionado no *Discurso do Método*<sup>434</sup>, prende-se com o facto de, em primeiro lugar, a meditação cartesiana consistir num diálogo interior e, em segundo lugar, exigir a atenção contínua e permanente do sujeito. Com efeito, em relação ao primeiro ponto, Descartes leva a cabo uma reflexão introspetiva através de um “diálogo consigo próprio”<sup>435</sup>, de forma a tornar o seu “eu progressivamente mais conhecido e familiar”<sup>436</sup>. No que toca ao segundo elemento, a atenção é prescrita como sendo o estado cognitivo por excelência da meditação, isto é, a mente que medita tem de ser necessariamente uma mente atenta, de tal forma que Descartes fala numa “meditação atenta (*attenta...meditatione*)”<sup>437</sup> e numa “consideração atenta (*attenta consideratione*)”<sup>438</sup>.

De forma interligada a este pré-requisito, a meditação deve corresponder a um esforço concomitantemente subjetivo e ativo. De facto, toda a obra das *Meditações* é escrita na primeira

---

<sup>433</sup> Descartes, 2024, 85 / AT VII, 17-18.

<sup>434</sup> Cf. Descartes, 2019, 19-20 / AT VI, 11.

<sup>435</sup> Hadot, 2002, 22-23 (tradução nossa).

<sup>436</sup> Descartes, 2024, 107 / AT VII, 34.

<sup>437</sup> *ibid.* 140 / AT VII, 62.

<sup>438</sup> *ibid.* 151 / AT VII, 69.

pessoa: “Então, hoje, eu”<sup>439</sup>; “A meditação que fiz ontem”<sup>440</sup>; “Agora fecharei os olhos”<sup>441</sup>; etc. Desta forma, a meditação implica um trabalho pessoal, que a introspeção reflexiva mencionada no último capítulo já tinha anunciado. As *Meditações* exigem, assim, um leitor ativo que se disponha a conduzir-se a si mesmo através da ordem estabelecida pelo pensador: “Sou um autor apenas para ser lido por aqueles que querem meditar seriamente comigo (*serio mecum meditari*)”<sup>442</sup>. Como afirmará numa carta, cada leitor deverá desenvolver uma relação reflexiva consigo mesmo, tornando-se assim no seu próprio guia, de forma a que consiga alcançar as mesmas conclusões a que chegou Descartes: “E quanto a vós, senhor, e aos vossos semelhantes, que estão entre os mais inteligentes, esperei que, se tiverem a paciência não apenas de ler, mas também de meditar ordenadamente (*méditer par ordre*) sobre as mesmas coisas que afirmo ter meditado, detendo-se tempo suficiente em cada ponto para verificar se cometi erros ou não, chegarão às mesmas conclusões que eu”<sup>443</sup>. Desta forma, as conclusões a que chegam as *Meditações* exigem uma meditação subjetiva. Esta última citação declara a distinção entre ler, isto é, ser-se um leitor passivo, e meditar, ou seja, ser-se um leitor ativo e prático que participa no processo meditativo. Assim, o meditador deverá ser, como dissemos mais acima, não apenas subjetivo, mas também ativo.<sup>444</sup>

Paralelamente a estas duas características da meditação, evidencia-se o seu aspeto prático. Com efeito, ao apelar a que os leitores se tornem meditadores subjetivos e ativos, Descartes pede a estes que pratiquem os mesmos exercícios que o narrador pratica ao longo das *Meditações*. De facto, a meditação é sinónima de exercício, como dá a entender o nosso pensador ao colocar, por vezes, o termo “meditação” ao lado do termo “exercício”: “um longo exercício e uma meditação frequentemente reiterada (*un long exercice, et d’une meditation souvent reiterée*)”<sup>445</sup>. Através desta sinonímia é, assim, confirmada a afirmação de Hadot

---

<sup>439</sup> *ibid.* 85 / AT VII, 17.

<sup>440</sup> *ibid.* 93 / AT VII, 23.

<sup>441</sup> *ibid.* 107 / AT VII, 34.

<sup>442</sup> *ibid.* 77 / AT VII, 9. Veja-se também AT VII, 157.

<sup>443</sup> AT I, 354 (tradução nossa).

<sup>444</sup> O aspeto subjetivo e ativo da meditação é comprovado pelo próprio método de exposição que Descartes escolhe para escrever as *Meditações*. Na resposta às segundas objeções, Descartes justifica o porquê de não ter apresentado os conteúdos das *Meditações* de “forma geométrica (*more geometrico*)”, mas os ter apresentado através da “análise (*analysis*)”. Com efeito, a análise requer a participação do próprio sujeito: “A análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual as coisas são descobertas metodicamente e como que *a priori*, de tal modo que, se o leitor quiser segui-lo e prestar atenção suficiente a tudo, compreenderá a questão de forma não menos perfeita e a explicará tão bem como se a tivesse descoberto por si próprio” (AT VII, 155, tradução nossa). Desta forma, a própria meditação é representada de forma a que o sujeito consiga participar nela. Para uma clarificação mais detalhada desta questão, veja-se Nolan, 2005.

<sup>445</sup> AT II, 37 (tradução nossa). Também no *Discurso*: “um longo exercício e uma meditação muitas vezes repetida para nos habituarmos (*un long exercice et d’une meditation souvent reiterée pour s’accostumer*)” (Descartes, 2019, 42 / AT VI, 26).

segundo a qual “a meditação é exercício e o exercício é meditação”<sup>446</sup>. Desta forma, e como veremos melhor nas próximas secções deste capítulo, a meditação substitui os exercícios (maioritariamente matemáticos) prescritos nas *Regras* e no *Discurso*, tornando-se assim no dispositivo necessário para o sujeito conseguir atingir “uma certa disposição de não errar (*habitus quemdam non errandi*)”<sup>447</sup>.

A última característica elementar da meditação é a sua dimensão temporal. Com efeito, para além das *Meditações* estarem repletas de referências temporais, que representam o próprio processo meditativo do narrador<sup>448</sup>, o nosso pensador refere na resposta às segundas objeções que “gostaria que os leitores não apenas despendessem o curto tempo necessário para a sua leitura, mas que dedicassem alguns meses, ou pelo menos semanas, a considerar atentamente os temas que nela se tratam, antes de prosseguirem para o restante”<sup>449</sup>. Desta forma, a meditação pede um tempo distinto daquele que seria dedicado a uma mera leitura. Efetivamente, como já notámos, o fim da meditação é a assimilação e o desenvolvimento da disposição, o que pressupõe um tempo adequado e propício à incorporação de todos os fundamentos necessários, isto é, “o tempo da maturação, da assimilação”<sup>450</sup>, para usar a expressão de Hadot. Assim, o caminho meditativo é marcado por uma dimensão temporal específica e subjetiva que deve ser adaptada ao processo assimilativo de cada sujeito. Esta dimensão temporal é complementada pela repetição inerente ao processo meditativo, que é salientada várias vezes pelo nosso pensador: “meditação atenta e muitas vezes repetida (*attenta et saepius iterata meditatione*)”<sup>451</sup>; “meditação frequentemente reiterada (*meditation souvent reiterée*)”<sup>452</sup>. Na resposta às segundas objeções, Descartes junta estas duas dimensões (a duração e a reiteração), quando afirma que o caminho descrito pela segunda Meditação “deve ser percorrido e repetido durante muito tempo (*diu terenda est et repetenda*)”<sup>453</sup>.

---

<sup>446</sup> Hadot, 2002, 29 (tradução nossa).

<sup>447</sup> Descartes, 2024, 140 / AT VII, 62.

<sup>448</sup> Por exemplo: “A meditação que fiz ontem” (*ibid.* 93 / AT VII, 24); “De tal maneira me habituei nestes dias” (*ibid.* 131 / AT VII, 52); “nestes dias, meditei (*superioribus hisce diebus meditatus sum*)” (*ibid.* 147 / AT VII, 65, tradução modificada).

<sup>449</sup> AT VII, 130 (tradução nossa). Veja-se também AT IX, 103-104.

<sup>450</sup> “vemos Descartes ter em consideração este aspeto pedagógico quando aconselha os seus leitores a dedicarem ‘alguns meses ou pelo menos algumas semanas’ a examinar frequentemente a sua primeira e segunda Meditações. Aqui surge com bastante clareza um outro tempo que não o tempo ‘lógico’ (*temps logique*). É o tempo da maturação, da assimilação (*temps de la maturation, de l’assimilation*). Enquanto o discípulo não tiver assimilado esta ou aquela doutrina, é inútil ou impossível falar-lhe de outra coisa” (Hadot, 1998, 141, tradução nossa). Esta dimensão temporal da meditação cartesiana é salientada várias vezes por Hadot (cf. Hadot, 2002, 224; *ibid.* 232).

<sup>451</sup> Descartes, 2024, 140 / AT VII, 62.

<sup>452</sup> AT II, 37 (tradução nossa).

<sup>453</sup> AT VII, 131 (tradução nossa).

Podemos, assim, caracterizar a meditação como um dispositivo exercitador que implica um isolamento, cognitivo e físico, um sujeito ativo e prático, e uma dimensão temporal e repetitiva. Ademais, além de conter em si alguns dos elementos contidos nas definições de Hadot e Inácio de Loyola, não representa um recurso meramente retórico, mas um mecanismo que emprega os elementos necessários para adquirir o *habitus non errandi* (disposição de não errar), que Descartes procura adquirir nas *Meditações* de forma a alcançar aquilo que o pensador conceptualiza como “a perfeição máxima e principal do homem (*maxima et praecipua hominis perfectio*)”<sup>454</sup>.

Nas próximas partes deste capítulo iremos analisar a meditação cartesiana de forma substancial, começando pela purgação terapêutica e pela eliminação dos “costumes negativos”.

## 6.2. A ideia de hábitos negativos e o processo de desabituação

A primeira Meditação é completamente dedicada a uma “purgação”<sup>455</sup>, desenvolvida e alcançada através de uma “terapia da dúvida”<sup>456</sup>. Descartes pretende purgar aquelas “coisas falsas (*multa...falsa*)”<sup>457</sup>, ou “preconceitos (*praejudicium*)”<sup>458</sup>, que se fixaram nele desde a infância. Em que consistem, ontologicamente, estas opiniões? Descartes fornece uma resposta a esta pergunta ao escrever, na resposta às segundas objeções:

Trata-se, contudo, de um caminho de tal natureza que não basta apreendê-lo uma única vez: deve ser percorrido e repetido durante muito tempo, a fim de que a habituação, consolidada ao longo de toda a vida (*totius vitae consuetudo*), de confundir as coisas inteligíveis com as corpóreas, seja suprimida (*deleatur*), ao menos em parte, pela disposição contrária (*contraria... consuetudine*), adquirida ao longo de alguns dias, de distingui-las corretamente.<sup>459</sup>

Desta forma, aquilo que Descartes quer suprimir ou delir (*delere*) consiste numa “habituação”, que foi “consolidada ao longo de toda a vida”. Com efeito, o nosso autor menciona várias vezes, ao longo das *Meditações* e das *Respostas*, esta “habituação negativa”,

---

<sup>454</sup> Descartes, 2024, 140 / AT VII, 62.

<sup>455</sup> Para uma comparação entre a primeira Meditação e a “*via purgativa*”, descrita em alguns tratados meditativos e místicos, veja-se Belgioioso & Meschini, 2004, 201. Para uma posição crítica, veja-se Rubidge, 1990.

<sup>456</sup> A expressão é de Daniel Garber (cf. Garber, 1986, 81-116).

<sup>457</sup> Cf. Descartes, 2024, 85 / AT VII, 17.

<sup>458</sup> Cf. *ibid.* 79 / AT VII, 12.

<sup>459</sup> AT VII, 131 (tradução nossa).

usando várias expressões sinónimas, como “opiniões habituais (*consuetae opiniones*)”<sup>460</sup>, “hábito vicioso (*prava consuetudo*)”<sup>461</sup>, “um certo hábito de julgar inconsideradamente (*consuetudine quâdam inconsiderate judicandi*)”<sup>462</sup>, “hábito arraigado de julgar de outra maneira (*inveteratae consuetudini aliter de ipsis judicandi*)”<sup>463</sup>, etc. A existência destes hábitos negativos, que se vincularam ao autor devido a “um longo uso e laços de familiaridade (*longo usu & familiaritatis jure*)”<sup>464</sup>, não é algo endógeno às *Meditações*. De facto, já nas *Regulae*, é referido que “adivinhar (...) coisas fortuitamente e sem arte (...) enfraqueceriam a luz do espírito e o habituariam de tal modo a vãs puerilidades (*puerilibus et vanis assuefacerent*) que, depois, se deteria sempre à superfície das coisas, sem nelas poder penetrar mais intimamente”<sup>465</sup>. No que toca ao *Discurso*, basta que nos lembremos do primeiro passo do método, exposto no último capítulo, onde é afirmado que devemos “evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção (*éviter soigneusement la précipitation et la prévention*)”<sup>466</sup>. Ora, neste sentido, “prevenção” conota a ideia de juízos irrefletidos que fomos, ao longo da vida, assumindo como verdadeiros. No entanto, tanto o *Discurso* como as *Regras* carecem de uma exposição alargada deste “hábito negativo” que, nas *Meditações*, serve como o motivo da necessidade de existir a dúvida universal cartesiana. De facto, como exploraremos melhor mais à frente, a dúvida cartesiana deverá “desacostumar (*desuescere*)”<sup>467</sup> o espírito.

Compreendidos os elementos que a dúvida deverá visar, emerge, no entanto, a questão de saber o porquê da dúvida, isto é: por que é que Descartes se quer livrar dos “hábitos negativos”? O que, por outras palavras, significa: por que é que estes hábitos são “negativos”? Com efeito, a dúvida permite ao sujeito atingir um estado onde “nenhum hábito vicioso desvie mais o (...) juízo do conhecimento certo das coisas (*nulla amplius prava consuetudo iudicium...a recta rerum perceptione detorqueat*)”<sup>468</sup>. Assim, o “hábito vicioso” desvia ou desencaminha o juízo, incapacitando o sujeito de atingir a verdade. Como veremos, esta incapacidade criada pelos “hábitos negativos” – a qual, aliás, justifica e esclarece a sua designação como “negativos” – deverá ser suplantada por uma nova disposição positiva, que dará ao sujeito uma capacidade ou habilidade.

---

<sup>460</sup> Descartes, 2024, 90 / AT VII, 22.

<sup>461</sup> *ibid.* 91 / AT VII, 22.

<sup>462</sup> *ibid.* 167 / AT VII, 82.

<sup>463</sup> AT VII, 446 (tradução nossa).

<sup>464</sup> Descartes, 2024, 90 / AT VII, 22 (tradução modificada).

<sup>465</sup> Descartes, 1987, 59 / AT X, 405. Veja-se também *ibid.* 23-24 / AT X, 371.

<sup>466</sup> Descartes, 2019, 29-30 / AT VI, 18.

<sup>467</sup> Cf. Descartes, 2024, 90 / AT VII, 22 (tradução modificada).

<sup>468</sup> *ibid.* / AT VII, 22.

Brevemente, vimos até agora que a dúvida cartesiana (e as suas várias etapas<sup>469</sup>) – exposta na primeira Meditação – tem como propósito desacostumar o sujeito dos hábitos negativos que o incapacitam de perceber a verdade e, portanto, libertá-lo e prepará-lo para poder desenvolver uma “disposição positiva”. Na próxima parte, analisaremos este desenvolvimento positivo. Para já, olhemos melhor para a natureza deste “desacostumar”. Numa longa passagem – da qual fomos retirando pedaços ao longo deste capítulo – o pensador escreve o seguinte:

Todavia, estas advertências por si só não bastam, é preciso tê-las presentes sempre, porque as opiniões habituais (*consuetae opiniones*) regressam com frequência e apoderam-se da minha credulidade, quase contra minha vontade, como se de direito a tivessem encadeado a si por um longo uso e por laços de familiaridade. E nunca perderei o hábito (*desuescam*) de lhes dar o meu assentimento e confiança enquanto não as tomar tais como são na verdade, ou seja, segundo acabam de mostrar-se, como de certo modo duvidosas, mas não obstante muito prováveis, de maneira que há muito mais razão para as crer do que para as negar. Por isso, segundo penso, não uso de um artilheiro ilegítimo se, dirigida a minha vontade para uma orientação totalmente oposta, me engano a mim mesmo e finjo que aquelas opiniões são provisoriamente em absoluto falsas e imaginárias. Até que, finalmente, tendo equilibrado, por assim dizer o peso dos meus preconceitos de um lado e do outro, nenhum hábito vicioso desvie mais o meu juízo do conhecimento certo das coisas (*nulla amplius prava consuetudo iudicium meum a recta rerum perceptione detorqueat*).<sup>470</sup>

Esta extensa citação, inserida no final da primeira Meditação, descreve aquilo que podemos conceptualizar como uma “tensão de desabitução”. Com efeito, o meditador descreve um combate subjetivo contra os hábitos que retornam frequentemente. De forma a conseguir abdicar destes hábitos, ou “desacostumar-se” definitivamente, suprimindo assim esta “tensão”, o pensador prescreve um exercício baseado na inversão da vontade. É através deste

---

<sup>469</sup> A dúvida cartesiana, apresentada na primeira Meditação, é marcada por várias etapas, nomeadamente: (i) uma primeira introdução da dúvida, devido ao reconhecimento de “que eles [os sentidos] por vezes nos enganam e é de prudência nunca confiar totalmente naqueles que, mesmo uma só vez, nos enganaram” (*ibid.* 86 / AT VII, 18); (ii) a introdução do argumento do sonho (*ibid.* 87 / AT VII, 19); (iii) finalmente, a introdução do “génio maligno” (*ibid.* 89 / AT VII, 21). Estas três etapas devem ser entendidas como exercícios psicológicos, inseridos no processo meditativo, que o meditador deve levar a cabo “uma vez na vida (*semel in vita*)” (*ibid.* 85 / AT VII, 17) e não como momentos de angústia ontológica e epistemológica. Isto é, a dúvida da primeira Meditação “serve como uma espécie de exercício para a mente” (Hatfield, 1986, 47, tradução nossa).

<sup>470</sup> Descartes, 2024, 90-91 / AT VII, 22.

“age contra (*agere contra*)”<sup>471</sup>, para usar a expressão do Santo de Loyola, que Descartes pretende atingir o estado onde “nenhum hábito vicioso desvie mais o meu juízo do conhecimento certo das coisas”. Assim, o “gênio maligno (*genius malignus*)” – que é introduzido no parágrafo a seguir como a expressão ou materialização do “*agere contra*”<sup>472</sup> – serve como um “exercício psicológico” – ou, para usar a expressão de Foucault, como um “problema espiritual tradicional”<sup>473</sup> – para auxiliar o sujeito a cumprir este processo de “desabitação”, tal como o argumento do sonho, mencionado por Descartes algumas páginas antes<sup>474</sup>. Por conseguinte, Descartes prescreve vários exercícios e etapas que têm como fim último suprimir a “tensão de desabitação” e preparar o sujeito para desenvolver uma nova disposição.

Se nos voltarmos para a também já citada passagem da resposta às segundas objeções – onde Descartes afirma que o caminho (*via*) exposto nas *Meditações*: “deve ser percorrido e repetido durante muito tempo, a fim de que a habitação, consolidada ao longo de toda a vida (*totius vitae consuetudo*), de confundir as coisas inteligíveis com as corpóreas, seja suprimida (*deleatur*)”<sup>475</sup> –, assistimos à aplicação da dimensão temporal da meditação (descrita na última parte) ao processo de desabitação, isto é, só através de um procedimento “percorrido e repetido durante muito tempo” é que conseguiremos suprimir os nossos hábitos negativos. Assim, os “exercícios psicológicos”, como o sonho e o gênio maligno, não são instrumentos meramente retóricos ou literais para serem aprendidos ou decorados, mas *exercícios* que o sujeito deve praticar durante um período de termo indeterminado e subjetivo, até alcançar a desabitação definitiva. Com efeito, não nos podemos esquecer de que o processo de desabitação está encerrado numa “meditação” que, como vimos mais acima, tem como características essenciais a praticidade e a dimensão temporal que ambicionam a “assimilação”, ou, neste caso, a “des-assimilação”.

Ainda nesta citação, vemos que a desabitação meditativa tem como alvo “a habitação (...) de confundir as coisas inteligíveis com as corpóreas”, sendo assim identificado o conteúdo dos hábitos-preconceitos. Se identificámos até agora o objetivo da dúvida (a desabitação), os

---

<sup>471</sup> O “age contra (*agere contra*)” é um exercício espiritual usado por Inácio de Loyola para contrabalançar e eliminar os nossos preconceitos (cf. Sancti Ignatii de Loyola, 1969, 155-157). Veja-se Vendler, 2013, 203-205, para uma comparação entre o *agere contra* de Loyola e o “gênio maligno” de Descartes.

<sup>472</sup> “Vou supor, por consequência, não o Deus sumamente bom, fonte de verdade, mas um certo gênio maligno (*genium aliquem malignum*), ao mesmo tempo extremamente poderoso e astuto, que pusesse toda a sua indústria em me enganar” (Descartes, 2024, 91 / AT VII, 22).

<sup>473</sup> Cf. Foucault, 2016, 105. Veja-se, também, Foucault, 2012, 298.

<sup>474</sup> Cf. Descartes, 2024, 87-89 / AT VII, 19-20.

<sup>475</sup> AT VII, 131 (tradução nossa).

meios para alcançar esse objetivo (os exercícios psicológicos), e o fim desse objetivo (a criação de uma nova disposição), resta-nos, no entanto, esclarecer melhor os alvos da dúvida. Com efeito, apesar de termos visto que a dúvida propõe purificar o sujeito dos hábitos negativos, falta-nos, no entanto, compreender o conteúdo destes hábitos: os hábitos negativos são hábitos de quê? No *Discurso do Método*, é referido pelo autor que “[eles estão] de tal modo habituados (*ils sont tellement accoutumés*) a nada considerar senão com a imaginação, a qual é uma maneira de pensar própria das coisas materiais, que tudo o que não é imaginável lhes parece não ser inteligível”<sup>476</sup>. Esta frase, que se encontra inserida num local onde o autor explica o porquê de certas pessoas não conseguirem compreender a natureza de Deus e da alma<sup>477</sup>, compactua com a citação anterior das *Respostas*, onde os hábitos-preconceitos estão diretamente relacionados com o corpóreo e com a incapacidade de perceber o inteligível, isto é, Deus e a alma. Deste modo, aquilo que é prescrito por Descartes, tanto no *Discurso* como, de forma mais explícita, nas *Meditações*, corresponde, em primeiro lugar, a um movimento de natureza “negativa”, cujo objetivo é a purificação dos hábitos corpóreos vinculados aos sentidos ou à imaginação<sup>478</sup> – os chamados “hábitos negativos” a que temos vindo a aludir. Em segundo lugar, corresponde a um movimento de natureza “positiva”, que se traduz no desenvolvimento e na aquisição de uma disposição capaz de conferir ao sujeito a aptidão para apreender o inteligível, isto é, a disposição de “desviar a mente dos sentidos (*abducere mentem a sensibus*)”<sup>479</sup>.

Se atentarmos agora as *Meditações*, na *Sinopse*, Descartes, ao resumir a primeira Meditação, escreve que “ela é máxima por nos libertar de todos os preconceitos e nos preparar um caminho muito fácil para desviar o espírito dos sentidos”<sup>480</sup>, e, quando incita os leitores a meditar consigo, refere que estes devem estar preparados para “desviar o espírito dos sentidos e de todos os preconceitos (*menteque a sensibus, simulque ab omnibus praejudiciis, abducere*)”<sup>481</sup>. Se, por um lado, poderá parecer que a conjunção copulativa “e” separa os “sentidos” de “todos os preconceitos”, isto é, anuncia-os como duas entidades diferentes, por outro lado, Descartes, ao longo das *Meditações*, entende-os como sinónimos. Por exemplo, na

---

<sup>476</sup> Descartes, 2019, 57 / AT VI, 37.

<sup>477</sup> “Mas o que faz com que haja vários que se persuadem de que é difícil conhecê-lo, e até conhecer também o que é a própria alma provém de” (*ibid.* ou AT VI, 37).

<sup>478</sup> Como escreve nas *Meditações*: “E assim reconheço que nenhuma das coisas que posso perceber graças à imaginação pertence ao conhecimento que tenho de mim mesmo e que devo, pelo contrário, desviar o espírito delas, para conhecer bem distintamente a natureza deste” (Descartes, 2024, 98 / AT VII, 28).

<sup>479</sup> Veja-se a tradução para latim do *Discurso* (Descartes, 2007, 129), bem como as cartas para Mersenne (AT I, 350-351) e Vatier (AT I, 560).

<sup>480</sup> Descartes, 2024, 79 / AT VII, 12.

<sup>481</sup> *ibid.* 77 / AT VII, 9.

segunda Meditação, é dito pelo pensador: “parece-me ainda agora – e não posso impedir-me de crê-lo – que as coisas corpóreas, cujas imagens são formadas pelo pensamento e que os próprios sentidos exploram, são conhecidas muito mais distintamente do que este não sei quê de mim mesmo que não cai sob a imaginação”<sup>482</sup>. Desta forma, no processo de aquisição de uma disposição positiva, que exploraremos no próximo capítulo, existe uma dificuldade, por parte do narrador, de se libertar das “coisas corpóreas”, isto é, de tornar a desabituacão exposta na primeira Meditação definitiva. Por sua vez, na resposta que dá a objeção de Hobbes, o nosso pensador diz que usa as “razões para duvidar (*dubitandi rationes*) (...) não para as fazer passar por novas descobertas, mas, em parte, para preparar a mente dos leitores para a consideração das realidades intelectuais e para distingui-las das corporais”<sup>483</sup>. Assim, a dúvida cartesiana, que, nas palavras de um comentador consiste num “método de desapego (*méthode du détachement*)”<sup>484</sup>, liberta o sujeito dos “hábitos negativos”, que consistem em hábitos ligados à natureza corpórea<sup>485</sup>, e prepara o sujeito para desenvolver uma nova disposição, que, como veremos a seguir, consistirá na capacidade de perceber Deus e os seus atributos. Daqui que, no início da terceira Meditação, o nosso pensador proponha um exercício ao partilhar: “Agora fecharei os olhos, taparei os ouvidos, porei de parte todos os sentidos, apagarei também do meu pensamento todas as coisas corpóreas, ou, pelo menos, porque isto é quase impossível, não as tomarei em conta por inanes e falsas, e, dialogando só comigo próprio e inspecionando-me mais intimamente, procurarei tornar-me o meu próprio eu progressivamente mais conhecido e familiar”<sup>486</sup>.

Sinteticamente, podemos afirmar que aquilo que Descartes anuncia na primeira Meditação corresponde à necessidade de o sujeito se desapegar ou desviar dos seus hábitos ligados aos sentidos, que conferem uma incapacidade ao sujeito, nomeadamente a incapacidade de ver Deus<sup>487</sup> e de, portanto, ter acesso à verdade<sup>488</sup>. Este desapego, que consistirá num “desacostumar”<sup>489</sup>, será apenas alcançado através da dúvida e dos seus exercícios. Quando esta

---

<sup>482</sup> *ibid.* 100 / AT VII, 29.

<sup>483</sup> AT VII, 171-172 (tradução nossa). Veja-se, ainda, AT I, 353 e Descartes, 2024, 131 / AT VII, 52.

<sup>484</sup> Devillairs, 2001, 287 (tradução nossa).

<sup>485</sup> Veja-se Descartes, 2006, 54 / AT VII, 35 e Descartes, 2024, 151 / AT VII, 69.

<sup>486</sup> *ibid.*, 107 / AT VII, 34. Hadot caracterizou este exercício específico como “um exercício espiritual muito platónico”: “As primeiras linhas da terceira Meditação também se apresentam como um exercício espiritual muito platónico, que implica uma separação radical do conhecimento sensível” (Hadot, 1995, 397, tradução nossa).

<sup>487</sup> Como escreve nos *Principia*: “Os preconceitos impedem que muitos conheçam claramente esta necessidade de ser que está em Deus (*praejudicia impedire quominis ista necessitas existentiae Dei ab omnibus clare cognoscatur*)” (Descartes, 2006, 33 / AT VIII, 10).

<sup>488</sup> Esta relação entre a percepção correta de Deus e o acesso completo à verdade será detalhada mais à frente. Como veremos, apenas através do desenvolvimento da disposição que nos permite conceptualizar a verdadeira natureza de Deus poderá o sujeito desenvolver a disposição máxima de ter um acesso completo à verdade.

<sup>489</sup> Cf. Descartes, 2024, 90 / AT VII, 22 (tradução modificada).

“purgação” estiver terminada, o sujeito poderá, portanto, construir uma nova disposição positiva, isto é, suplementar uma incapacidade por uma nova capacidade. Analisemos, agora, o desenvolvimento e a natureza desta disposição positiva.

### 6.3. O *habitus de abducere mentem a sensibus*

Depois de o meditador ter purgado os seus hábitos negativos, isto é, ter-se desacostumado, deverá guiar-se por um caminho que lhe dará acesso a uma outra disposição. Este caminho deve ser entendido como um esforço progressivo onde o sujeito deverá desenvolver uma nova habituação através de exercícios. Com efeito, a dúvida apenas “prepara” o sujeito para o novo caminho, não lhe dá os meios através dos quais deverá desenvolver a nova disposição. Esta é a razão pela qual Descartes afirma que a dúvida “é máxima por nos libertar de todos os preconceitos e nos preparar (*sternat*) um caminho muito fácil para desviar o espírito dos sentidos”<sup>490</sup>. Desta forma, a dúvida “prepara ou pavimenta (*sternat*)” o caminho, através da desabilitação, isto é, a dúvida “abre” o caminho.<sup>491</sup> Por outro lado, a construção e realização do caminho apenas será feita através de novos exercícios que mudarão a forma de agir do sujeito, isto é, que o tornarão “disposto” para perceber os seres inteligíveis. Afinal, como explica Zeno Vendler: “O objetivo destas meditações não é meramente adquirir novos conhecimentos, mas alterar as disposições do indivíduo e provocar uma mudança radical na sua condução da vida intelectual. As Meditações são exercícios, no sentido de Loyola, e não meras discussões filosóficas”<sup>492</sup>. Olhemos, portanto, para estes exercícios.

Na segunda Meditação, Descartes partilha a dificuldade deste processo: “o meu espírito alegra-se em sair do caminho certo (*gaudet aberrare mens mea*), ainda não sofre conter-se nas fronteiras da verdade (*intra veritatis limites cohiberi*). Assim seja, e deixemos-lhe mais uma vez as rédeas soltas, para que, puxadas oportunamente pouco depois, se deixe guiar com mais facilidade”<sup>493</sup>. O narrador reconhece que o seu espírito ainda “vagueia ou extravia-se (*aberrare*)” para lá das “fronteiras da verdade”, isto é, reconhece as suas limitações próprias. Desta forma, o pensador irá prescrever um exercício terapêutico para fixar e firmar o espírito no caminho certo, ou no caminho de desenvolver a disposição positiva. O exercício prescrito

---

<sup>490</sup> *ibid.* 2024, 79 / AT VII, 12.

<sup>491</sup> Nas palavras de Gary Hatfield: “A dúvida em si mesma não ‘habitua’ a mente a considerar objetos inteligíveis, mas oferece um meio de suspender o juízo sobre as coisas corpóreas e conduz a um último refúgio de certeza na apreensão direta do próprio pensamento. Serve como uma espécie de exercício para a mente” (Hatfield, 1986, 47, tradução nossa).

<sup>492</sup> Vendler, 2013, 207 (tradução nossa).

<sup>493</sup> Descartes, 2024, 100 / AT VII, 29-30.

resume-se à simples e mundana percepção de um pedaço de cera. Desta forma, Descartes começa por recomendar: “Consideremos aquelas coisas que vulgarmente se crê serem compreendidas mais distintamente entre todas, ou seja, corpos que tocamos, que vemos, não com certeza corpos em comum, porque estas noções costumam ser bastante mais confusas, mas um em particular”<sup>494</sup>. Assim, tal como nas *Regulae* o filósofo tinha sugerido que se começasse por observar os artesões e as artes mecânicas, e no *Discurso* pelas matemáticas mais simples, nas *Meditações* sugere igualmente que o sujeito comece por observar as coisas mais simples<sup>495</sup>, as que se “crê serem compreendidas mais distintamente entre todas”, isto é, aquelas mais “mundanas” e próximas do sujeito (aquelas “que tocamos, que vemos”), e não as mais difíceis e mais complexas (“mais confusas”) como os “corpos em comum”. Por conseguinte, comanda que principiemos por analisar “um em particular (*unum in particulari*)”: “Tomemos, por exemplo, este pedaço de cera (...) na cera depara-se tudo o que parece ser requerido para que qualquer corpo possa ser conhecido muito distintamente”<sup>496</sup>. Este pedaço de cera – bem como as suas qualidades: “é dura, é fria, pega-se-lhe facilmente e, se lhe batermos com o nó do dedo, emite um som”<sup>497</sup> – que é, aparentemente, conhecido pelos sentidos e pela imaginação, perde, no entanto, as suas propriedades sensíveis<sup>498</sup>, o que impulsiona a indagação: “Subsiste ainda a mesma cera? Tem de confessar-se que subsiste, ninguém o nega, ninguém pensa o contrário. Visto isso, o que havia nela que era tão distintamente apreendido?”<sup>499</sup>. A resposta a esta pergunta não poderá recair sobre os sentidos ou a imaginação, visto que “tudo o que caía sob a alçada quer do gosto, quer da vista, quer do tato, quer do ouvido, está agora mudado: mas a cera subsiste”<sup>500</sup>. Consequentemente, deverá ser imputada unicamente ao espírito: “só me resta conceder que não posso representar pela imaginação o que é esta cera, mas que só a posso conceber pelo espírito (*sola mente percipere*) (digo isto deste pedaço de cera em particular, porque da cera em comum é ainda mais claro)”<sup>501</sup>.

---

<sup>494</sup> *ibid.* 101 / AT VII, 30.

<sup>495</sup> Na tradução para o francês de 1661, Clerselier (o tradutor) escreve: “Consideremos, portanto, agora as coisas que se estima vulgarmente serem as mais fáceis de todas de conhecer (*les plus faciles de toutes à connaitre*), e que se acredita também serem as mais distintamente conhecidas” (Descartes, 2018a, 944, nt. 64, tradução nossa). Desta forma, a “facilidade” está implícita no “distintamente conhecidas”.

<sup>496</sup> Descartes, 2024, 101 / AT VII, 30.

<sup>497</sup> *ibid.* / AT VII, 30.

<sup>498</sup> “Mas eis que, enquanto falo, a aproximamos do fogo: os vestígios do sabor dissipam-se, o cheiro esvaia-se, a cor muda-se, a figura perde-se, a grandeza aumenta, torna-se líquida, torna-se quente, mal se lhe pode tocar, e agora, se lhe bateres, não emitirá nenhum som” (*ibid.* / AT VII, 30).

<sup>499</sup> *ibid.* / AT VII, 30.

<sup>500</sup> *ibid.* 102 / AT VII, 30.

<sup>501</sup> *ibid.* / AT VII, 31.

Deste modo, o exercício da percepção do pedaço da cera possui o objetivo principal de mostrar ao meditador, através da sua própria experiência subjetiva ou da aplicação dos seus sentidos, que a natureza de qualquer objeto não recai sobre os sentidos ou sobre a imaginação, mas sobre o entendimento, descobrindo assim a primazia do entendimento sobre os sentidos:

Mas o que é na verdade esta cera, que só é concebida pelo espírito (*mente percipitur*)? A mesma que vejo, que toco, que imagino e, numa palavra, a mesma que acreditei desde o início que existia. Mas – o que é de notar – o seu conhecimento não é uma visão, não é um tocar, não é uma imaginação, nem o foi nunca, embora assim o parecesse anteriormente, mas apenas uma inspeção do espírito (*mentis inspectio*) que pode ser imperfeita e confusa, como antes era, ou clara e distinta, como é agora, de acordo com a menor ou maior atenção que presto àquilo de que consta.<sup>502</sup>

Assim, a “inspeção do espírito”, anteriormente “imperfeita e confusa”, é agora “clara e distinta”, graças a este simples exercício.<sup>503</sup> Desta forma, esta análise – bem como aquela dos “homens que passam na rua” e do “sol” (avançadas mais à frente por Descartes)<sup>504</sup> – é movida pelo objetivo fundamental de exercitar o sujeito de forma a que este consiga desenvolver e aperfeiçoar o uso do entendimento. Cada sujeito, meditando com Descartes, deverá posicionar-se perante um problema idêntico ou semelhante, de forma a conseguir treinar as suas próprias faculdades. De facto, este problema não tem como objetivo avançar proposições teóricas ou filosóficas, isto é, “ensinar” algo ao sujeito; mas, por outro lado, servir como um exercício, isto é, como uma atividade prática e subjetiva.<sup>505</sup> Assim, se os exercícios relacionados com a dúvida eram “destrutivos” e negativos, tendo como propósito a desabituação, este exercício é essencialmente construtivo e positivo, visando o desenvolvimento e a transformação do sujeito. Consequentemente, tal como nas *Regras* era sugerido ao sujeito que praticasse certos exercícios para treinar as suas operações naturais, e no *Discurso* era recomendado que se aplicasse a exercícios matemáticos para treinar o método, nas *Meditações* é prescrito que leve a cabo exercícios meditativos para desenvolver a sua capacidade natural – o entendimento. E assim,

---

<sup>502</sup> *ibid.* 102-103 / AT VII, 31.

<sup>503</sup> Com efeito, a claridade e a distinção – que para Descartes servem como o critério formal da verdade – nunca podem ser apreendidas intuitivamente pelo sujeito. Por outro lado, elas requerem sempre um trabalho por parte do sujeito. Como escreve Descartes na terceira Meditação: “E, quanto mais demorada e cuidadosamente examino (*diutius et curiosius examino*) todas estas coisas, tão mais clara e distintamente conheço que são verdadeiras” (*ibid.* 116 / AT VII, 42). A verdade, para o filósofo, mesmo em termos puramente formais, nunca é simplesmente dada.

<sup>504</sup> Em relação ao primeiro veja-se *ibid.* 103 / AT VII, 32. No que toca ao segundo veja-se *ibid.* 113 / AT VII, 39.

<sup>505</sup> Como escreve Zeno Vendler: “A passagem da cera, tal como a passagem do génio maligno, é, sobretudo, um instrumento terapêutico concebido para superar inclinações desordenadas, em vez de demonstrar pontos teóricos” (Vendler, 2013, 207, tradução nossa).

assistimos ao mesmo quadro que observámos nas *Regras* e no *Discurso*, nomeadamente, a criação e o desenvolvimento de uma disposição ou de um *habitus* mediante o treino gerado pelos diferentes exercícios.

Este ponto aparece provado pelo nosso autor quando afirma, no final da segunda meditação: “Mas, porque não se pode tão facilmente perder o hábito das antigas opiniões, apraz-me fazer neste ponto uma paragem, para que este novo conhecimento se grave (*infigatur*) mais profundamente na minha memória, pela insistência na meditação (*diuturnitate meditationis*)”<sup>506</sup>. Podemos, desta citação, retirar três pontos essenciais. Em primeiro lugar, o meditador, depois de ter descoberto os conhecimentos que emanaram dos exercícios<sup>507</sup>, interrompe o movimento narrativo e meditativo e procede à fixação destes na memória, isto é, procede ao desenvolvimento do *habitus*. Consequentemente, assistimos aqui àquilo que Hadot chamou de “assimilação”<sup>508</sup>, isto é, o fim último do processo meditativo. Em segundo lugar, esta assimilação dá-se através da insistência ou duração prolongada na meditação, isto é, apenas o processo meditativo e a sua dimensão temporal podem criar e desenvolver um *habitus*. Desta forma, o sujeito que quiser desenvolver o *habitus* deverá, não apenas praticar os exercícios prescritos pelo autor, mas meditar sobre os conhecimentos que retirou desses exercícios, ou seja, o *habitus*, segundo as *Meditações*, nasce da junção de um exercício e de uma meditação acerca desse mesmo exercício.<sup>509</sup> Assim, se nas *Regras* e no *Discurso* o *habitus* nascia durante a prática dos exercícios, isto é, os conhecimentos providos dos exercícios eram fixados no sujeito aquando da própria prática, nas *Meditações*, por outro lado, a prática desses exercícios em si não chega, mas necessita de uma meditação acrescida que fixe os conhecimentos na memória. Como entender esta diferença entre, por um lado, as *Regras* e o *Discurso* e, por outro lado, as *Meditações*? A resposta está no terceiro detalhe relativo a esta citação, nomeadamente a ideia que “não se pode tão facilmente [ou rapidamente] perder o hábito das antigas opiniões”. Desta forma, a “insistência na meditação” dá-se devido à dificuldade de se expulsar o hábito antigo, daí que não baste apenas um único tipo de exercício, mas seja necessário um esforço acrescido para fixar o novo conhecimento no lugar da antiga opinião. Com efeito, tanto nas *Regras* como no *Discurso* não existia uma consideração atenta por parte de Descartes aos

---

<sup>506</sup> Descartes, 2024, 105 / AT VII, 34.

<sup>507</sup> “agora sei que mesmo os corpos não são propriamente percebidos pelos sentidos, nem pela faculdade da imaginação, mas apenas pelo entendimento (*intellectu percipi*), nem por serem tocados ou vistos, mas apenas por serem concebidos pelo entendimento (*intelligentur*), conheço manifestamente que nada pode ser percebido por mim com mais facilidade e mais evidência do que o meu espírito (*mea mente*)” (*ibid.* 105 / AT VII, 34). Desta forma, a intuição do cogito é reafirmada e confirmada através dos exercícios terapêuticos.

<sup>508</sup> Cf. Hadot, 2002, 29.

<sup>509</sup> Sendo que a meditação é, ela própria, um exercício. Assim, o *habitus* nasce da junção de dois exercícios.

hábitos antigos e à necessidade de se ver livre deles – daí que o *habitus* positivo apenas necessitasse do processo prático para se conseguir fixar no sujeito. Nas *Meditações*, por outro lado, é dada uma atenção acrescida a estes “hábitos negativos” e à necessidade de serem expulsos definitivamente e, subsequentemente, substituídos por uma nova disposição positiva – como vimos na já citada resposta às segundas objeções<sup>510</sup> –, o que leva Descartes a prescrever um processo de “fixamento” mais complexo e duradouro dependente desta “paragem (*consistere*)” meditativa.

Como já foi notado ao longo do ensaio, o *habitus* cartesiano, ao contrário do *habitus* medieval, corresponde, não a uma proposição nem a um agregado de proposições (conhecimento teórico e abstrato), mas a uma capacidade ou habilidade, isto é, corresponde a um “saber fazer” – corresponde a “ciência” e não a “história”<sup>511</sup>. Assim, o desenvolvimento e aprimoramento do *habitus* através de exercícios (e, no caso das *Meditações*, de uma “insistência na meditação” nestes), dá ao sujeito uma aptidão para saber fazer algo. Nas *Meditações*, o *habitus* desenvolvido através dos exercícios prescritos na segunda Meditação dá ao sujeito a capacidade de perceber Deus e os seus atributos. Desta forma, na terceira Meditação, o narrador consegue entender (*intelligere*)<sup>512</sup> Deus:

Pelo nome de Deus entendo (*intelligo*) uma certa substância infinita, independente, sumamente inteligente, onipotente e pela qual foram criados quer eu mesmo, quer tudo o resto que existe, se é que alguma coisa existe. O que, sem dúvida, é tão notável que, quanto mais cuidadosamente atento nessa ideia, tanto menos parece que eu possa tirar só de mim a sua origem. E, por conseguinte, do atrás dito deve concluir-se que Deus existe necessariamente.<sup>513</sup>

---

<sup>510</sup> Cf. AT VII, 131.

<sup>511</sup> Para a distinção entre história e ciência, feita por Descartes nas *Regulae*, veja-se a primeira parte do quarto capítulo (4.1) desta dissertação.

<sup>512</sup> Para a diferença entre *entender (intelligere)* e *compreender (comprehendere)*, veja-se Descartes, 2006, 34 / AT VIII, 12 e AT V, 356. Com efeito, apesar de o sujeito não conseguir *compreender* o infinito e Deus (que são, por essência, incompreensíveis), pode, no entanto, *entendê-los*: “Não obsta a que eu não compreenda (*comprehendam*) o infinito, ou que haja em Deus inúmeras outras coisas que não posso compreender (*nec comprehendere...possum*), nem possivelmente atingir também de nenhum modo pelo pensamento, porque é da essência do infinito não ser compreendido (*non comprehendatur*) por mim, que sou finito. Basta que eu entenda (*intelligere*) isto” (Descartes, 2024, 121 ou AT VII, 46). Desta forma, a prática dos exercícios prepara o nosso entendimento de Deus, não a sua compreensão.

<sup>513</sup> *ibid.* 119 (AT VII, 45). Os argumentos que Descartes usa para demonstrar a existência de Deus (tanto o “cosmológico”, na terceira Meditação, como o “ontológico”, na quinta Meditação) são complexos e profundos e ultrapassam completamente o âmbito deste trabalho, pelo que não nos debruçaremos sobre este assunto. Aquilo que queremos transmitir é que a concretização destes argumentos e, portanto, o entendimento de Deus, só é possível quando do desenvolvimento de um *habitus* positivo ou de uma capacidade. Para uma lista de referências bibliográficas acerca dos argumentos que demonstram a existência de Deus, veja-se a bibliografia anexada por Jean-Marie Beyssade e Denis Kambouchner à sua edição das *Meditações* (Descartes, 2018a, 882-884).

Assim, o sujeito que se guiar a si mesmo pela segunda Meditação, completar os exercícios propostos e os fixar na sua memória através de uma meditação – isto é, que desenvolver o entendimento ao ponto de conseguir separá-lo dos sentidos e da imaginação e compreender a primazia do inteligível em relação ao corpóreo –, desenvolverá a aptidão para entender e contemplar Deus e os seus atributos e alcançará, não só “o maior contentamento espiritual (*maxima voluptas*)”<sup>514</sup>, como também, conforme analisaremos no próximo capítulo, o *habitus non errandi* (disposição de não errar), que consiste na “perfeição máxima e principal do homem (*maxima et praecipua hominis perfectio*)”<sup>515</sup>.

Desta forma, Descartes pode, no início da quarta Meditação, afirmar o seguinte:

De tal maneira me habituei no espírito, nestes dias, a ser afastado dos sentidos (*assuefeci in mente a sensibus abducenda*) e tão exatamente verifiquei que é muito pouco o que conhecemos verdadeiramente das coisas corpóreas, e que conhecemos muito mais sobre o espírito humano, e ainda muito mais de Deus, de tal maneira, repito, que agora sem qualquer dificuldade, desvio o pensamento (*cogitationem...covertam*) das coisas que se deixam representar pela imaginação para as que são apenas inteligíveis (*intelligibiles tantum*) e separadas de toda a matéria. E, sem dúvida, tenho uma ideia muito mais distinta do espírito humano enquanto é uma coisa pensante (*res cogitans*), não extensa em comprimento, largura e profundidade, nem possuindo nenhuma propriedade do corpo, do que qualquer coisa corpórea.<sup>516</sup>

Consequentemente e, em forma de síntese, o narrador, através dos variados exercícios, desenvolveu a disposição de “desviar o espírito dos sentidos” de tal forma que agora possui a capacidade de se “direcionar a si mesmo” para as coisas “puramente inteligíveis” e a habilidade de entender Deus e criar uma ideia “muito mais distinta” da “coisa pensante”. Desta forma, vemos como a desabilitação levada a cabo pela dúvida e a habituação desenvolvida pelos exercícios transformaram a incapacidade presente no sujeito de não conseguir ter acesso à verdade na capacidade ou no poder de entender Deus e de compreender a alma, ou seja, suplantaram um estado passivo marcado pela recetividade, por um estado essencialmente ativo definido pela mestria.<sup>517</sup>

---

<sup>514</sup> Descartes, 2024, 129 / AT VII, 52.

<sup>515</sup> *ibid.* 140 / AT VII, 62.

<sup>516</sup> *ibid.* 131 / AT VII, 52-53 (tradução modificada).

<sup>517</sup> Como escreve Laurence Devillairs, “nesta substituição de uma disposição por outra, a passividade cedeu lugar ao domínio” (Devillairs, 2001, 284, tradução nossa).

### 6.3. O *habitus non errandi* como a *maxima et praecipua hominis perfectio*

Analisámos, nas duas últimas secções, a forma como Descartes estabelece a prática de exercícios meditativos ou terapêuticos de maneira a que o sujeito consiga desenvolver a capacidade dispositiva de entender (*intelligere*) Deus. No entanto, a contemplação de Deus e dos seus atributos é apenas um meio e não o fim do ato meditativo.<sup>518</sup> O sujeito passa, assim, de um movimento ascendente em direção a Deus para um movimento descendente em direção às coisas. Este novo caminho vai levar o narrador, ao longo da quarta Meditação<sup>519</sup>, a uma consideração acerca das naturezas do entendimento e da vontade e da relação entre estas duas faculdades no campo da verdade e do erro, culminando no apogeu do homem, isto é, na “perfeição máxima e principal do homem (*maxima et praecipua hominis perfectio*)”<sup>520</sup>.

Depois de o nosso pensador ter descoberto Deus e os seus atributos, depara-se com uma possível contradição entre a natureza do homem (a possibilidade de errar) e a natureza divina (a sua perfeição e, portanto, incapacidade de errar e de ser a causa de qualquer erro).<sup>521</sup> Face a este antagonismo, Descartes investiga a origem e causa destes “inúmeros erros” que observa em si mesmo. Partindo, portanto, do pressuposto axiomático de que o erro não pode vir de Deus, devido à sua perfeição, o pensador encontra “duas causas simultaneamente concorrentes”<sup>522</sup> para o erro, a saber: o “entendimento e a vontade (*intellectu et...voluntate*)”<sup>523</sup>. No entanto, imediatamente a seguir admite que no entendimento – entendido como a faculdade através da qual “apreendo ideias sobre as quais posso emitir juízos”<sup>524</sup> – não pode existir “erro propriamente dito (*error proprie dictus*)”<sup>525</sup>. Com efeito, apesar de o entendimento humano ser, segundo Descartes, finito e limitado<sup>526</sup>, este não poderá constituir a causa do erro, uma vez que a sua origem emana de Deus<sup>527</sup>. Por outro lado, a vontade também é rejeitada pelo pensador como a origem do erro devido à sua própria natureza. A vontade – que “consiste apenas em

---

<sup>518</sup> “Agora parece que enxergo um certo caminho pelo qual se é conduzido desta contemplação do Deus verdadeiro, em que estão ocultos todos os tesouros das ciências e da filosofia, ao conhecimento de todas as outras coisas” (Descartes, 2024, 131-132 / AT VII, 53).

<sup>519</sup> Este caminho continua nas duas próximas Meditações (quinta e sexta); no entanto, devido a serem dedicadas a elementos que transcendem o âmbito desta investigação, ficaram largamente inexploradas nesta dissertação.

<sup>520</sup> *ibid.* 140 / AT VII, 62.

<sup>521</sup> Cf. *ibid.* 132 / AT VII, 54.

<sup>522</sup> *ibid.* 134 / AT VII, 56.

<sup>523</sup> *ibid.* 135 / AT VII, 56. Isto é, “da faculdade de conhecer que possuo e da faculdade de eleger ou do livre-arbítrio (*a facultate cognoscendi quae in me est, & a facultate eligendi, sive ab arbitrii libertate*)” (*ibid.* 134-135 / AT VII, 56).

<sup>524</sup> *ibid.* 135 / AT VII, 56.

<sup>525</sup> *ibid.* / AT VII, 56 (tradução modificada).

<sup>526</sup> “se (...) considero a faculdade do entendimento, sei imediatamente que é em mim muito pequena e muito limitada” (*ibid.* / AT VII, 56).

<sup>527</sup> Cf. *ibid.* 137 / AT VII, 58.

podermos fazer ou não fazer uma coisa (...) ou melhor, apenas em, com a finalidade de afirmar ou negar, seguir ou evitar, aquilo que o entendimento nos propõe, nos comportarmos de modo que não nos sintamos determinados a isso por nenhuma força exterior”<sup>528</sup> – é, segundo Descartes, “amplíssima e perfeita no seu género (*amplissima atque in suo genero perfecta*)”<sup>529</sup>. Com efeito, para o autor, a vontade é a faculdade que, em oposição a todas as outras, nos aproxima mais de Deus<sup>530</sup> e que, apesar de não ser infinita em si<sup>531</sup>, nos permite comportar “uma certa imagem e semelhança de Deus”<sup>532</sup>.

Desta forma, se a origem do erro não pode estar localizada em nenhuma imperfeição constitutiva das próprias faculdades em si, individualmente consideradas, situar-se-á na relação entre as duas faculdades, ou, mais especificamente, numa má relação entre elas. De facto, como vimos, existe uma desigualdade ontológica entre a finitude e a limitação do entendimento, por um lado, e a quase-infinitude e a perfeição da vontade, por outro lado. Assim, o erro será causado por esta diferença entre o horizonte limitado do entendimento e a amplitude da vontade, ou, por outras palavras, a possibilidade de errar existe devido ao facto de a vontade poder alcançar aquilo que está fora do campo do entendimento, ou seja, aquilo que não é ou ainda não foi entendido de forma clara e distinta. Nas palavras de Descartes: “Então, de onde nascem os meus erros? Apenas e unicamente de, tendo a vontade um campo mais lato que o entendimento, eu não a conter dentro dos mesmos limites, mas também a estender às coisas que não compreendo: por ser indiferente a elas, a vontade deflete facilmente da verdade e do bem (*a vero et bono deflectit*) e, deste modo, não só erro como também peço (*et fallor et pecco*)”<sup>533</sup>. Deste modo, a prevenção desta dualidade de erro e pecado dar-se-á ao manter a vontade estrita e unicamente dentro dos limites do entendimento, isto é, “de maneira que ela apenas se estenda ao que lhe é apresentado clara e distintamente pelo entendimento”<sup>534</sup>.

---

<sup>528</sup> *ibid.* 136 / AT VII, 57.

<sup>529</sup> *ibid.* 137 / AT VII, 58.

<sup>530</sup> “Porque, embora ela [a vontade] seja, sem comparação, maior em Deus do que em mim, quer por motivo do conhecimento e do poder que lhe estão adjuntos e que a tornam mais firme e eficaz, quer por motivo do objeto, visto que se estende a mais coisas, todavia, tomada em si formalmente e por precisão, não parece maior” (*ibid.* 136 / AT VII, 57). Em contrapartida: “se examino a faculdade da memória, ou a da imaginação, ou outras quaisquer, não descubro absolutamente nenhuma que não compreenda que é em mim pequena e limitada, mas em Deus ilimitada” (*ibid.* 135 / AT VII, 57).

<sup>531</sup> Apesar de Descartes, numa carta a Mersenne, falar numa “vontade infinita que é em nós (*volonté infinie qui est en nous*)” (AT II, 628, tradução nossa), tende, no entanto, a distinguir a nossa vontade da vontade de Deus, como faz aliás na quarta Meditação, ao afirmar que a vontade é “sem comparação, maior em Deus do que em mim” (Descartes, 2024, 136 / AT VII, 57). Para esta relação entre vontade humana e infinitude, veja-se Kambouchner, 2015, 63-68.

<sup>532</sup> Descartes, 2024, 136 / AT VII, 57.

<sup>533</sup> *ibid.* 137 / AT VII, 58 (tradução modificada).

<sup>534</sup> *ibid.* 141 / AT VII, 62.

Por conseguinte, se o sujeito não consegue suprimir a própria possibilidade de errar, devido a não poder mudar a sua constituição ontológica, pode, no entanto, *evitar* o erro através “de ter presente (*recorder*)” que se deve “abster de emitir um juízo sempre que haja dúvidas sobre a verdade das coisas”<sup>535</sup>. Por outras palavras, é através deste “estado cognitivo” que o sujeito poderá, não só contornar o erro (e o pecado), mas também atingir a verdade (e o bem). Em que consiste este “ter presente (*recordari*)”? A resposta é dada pelo pensador na frase imediatamente a seguir:

embora verifique em mim a fraqueza de não me poder aplicar continuamente a um e ao mesmo conhecimento, todavia posso, por uma meditação atenta e frequentemente repetida, conseguir recordá-lo sempre que seja necessário e, deste modo, adquirir uma certa disposição de não errar (*nam, quamvis eam in me infirmitatem esse experiar, ut non possim semper uni et eidem cognitioni defixus inhaerere, possum tamen attenta et saepius iterata meditatione efficere, ut ejusdem, quoties usus exiget, recorder, atque ita habitum quemdam non errandi acquiram*).<sup>536</sup>

Esta citação é riquíssima por conter, em si, os aspetos essenciais que esta dissertação tem vindo a analisar. Assim, o autor reconhece em si mesmo uma fraqueza (*infirmitas*) ou uma incapacidade ontológica, que reside na impossibilidade de se dedicar ininterruptamente a um único e mesmo conhecimento. No entanto, através de um exercício, isto é, uma “meditação atenta e frequentemente repetida”, pode alcançar a aptidão de o trazer à mente sempre que se torne preciso e, conseqüentemente, “adquirir uma certa disposição de não errar (*habitus quemdam non errandi*)”. Este *habitus non errandi* consistirá, por um lado, num *habitus* “negativo”, isto é, numa habituação desenvolvida pelo sujeito de não expandir a sua vontade para lá dos limites do entendimento, visto que como vimos, o erro consiste nesta mesma expansão da vontade para lá das fronteiras do claro e distinto. Assim, o *habitus non errandi* é, em primeiro lugar, negativo ou preventivo. Mas porque não errar é, em termos cartesianos, ter acesso à verdade<sup>537</sup>, e porque o próprio Descartes reconhece que aprender o que se deve evitar para não nos enganarmos é, simultaneamente, aprender o que se deve fazer para atingir a verdade<sup>538</sup>, o *habitus non errandi* é também, e simultaneamente, um *habitus* “positivo” que consistirá numa habituação a manter a vontade dentro dos limites do entendimento, de forma a que a vontade apenas escolha e eleja aquilo que for proposto pelo entendimento.

---

<sup>535</sup> *ibid.* 140 / AT VII, 62.

<sup>536</sup> *ibid.* / AT VII, 62 (tradução modificada).

<sup>537</sup> Veja-se a Regra 2 das *Regulae* (Descartes, 1987, 14-17 / AT X, 362-366).

<sup>538</sup> Cf. Descartes, 2024, 141 / AT VII, 62.

Ademais, este *habitus* não deve ser relacionado apenas com a esfera do científico e do teórico, visto que, como já vimos, se o sujeito não contiver a vontade dentro dos limites do entendimento “deflete facilmente da verdade e do bem (*a vero et bono deflectit*)” e incorre em erro e pecado.<sup>539</sup> Desta forma, o *habitus non errandi* dispõe o sujeito tanto para a verdade quanto para o bem, ou seja, tanto para a ciência quanto para a ação. Esta dualidade complementar inerente ao *habitus* cartesiano é algo para o qual temos vindo a apontar ao longo desta dissertação, isto é, não só o facto de ciência e ética se confundirem muitas vezes ao longo da filosofia cartesiana<sup>540</sup>, mas também o facto de o *habitus* ter como campo esta aparente dualidade (ciência e ética) que é, na verdade, um único horizonte<sup>541</sup>. Nesta medida, o *habitus non errandi* tem como fim simultâneo o acesso à verdade e ao bem.

Por fim, a “disposição de não errar” corresponde, segundo o autor, tanto a um nível superior e máximo de liberdade (visto que Descartes considera a liberdade não como uma indiferença, mas como um poder de escolher o correto e o bem<sup>542</sup> e, assim, a disposição que dispõe o sujeito a ter acesso à verdade e a seguir essa verdade dispõe, simultaneamente, o sujeito a uma liberdade máxima) como à “perfeição máxima e principal do homem (*maxima et praecipua hominis perfectio*)”<sup>543</sup>. Assim, o *habitus*, visto como a disposição que dispõe o homem tanto em relação à verdade como ao bem, assume o fim último do homem, onde atingirá a “perfeição máxima”. Deste modo, o trajeto que seguimos ao longo desta dissertação – isto é, as várias e diferentes etapas que o sujeito deverá seguir e através das quais se transformará e aprimorará a si mesmo, a fim de conseguir desenvolver um *habitus* – não é um trajeto “possível” ou viável entre uma série de variados outros, mas o trajeto por excelência que o homem deverá seguir de forma a atingir o seu apogeu antropológico. Por outras palavras, o trajeto aqui

---

<sup>539</sup> Cf. *ibid.* 137 / AT VII, 58 (tradução modificada).

<sup>540</sup> Existem, de facto, algumas exceções nas quais Descartes separa a ciência da ética, ou a verdade teórica da verdade moral (cf. por exemplo, AT VII, 215 e AT VII, 248). Contudo, tais casos parecem constituir exceções, uma vez que como foi demonstrado ao longo desta dissertação, Descartes, em diversos momentos iguala ambos os domínios. Assim, no *Prefácio aos Principia* afirma que, “esta palavra Filosofia significa o estudo da sabedoria, e por sabedoria não se deve entender apenas a prudência nos assuntos, mas um conhecimento perfeito de todas as coisas que o homem pode saber (*une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir*)” (Descartes, 2006, 15 / AT IX-2, 2). Veja-se, ainda, o artigo 49 das *Paixões da Alma* (AT XI, 366-367).

<sup>541</sup> Veja-se, por exemplo, AT I, 366.

<sup>542</sup> “quanto mais propendo para um [lado], ou porque conheço com evidência que nele se encontram o verdadeiro e o bem, ou porque Deus dispõe assim o íntimo do meu pensamento, tanto mais livremente o elejo” (Descartes, 2024, 136 / AT VII, 57-58). O tema da liberdade é complexo e controverso em Descartes, devido, em grande parte, às definições que o autor fornece ao longo da sua obra. Aqui, assumimos apenas a definição que o filósofo usa na quarta Meditação. Para uma bibliografia acerca da liberdade cartesiana, veja-se a bibliografia anexada por Jean-Marie Beyssade e Denis Kambouchner à sua edição das *Meditações* (Descartes, 2018a, 884-886).

<sup>543</sup> *ibid.* 140 / AT VII, 62.

delineado é, segundo Descartes, o único trajeto que deve e merece ser seguido, visto que ele próprio escolheu dedicar a sua vida a ele.

#### 6.4. A ontologia do *habitus*

Antes de concluirmos este capítulo, impõe-se a formulação de uma questão fulcral no âmbito da presente dissertação, a saber: em que consiste, ontologicamente, o *habitus* cartesiano? Ao longo desta dissertação, delineámos várias das suas características, em particular, o seu desenvolvimento através de exercícios – sejam estes práticos, como é o caso nas *Regulae* e no *Discours*, sejam estes cognitivos ou mentais, como é o caso nas *Meditationes* –, bem como algumas características “funcionais”, por exemplo, o facto de corresponder a um “saber-como” ou a uma habilidade, e o facto de não ser “estéril”, mas possuir um estado gradativo de aprimoramento. Vimos como encerra em si tanto o horizonte teórico como o prático e, finalmente, que corresponde, não só a uma maximização da liberdade humana, mas à sua perfeição máxima. No entanto, ainda não definimos o seu estatuto ontológico, isto é, o seu “o quê”.

Tanto para Aristóteles como para os medievais, as disposições eram, ontologicamente, qualidades. Assim, para Aquino, por exemplo, “deve dizer-se que a disposição é uma qualidade (*habitus est qualitas*)”<sup>544</sup>, mais especificamente “a primeira espécie de qualidade (*prima species qualitatis*)”<sup>545</sup>. Suárez, por outro lado, descreve o *habitus* como “uma certa espécie própria de qualidade (*propria quaedam species qualitatis*)”<sup>546</sup>. Como é sabido, Descartes rejeitou a estrutura ontológica medieval e, por conseguinte, não existem qualidades<sup>547</sup> no seu quadro ontológico, apenas substâncias, atributos e modos<sup>548</sup>. Desta forma, temos de tentar enquadrar o *habitus* num destes constituintes ontológicos.

Apesar de o pensador nunca ter dedicado uma exposição sistemática e estruturada ao conceito de *habitus*, deixou alusões suficientes que nos permitem não só situar o seu lugar na filosofia cartesiana (como fizemos ao longo desta dissertação), mas também esboçar e circunscrever a sua definição. Assim, um bom sítio para começar seria uma carta que o pensador compôs para Regius em 1642, onde reconheceu:

---

<sup>544</sup> *S.T. I<sup>a</sup>-IIae* q. 49 a. 1 co. (tradução nossa).

<sup>545</sup> *S.T. I<sup>a</sup>-IIae* q. 49 a. 2 co. (tradução nossa).

<sup>546</sup> *DM.* 44, I. (tradução nossa).

<sup>547</sup> Descartes não reconhece “qualidades reais”, no sentido escolástico (cf. AT III, 503 e AT III, 667), no entanto, reconhece “qualidades sensíveis” (cf. Descartes, 2006, 44 / AT VIII, 23 e *ibid.* 265 / AT VIII, 315).

<sup>548</sup> Cf. *ibid.* 45-48 / AT VIII, 24-27.

Tampouco negamos a existência dos *habitus*, mas compreendemo-los como sendo de dois géneros distintos: uns, puramente materiais (*pure materiales*), que dependem unicamente da configuração das partes ou de alguma outra organização (*partium configuratione aut alia dispositione*); outros, porém, imateriais ou espirituais (*imateriales, sive spirituales*), como os *habitus* da fé e da graça, etc. segundo os teólogos, que não dependem daquela, mas constituem modos espirituais inerentes à mente (*modi spirituales menti inhaerentes*), do mesmo modo que o movimento ou a figura são modos corpóreos inerentes ao corpo (*modus corporeus corpori inhaerens*).<sup>549</sup>

Desta forma, o filósofo distingue dois tipos de *habitus*: por um lado, aqueles que são “puramente materiais”, isto é, “disposições corporais”; por outro lado, aqueles que são “imateriais ou espirituais”, isto é, “disposições intelectuais”. Em relação aos primeiros, já os encontramos na Regra I das *Regulae*, onde Descartes fala em “algum uso e disposição corporal (*corporis usum habitumque*)”<sup>550</sup>, e parecem ser estes que o autor refere nas *Passions de l'âme*<sup>551</sup>. Quanto aos segundos – os “*habitus* da fé e da graça, etc.” – é a estes que nos temos vindo a referir ao longo desta dissertação. Com efeito, Descartes descreve-os como “modos espirituais inerentes à mente (*modi spirituales menti inhaerentes*)” e, como vimos, seja através da distinção entre ciência (intelecto) e artes (corpo), nas *Regulae*<sup>552</sup>, seja através do facto de Descartes falar da disposição como uma habituação na mente<sup>553</sup>, o *habitus* cartesiano deve ser aplicado ao espírito ou ao intelecto e não ao corpo. Deste modo, se quisermos enquadrar o *habitus*, que discutimos ao longo desta dissertação, no plano ontológico cartesiano, deveremos dizer que são “modos espirituais inerentes à mente (*modi spirituales menti inhaerentes*)”<sup>554</sup>, ou, como dirá noutra carta “vestígios, que permanecem no próprio pensamento (*vestiges, qui demeurent en la pensée même*)”<sup>555</sup>. Desta forma, em oposição ao *habitus* corporal que se refere a “vestígios que permanecem no cérebro (*vestiges qui demeurent dans le cerveau*)”<sup>556</sup>, isto é, à “memória corporal (*mémoire corporelle*)”<sup>557</sup>, o *habitus* intelectual diz respeito a estes “vestígios” com

---

<sup>549</sup> AT III, 502-503 (tradução nossa).

<sup>550</sup> Descartes, 1987, 11 / AT X, 359 (tradução modificada).

<sup>551</sup> Veja-se o artigo 44 / AT XI, 361-362.

<sup>552</sup> Veja-se a primeira parte do terceiro capítulo (3.1) desta dissertação.

<sup>553</sup> Cf. *ibid.* 131 / AT VII, 52-53.

<sup>554</sup> No que toca à identificação aqui esboçada do *habitus* como um modo, veja-se Dika, 2023, 65-66.

<sup>555</sup> AT IV, 114 (tradução nossa).

<sup>556</sup> AT IV, 114 (tradução nossa).

<sup>557</sup> AT III, 143 (tradução nossa).

uma natureza puramente intelectual que conotam a “memória intelectual ou espiritual (*mémoire spirituelle*)”<sup>558</sup>.

### 6.5. Considerações finais: o *habitus* nas *Meditationes* e a filosofia como modo de vida

Na conclusão do último capítulo, vimos a importância dada por Hadot ao “discurso” filosófico. Assim, sobretudo na época antiga (mas não exclusivamente), teoria e discurso assumiam um único plano identitário e o discurso continha um “efeito de formação”<sup>559</sup>. Através desta análise de Hadot, conseguimos entender a forma como no *Discurso*, Descartes usa o próprio “discurso” para criar uma disposição no sujeito, através da “firmação do método”. Se nos voltarmos agora para as *Meditationes*, e se, por um lado, reconhecermos que contêm um “discurso” diferente daquele interno ao *Discurso*, podemos, por outro lado, admitir que também contêm um elemento “pedagógico” que deve ensinar os leitores e meditadores a “assimilar” o *habitus*. Com efeito, o próprio Hadot reconheceu a estrutura essencialmente pedagógica das *Meditações* ao notar que “vemos Descartes ter em conta este aspeto pedagógico quando aconselha os seus leitores a dedicarem ‘alguns meses ou pelo menos algumas semanas’ a examinar frequentemente a sua primeira e segunda *Meditações* (...). Aqui, as exigências pedagógicas influenciam o conteúdo doutrinal da obra”<sup>560</sup>. Deste modo, Hadot reconhece o “aspeto pedagógico” nas *Meditações* através da dimensão temporal específica e essencial ao próprio ato meditativo. Por outras palavras, e utilizando as expressões de Hadot, o “tempo da maturação, da assimilação”<sup>561</sup> – isto é, o tempo necessário para desenvolver a disposição, o tempo “subjetivo” – sobrepõe-se ao “tempo ‘lógico’ (*temps ‘logique’*)”<sup>562</sup> – isto é, o tempo “objetivo” próprio ao movimento meramente doutrinal e proposicional. Por outro lado, o aspeto pedagógico das *Meditações* é particularmente nítido no facto de Descartes convidar os leitores a participarem no processo meditativo: “Sou um autor apenas para ser lido por aqueles que querem meditar seriamente comigo (*serio mecum meditari*)”<sup>563</sup>. Deste modo, existe um apelo por parte do autor para que o leitor não se mantenha um mero observador neutro, mas antes se deixe afetar pelo movimento meditativo, isto é, o autor “pratica e faz o seu leitor praticar a

---

<sup>558</sup> AT III, 143 (tradução nossa). Para a distinção entre esta “memória corporal” e “memória intelectual”, veja-se AT III, 143; AT III, 425; AT III, 580; AT IV, 114; AT IV, 150.

<sup>559</sup> Hadot, 2001, 91 (tradução nossa).

<sup>560</sup> Hadot, 1998, 141 (tradução nossa).

<sup>561</sup> *ibid.* (tradução nossa).

<sup>562</sup> *ibid.* (tradução nossa).

<sup>563</sup> Descartes, 2024, 77 / AT VII, 9.

meditação filosófica”<sup>564</sup>, como escreve Hadot. Assim, autor e leitor devem confundir-se no processo meditativo, ou, por outras palavras, o leitor, como “agente passivo”, deve-se tornar, de certa forma, no “autor” como agente ativo, visto que, como salienta Hadot, “o ‘Eu’ utilizado nas *Meditações* é, na verdade, um ‘Tu’ dirigido ao leitor”<sup>565</sup>.

Este “cuidado” que Descartes assume com o leitor dá-se pelo facto de apenas aquele que compreender todos os aspetos da meditação, analisados acima<sup>566</sup>, e efetuar os exercícios prescritos ao longo das seis meditações – isto é, que se deixar afetar completamente pelo processo meditativo – atingirá a verdade final. Com efeito, as *Meditações* não são um livro composto por proposições e por um sistema teórico, que deve ser apenas “lido”<sup>567</sup> passivamente, mas, pelo contrário, um livro “prático” que envolve a imersão completa do sujeito. Foucault reconheceu, em parte<sup>568</sup>, esta necessidade de “imersão” como meta-regra para o acesso à verdade ao escrever que as *Meditações* são constituídas por “um conjunto de modificações que formam um exercício, que cada leitor deve percorrer, pelo qual cada leitor deve ser afetado, se quiser ser, por sua vez, o sujeito que enuncia, em seu próprio nome, essa verdade”<sup>569</sup>. Em síntese, como escreve Foucault:

Na meditação, o sujeito é incessantemente transformado pelo seu próprio movimento; o seu discurso gera efeitos nos quais ele se vê envolvido, expõe-no a riscos, faz com que passe por provações ou tentações, provoca nele determinados estados e confere-lhe um estatuto ou uma qualificação que não possuía no momento inicial. Em suma, a meditação implica um sujeito móvel e passível de transformação pelo próprio efeito dos acontecimentos discursivos que nela ocorrem.<sup>570</sup>

No que toca ao conteúdo interno às *Meditações*, vimos que a primeira etapa prescrita pelo nosso autor, de forma a alcançar o *habitus*, consistia numa “desabituação” ou numa “purgação”. Assim, na primeira Meditação, o sujeito deve, durante um certo período de tempo, “purificar-se” daquilo que são, como vimos, os hábitos negativos. Esta primeira etapa, que

---

<sup>564</sup> Hadot, 2001, 163 (tradução nossa).

<sup>565</sup> Hadot, 1995, 396 (tradução nossa).

<sup>566</sup> Veja-se a primeira secção deste capítulo (6.1).

<sup>567</sup> Lembre-se a distinção entre “ler” e “meditar” feita por Descartes na já mencionada carta de 1637 (cf. AT I, 354).

<sup>568</sup> Como vimos (veja-se a quarta secção do primeiro capítulo (1.4)), Foucault afirma a existência de duas dimensões distintas e complementares dentro das *Meditações*: a dimensão marcada por “um conjunto de modificações que formam um exercício” (Foucault, 1994, 258, tradução nossa), que mencionamos a seguir; e a dimensão marcada por “um conjunto de proposições formando um sistema” (*ibid.*, tradução nossa). Ao passo que a primeira está relacionada a “espiritualidade”, a segunda representa a “cientificidade” que, segundo Foucault, é inerente às *Meditações* e se sobrepõe à “espiritualidade”.

<sup>569</sup> Foucault, 1994, 258 (tradução nossa).

<sup>570</sup> *ibid.* 257 (tradução nossa).

poderá parecer secundária em comparação com o projeto construtivo, com o movimento propriamente positivo apresenta, em contraste, uma importância capital. Como salienta Foucault: “A cultura de si deve permitir, não apenas adquirir novos conhecimentos, mas, melhor ainda, livrar-se de todos os maus hábitos, de todas as falsas opiniões provenientes da multidão, dos maus mestres, e também dos pais e do círculo social. Desaprender, *de-discere*, é uma das tarefas importantes do desenvolvimento de si (*Désapprendre, de-discere, est une des tâches importantes du développement de soi*)”<sup>571</sup>. Assim, este processo negativo de “desaprendizagem” não é apenas um processo prévio ou preliminar ao “desenvolvimento de si”, mas, pelo contrário, deve integrar a construção positiva do sujeito. Como notámos, a “desabilitação” consiste numa “preparação”, num “abrir o caminho”, de forma que a “purgação”, em si, já consiste no primeiro passo dentro da própria transformação de si. “Abrir o caminho” é, de facto, já estar no caminho.

Como vimos, a purgação torna-se necessária devido ao facto de os hábitos negativos que o sujeito adquiriu ao longo da sua vida incapacitarem e impossibilitarem o acesso à verdade, e, assim, antes de o sujeito conseguir desenvolver a disposição positiva, tem, necessariamente, de se ver livre desta “incapacitação”. Esta é a razão pela qual, segundo Foucault, “[v]oltar a ser o que nunca se foi, é (...) um dos elementos, um dos temas mais fundamentais dessa prática de si (*pratique de soi*)”<sup>572</sup>. Como forma de síntese, podemos concordar com a descrição da “desabilitação” feita pelo próprio Foucault:

A prática de si (*pratique de soi*) já não se impõe apenas contra um pano de fundo de ignorância, como no caso de Alcibíades, de ignorância que se ignora a si própria. A prática de si impõe-se contra um fundo de erros, contra um fundo de maus hábitos, contra um fundo de deformações e de dependências estabelecidas e enraizadas que é preciso sacudir. Correção-libertação (*Correction-libération*), muito mais do que conhecimento-formação (*formation-savoir*): é neste eixo que a prática de si se vai desenvolver, o que é obviamente crucial.<sup>573</sup>

Concretizada esta “correção-libertação”, vimos que Descartes desenvolve o *habitus* positivo de ter acesso a Deus e aos seus atributos. Neste sentido, prescreve variados exercícios que têm como objetivo formar uma disposição de “desviar a mente dos sentidos”<sup>574</sup>. Em

---

<sup>571</sup> Foucault, 2015, 93 (tradução nossa).

<sup>572</sup> Foucault, 2001, 92 (tradução nossa).

<sup>573</sup> *ibid.* 91 (tradução nossa). Foucault refere-se, neste passo, à filosofia helenística dos primeiros séculos da era cristã, o que não nos deve impedir, no entanto, de afirmar que o mesmo se aplicaria a Descartes.

<sup>574</sup> Descartes, 2024, 77 / AT VII, 9.

particular, o meditador deverá proceder a uma simples observação e examinação de um objeto particular, simples e mundano. Este exercício sugerido por Descartes poderá, talvez, ser enquadrado naquilo que Foucault conceptualizou como “meditação eidética (*méditation eidétique*)”<sup>575</sup>. Segundo Foucault, “Marco Aurélio dizia, portanto, que o objeto cuja imagem se apresenta à mente deve ser definido e descrito de tal forma que possa ser visto distintamente – tal como é na sua essência, nu, na sua totalidade, sob todos os seus aspetos (*par essence, à nu, en entier, sous toutes ses faces*)”<sup>576</sup>, isto é, a meditação eidética consistia num “contemplar o objeto tal como ele é por essência (...). Ou seja: olhar bem, contemplar bem, fixar os olhos sobre, assegurar-se de que nada lhe escapa, nem do objeto na sua singularidade, liberto de todo o seu entorno, no estado nu, [nem] na sua totalidade e nos seus elementos particulares”<sup>577</sup>. Assim – e apesar das diferenças que irão emanar da forma como Descartes usa o exercício e da forma como Foucault descreve o exercício de Marco Aurélio<sup>578</sup> – podemos afirmar que o exercício relativo ao pedaço da cera é, de facto, uma “meditação eidética”, isto é, um “olhar bem, contemplar bem, fixar os olhos sobre”, razão pela qual Descartes recomenda: “Concentremo-nos (*Attendamus*) e, removido o que não pertence à cera, vejamos o que sobra”<sup>579</sup>. Assim, este exercício requer uma “concentração ou atenção” em relação à cera e à sua natureza, no seu estado “nu”.

Através deste exercício, ou desta “meditação eidética”, o sujeito consegue entender a primazia do inteligível em relação ao corporal, isto é, a primazia do entendimento em relação aos sentidos e à imaginação, e, através da “insistência na meditação”<sup>580</sup>, desenvolver a capacidade de entender Deus. Como notámos, através da contemplação de Deus e dos seus atributos, o sujeito consegue alcançar o *habitus non errandi* e, por isso, “a perfeição máxima e principal do homem (*maxima et praecipua hominis perfectio*)”<sup>581</sup>.

---

<sup>575</sup> Foucault, 2001, 282 (tradução nossa).

<sup>576</sup> *ibid.* (tradução nossa).

<sup>577</sup> *ibid.* (tradução nossa).

<sup>578</sup> O exercício de Marco Aurélio, para além da dimensão “contemplativa”, possui uma dimensão “vocal” (onomástica) que consiste em nomear os elementos da coisa contemplada. Esta dupla dimensão tem como fim a “memorização” dos elementos do objeto: “É preciso ver e nomear. O ver e o recordar devem estar ligados entre si num único movimento da mente que, por um lado, dirige o olhar para as coisas e, por outro, reativa na memória os nomes dessas diferentes coisas” (*ibid.* 283, tradução nossa). Assim, em Marco Aurélio, o ato contemplativo e o ato de memorização são simultâneos. Em contrapartida, como vimos mais acima, em Descartes, o ato de “fixação” é posterior ao ato contemplativo. Para além disto, se o fim do exercício para o imperador romano é “tornar a alma grande (*rendre l’âme grande*)” (*ibid.* 284, tradução nossa), para Descartes, como vimos, é cultivar o entendimento e a sua primazia.

<sup>579</sup> Descartes, 2024, 102 / AT VII, 30-31.

<sup>580</sup> *ibid.* 105 / AT VII, 34.

<sup>581</sup> *ibid.* 140 / AT VII, 62.

Assim, nas *Meditações*, tal como no *Discurso* e nas *Regras*, o acesso à verdade implica um “trabalho espiritual”. Como vimos, ambas as obras são marcadas pela ideia de que o sujeito, no seu estado “normal”, possui uma “incapacidade” – seja esta causada pelo seu “estado fisiológico” (como é o caso nas *Regulae*), pelos seus “impulsos naturais” (como é o caso no *Discours*), ou pelos seus “hábitos negativos” e pela sua “condição ontológica” (como é o caso nas *Meditationes*, no que toca ao desenvolvimento da capacidade de perceber Deus, e ao desenvolvimento do *habitus non errandi*) – que deve ser, através de um processo exercitador e transformativo, suplantada por uma capacidade ou por um poder, isto é, por um *habitus*. Desta forma, apesar das múltiplas diferenças que separam estas três obras, assistimos de forma universal a um desejo de “remediar” a “impotência” inerente ao sujeito, através de um desenvolvimento progressivo marcado pela criação e pela estruturação gradual do *habitus*. Só através deste desenvolvimento, ou deste “remediar”, é que o sujeito conseguirá, eventualmente, ter acesso à verdade e, como é anunciado nas *Meditações*, atingir “a perfeição máxima e principal do homem (*maxima et praecipua hominis perfectio*)”<sup>582</sup>. Em perfeita consonância, portanto, com aquilo que Foucault descreve como “espiritualidade” filosófica, isto é, com a ideia de que “a verdade nunca é dada ao sujeito por direito próprio (...). que o sujeito, enquanto tal, não tem direito, não tem capacidade para aceder à verdade (...). que é necessário que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, se torne, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele próprio para ter direito à [acesso à] verdade”<sup>583</sup>. Assim sendo, a “espiritualidade”, enquanto uma modalidade destinada a descrever e caracterizar a relação entre o sujeito e a verdade, aplica-se de forma inequívoca a Descartes.

---

<sup>582</sup> *ibid.* 140 / AT VII, 62.

<sup>583</sup> Foucault, 2001, 17 (tradução nossa).

## 7. CONCLUSÃO: REAVALIAÇÃO DO “MOMENTO CARTESIANO”

### 7.1. Mapeamento geral e conclusivo do *habitus* cartesiano

Antes de abordarmos o que está previsto pelo título deste capítulo, isto é, a “reavaliação do ‘momento cartesiano’”, iremos nesta secção produzir, em traços gerais, um “mapa” do *habitus* cartesiano, de forma a sintetizar as conclusões relativas a esta dissertação, e, na próxima secção, analisar uma possível crítica à inserção de Descartes na filosofia como modo de vida, em particular, a ideia de que o *habitus* cartesiano se deverá situar apenas num “nível cognitivo”.

Nesta dissertação, tentámos construir um plano geral da forma como Descartes adota, transforma e enquadra o conceito de *habitus*. Resta-nos agora mapear, de uma forma sistemática e coesa, as várias características que fomos atribuindo ao *habitus* ao longo desta dissertação. Para tal, recorreremos a uma extensa passagem de uma carta enviada pelo autor à princesa Elisabeth em 1645, na qual se encontram, de forma quase integral, os elementos que examinámos:

já afirmei anteriormente que, para além do conhecimento da verdade, a disposição é também necessária para estarmos sempre dispostos a julgar corretamente (*outré la connaissance de la vérité, l’habitude est aussi requise pour être toujours disposé à bien juger*). Com efeito, como não podemos estar continuamente atentos à mesma coisa, por mais claras e evidentes que tenham sido as razões que anteriormente nos persuadiram de determinada verdade, podemos, mais tarde, ser desviados de nela crer por falsas aparências, a menos que, através de uma longa e frequente meditação (*longue et fréquente méditation*), a tenhamos impresso tão profundamente no nosso espírito que se transforme numa disposição (*habitude*). E, nesse sentido, tem-se razão, na Escola, ao afirmar que as virtudes são disposições (*les vertus sont des habitudes*), pois, na realidade, raramente se erra por falta de conhecimento teórico sobre o que se deve fazer, mas antes por não o aplicar na prática, ou seja, por falta de uma disposição sólida de o crer (*une ferme habitude de la croire*).<sup>584</sup>

Desta forma, em primeiro lugar, Descartes estabelece o *habitus* como o meio necessário através do qual o sujeito consegue atingir a verdade.<sup>585</sup> Deste modo, é necessária uma

---

<sup>584</sup> AT IV, 295 (tradução nossa).

<sup>585</sup> Na mesma carta, Descartes escreve que: “Não pode haver, parece-me, senão duas coisas que sejam necessárias para estar sempre disposto a julgar corretamente (*disposé à bien juger*): uma é o conhecimento da verdade, e a

habituação, de forma que o sujeito consiga ficar “disposto” a “bem julgar”. Vimos ao longo desta dissertação que esta habilidade ou aptidão de bem julgar (que, nas *Meditações*, como foi notado, corresponde a “não errar”) deve ser vista como o fim último do homem. Assim, no título da Regra 1 das *Regulae* é anunciado que “a finalidade dos estudos deve ser a orientação do espírito para emitir juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe depara”<sup>586</sup>. Foi também analisada a forma como este “emitir juízos sólidos e verdadeiros” não se aplica apenas ao campo teórico e abstrato, já que tem como campo de ação a própria vida ou a vontade individual de “caminhar com segurança na vida (*marcher avec assurance en cette vie*)”<sup>587</sup>. Desta forma, o *habitus* assume-se como o estado necessário que o sujeito deve alcançar, de forma a possuir uma relação com a verdade, seja esta teórica ou prática, isto é, de forma a alcançar a Sabedoria.

Em segundo lugar, a disposição é criada através de “uma longa e frequente meditação”. Tal como foi analisado, a disposição requer um esforço prático por parte do sujeito para que esta possa ser formada e aprimorada. Assim, nas *Regras*, cada virtude intelectual requer exercícios práticos e transformativos específicos e a *mathesis universalis* serve como uma ciência propedêutica; no *Discurso*, a *mathesis universalis* é novamente usada de forma a que o sujeito possa “firmar” em si mesmo os preceitos do método, tornando-os numa disposição; por último, nas *Meditações*, são prescritos vários exercícios intelectuais de forma a que o sujeito adquira a perícia de entender Deus e a alma, e assim conseguir desenvolver o *habitus non errandi*. Apesar de cada livro precisar diferentes exercícios transformativos, todos se resumem à mesma estrutura formal, isto é, todos se baseiam num processo de habituação que deverá dispor o sujeito. Daí que, segundo o autor e seguindo a “Escola” (isto é, a tradição aristotélico-escolástica), as “virtudes são disposições”<sup>588</sup> devido a estas não resultarem apenas do conhecimento teórico do bem, mas de uma prática reiterada que leva a uma adesão firme a esse conhecimento, de forma a torná-lo numa “segunda natureza” ou “regra de vida (*kanon*)”<sup>589</sup>.

Em terceiro lugar, o “estarmos sempre dispostos a julgar corretamente”, como é anunciado na passagem acima citada, consiste num “saber como” ou numa habilidade. Efetivamente, como vimos, o *habitus* medieval consiste na aquisição de uma estrutura ou de

---

outra é a disposição (*l'habitude*) que faz com que nos lembremos e concordemos com esse conhecimento sempre que a ocasião o exigir” (AT IV, 291, tradução nossa).

<sup>586</sup> Descartes, 1987, 11 / AT X, 359.

<sup>587</sup> Descartes, 2019, 17 / AT VI, 10.

<sup>588</sup> No artigo 160 das *Passions de l'âme*, Descartes sublinha que “aquilo a que vulgarmente se chama virtudes são disposições da alma (*ce qu'on nomme communément des vertus sont des habitudes en l'âme*)” (AT XI, 453, tradução nossa).

<sup>589</sup> Hadot, 2002, 20 (tradução nossa).

estruturas teóricas que correspondem, por sua vez, à ciência. Para Descartes, por outro lado, o *habitus* é uma perícia, ou, como escreve na citação supracitada, um “aplicar na prática (*avoir en pratique*)”. Desta forma, segundo o autor, as *Meditações* não devem dar instrumentos teóricos ao sujeito (proposições), mas uma capacidade real, ou seja, aquele que “meditar” acerca dos exercícios prescritos nas *Meditações* desenvolverá a capacidade de entender e contemplar Deus, bem como o *habitus non errandi*.<sup>590</sup>

Em quarto lugar, o *habitus* cartesiano nunca “estagna”, ou seja, nunca é dito “completo”. Como vimos, a disposição estende-se para além de si mesma num processo de aprimoramento contínuo de si, adquirindo, continuamente, novas técnicas e novos instrumentos. Assim, na tradução para latim do *Discurso*, este aprimoramento traduz-se no uso da expressão “*magis et magis*, «cada vez mais»” para descrever o cultivo do método.<sup>591</sup> Na carta supracitada, Descartes admite à princesa Palatina que “ao examinar aqui estas verdades, reforço em mim essa disposição (*l’habitude*)”<sup>592</sup>. Desta forma, o filósofo “reforça (*renforce*)” a sua própria disposição, isto é, aprimora-a através da escrita. Consequentemente, Descartes poderia ter afirmado, com Aquino, que o *habitus* “começa a existir de forma imperfeita no sujeito e é aperfeiçoado gradualmente (*paulatim perficitur*)”<sup>593</sup>. Este aprimoramento termina apenas aquando do sujeito atingir aquele que é o seu fim último, nomeadamente o *habitus* de “emitir juízos sólidos e verdadeiros sobre tudo o que se lhe depara”<sup>594</sup>, como é formulado nas *Regulae*, ou “uma certa disposição de não errar”<sup>595</sup>, como é formulado nas *Meditationes*. Por outras palavras, a consolidação e melhoria da disposição culmina apenas na “sabedoria, ou seja, a ciência e a virtude”<sup>596</sup>. Assim, Descartes concordaria com Hadot quando este afirma que “[o]s exercícios espirituais deverão, portanto, ser sempre retomados, num esforço constantemente renovado”<sup>597</sup>.

Por último, integramos o *habitus* dentro do esquema ontológico do nosso autor. Vimos que a identificação, assumida por Aristóteles e pelos medievais, do *habitus* como uma qualidade é rejeitada por Descartes, visto não existir um lugar para o conceito de qualidade no seu plano

---

<sup>590</sup> Tarek Dika descreveu esta diferença entre o *habitus* medieval e o *habitus* cartesiano nos seguintes termos: “Para Descartes, ‘possuir ciência’ significa deter, no espírito, a capacidade relevante de resolução de problemas. Por contraste, para os seus predecessores escolásticos, significa possuir uma formalidade (*ratio*) ou uma espécie inteligível, um princípio e/ou uma demonstração no espírito” (Dika, 2023, 60, tradução nossa).

<sup>591</sup> Cf. Descartes, 2007, 119.

<sup>592</sup> AT IV, 295 (tradução nossa).

<sup>593</sup> *S.T. I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e* q. 54 a. 4 ad 1. (tradução nossa).

<sup>594</sup> Descartes, 1987, 11 / AT X, 359.

<sup>595</sup> Descartes, 2024, 140 / AT VII. 62.

<sup>596</sup> AT X, 191 (tradução nossa).

<sup>597</sup> Hadot, 2002, 50. (tradução nossa).

ontológico. Desta forma, a disposição passa a ser conceptualizada como “modos espirituais inerentes à mente”<sup>598</sup>. Assim, a disposição é, em primeiro lugar, um modo<sup>599</sup>, e, em segundo lugar, um modo essencialmente “inerente à mente”, isto é, é um modo primordialmente inerente à “substância pensante”<sup>600</sup>.

Em síntese, podemos afirmar que o *habitus* cartesiano é, em termos funcionais, uma perícia ou habilidade que permite ao sujeito atingir a verdade; em termos arquitetónicos, um estado flexível que necessita de um desenvolvimento inicial e de um aprimoramento contínuo através de vários exercícios; em termos ontológicos, um modo da mente ou, por outras palavras, “vestígios, que permanecem no próprio pensamento”<sup>601</sup>.

## 7.2. O *habitus* como exercício espiritual ou exercício cognitivo: sentido e implicações desta ambiguidade

Para Kerem Eksen<sup>602</sup>, a importância dos exercícios espirituais de Hadot está no facto de conotarem exercícios que dizem respeito a todo o ser e não apenas ao nível cognitivo do sujeito. Através do exemplo da meditação e da sua importância para a filosofia clássica, o autor afirma que “o que é de importância crucial aqui é que a assimilação dos princípios ocorre a um nível que ultrapassa o da cognição”<sup>603</sup>. Ou seja, a relevância das técnicas transformativas usadas pelos antigos situa-se na ideia de que estes atingiam não apenas a esfera cognitiva, mas aquilo que Eksen conceptualiza como o “regime de afetos (*regime of affects*)”<sup>604</sup>. Desta forma, o autor desenvolve uma objecção contra a leitura que Hadot faz das *Meditações* cartesianas<sup>605</sup> – que, como vimos acima, situa a *meditatio* de Descartes dentro da tradição das antigas práticas espirituais –, argumentando a favor de uma leitura cognitiva destas, isto é, defendendo que “a

---

<sup>598</sup> AT III, 502-503 (tradução nossa).

<sup>599</sup> Nos *Principia*, Descartes define o modo da seguinte maneira: “Quando considero (...) que a substância se dispõe ou diversifica de outra maneira, sirvo-me particularmente do nome modo ou maneira” (Descartes, 2006, 47 / AT VIII, 26). Desta forma, a substância é diversificada ou variada pelos modos, que asseguram a categorização e a qualificação desta. Neste caso, isto é, quando o modo permite nomear ou designar a substância, então é chamado por Descartes de “qualidade” (Cf. *ibid.* ou AT VIII, 26).

<sup>600</sup> Cf. *ibid.* 46 / AT VII, 25.

<sup>601</sup> AT IV, 114 (tradução nossa).

<sup>602</sup> Cf. Eksen, 2019.

<sup>603</sup> *ibid.* 82 (tradução nossa).

<sup>604</sup> *ibid.* 81 (tradução nossa).

<sup>605</sup> “A caracterização que Hadot faz das meditações cartesianas como exercícios ‘espirituais’ é incorreta, especialmente se avaliarmos esta categorização com base na conceção de espiritualidade do próprio Hadot. A ideia básica por detrás da minha crítica a Hadot é a que é partilhada pelos estudiosos que estão conscientes da incongruência da qualificação de ‘espiritual’ para os exercícios de Descartes – e que preferem, em vez disso, ‘cognitivo’ ou ‘mental’” (*ibid.* 87, tradução nossa).

prática meditativa e o seu efeito transformador não ultrapassam o nível cognitivo”<sup>606</sup>. Assim, segundo a interpretação de Eksen, Descartes apropria os exercícios espirituais dos antigos para lhes dar um uso meramente cognitivo, isto é, transforma os exercícios espirituais em exercícios cognitivos<sup>607</sup>:

O que separa Descartes da tradição da espiritualidade não é o conteúdo ou o objetivo ‘científico’ da sua obra, mas sim o modo de funcionamento do próprio texto das *Meditações*: visa uma modificação do leitor, mas essa modificação deve ocorrer ao nível cognitivo, através do desenvolvimento no leitor das disposições (cognitivas) corretas para chegar a uma evidência racional concreta.<sup>608</sup>

A importância desta leitura de Kerem Eksen está no facto de poder servir como uma objeção à interpretação que aqui faço de Descartes, nomeadamente, no facto de situar o *habitus* num plano cognitivo com implicações que se desenrolam apenas no plano teórico e intelectual, e, portanto, não poder ser visto como um exercício espiritual ou uma técnica de si. No entanto, a leitura de Kerem Eksen parece-me contestável por duas razões: em primeiro lugar, por erigir uma divisão entre o domínio mental e o material, ou entre a esfera teórica e a prática, distinção essa que não se verifica no plano operativo do *habitus*, o qual, como demonstrámos ao longo desta dissertação, se manifesta plenamente na própria existência; em segundo lugar, pelo facto de considerar as *Meditações* isoladamente e não como pertencentes a um sistema filosófico.<sup>609</sup> Tendo dedicado uma parte substancial desta dissertação à análise do primeiro ponto, procederemos, nesta secção, à exploração e ao aprofundamento exclusivo do segundo.

A forma como Descartes conceptualizou a sua própria filosofia e a filosofia em geral pode ser expressa através de uma metáfora que usou no *Prefácio dos Principia*: “a Filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a Metafísica, o tronco a Física, e os ramos que saem do

---

<sup>606</sup> *ibid.* 84 (tradução nossa).

<sup>607</sup> A leitura que Eksen faz de Descartes e da sua relação com os exercícios espirituais é, em muitos aspetos, semelhante àquela de Foucault, e o próprio autor o admite quando escreve: “Considerada deste ponto de vista, a afirmação de Michel Foucault de que a ‘ascese’ foi substituída pela ‘evidência’ no projeto de Descartes parece apontar para uma perceção verdadeira” (*ibid.* 87, tradução nossa).

<sup>608</sup> *ibid.* (tradução nossa).

<sup>609</sup> Matteo Stettler e Matthew Sharpe constroem uma objeção a esta posição de Kerem Eksen (cf. Stettler & Sharpe, 2022) que se funda em dois aspetos essenciais. Em primeiro lugar, contestam a interpretação de Eksen dos exercícios espirituais, afirmando que nem Hadot nem Foucault excluíram a dimensão cognitiva dos exercícios transformativos, mas apenas o exercício cognitivo que se dá em função da própria cognição (cf. *ibid.* 12 e 14); em segundo lugar, desconstróem a separação pós-cartesiana entre cognitivo e não-cognitivo, afirmando que o pensamento antigo não apoiava esta distinção (cf. *ibid.* 15), e que, portanto, a barreira que Eksen cria entre, por um lado, os exercícios não-cognitivos dos antigos, e, por outro lado, os exercícios cognitivos de Descartes, é meramente artificial. Apesar de concordarmos com a objeção geral dos autores à posição de Eksen, a objeção que aqui desenvolvemos difere desta pelo facto de ter como único alvo a interpretação que Eksen faz de Descartes e não as suas leituras da filosofia antiga ou de Hadot e Foucault.

tronco são todas as outras ciências, que se reduzem a três principais: a Medicina, a Mecânica e a Moral”<sup>610</sup>. Desta forma, a filosofia de Descartes – ou, pelo menos, a forma como o autor quis que fosse percebida – deve ser vista como uma árvore, sendo a metafísica (ou os conteúdos expostos nas *Meditações*) apenas a raiz de algo maior que ela, nomeadamente da medicina, da mecânica e da ética.<sup>611</sup> Esta ideia é expressa por Descartes na frase imediatamente a seguir: “entendendo por Moral a mais elevada e mais perfeita, porque pressupõe um conhecimento integral das outras ciências, e é o último grau da sabedoria (*Sagesse*)”.<sup>612</sup> Assim, a ética, para Descartes, situa-se no final do conhecimento – é “o último grau da sabedoria”. Podemos, desta forma, observar duas ideias: em primeiro lugar, as *Meditações*, ou aliás qualquer obra de Descartes, não podem ser vistas de forma isolada e como tendo um valor unicamente em si, visto que, como é salientado pela imagem da árvore, são apenas a raiz para as ciências que devem brotar delas; em segundo lugar, como vimos na última citação, as *Meditações* devem servir como um mero passo para aquele que é “o último nível da Sabedoria”, designadamente a ética, isto é, os conhecimentos metafísicos das *Meditações* devem ter um impacto positivo e efetivo naquilo que é o programa moral do sujeito.

Esta ideia é particularmente nítida em algumas cartas que Descartes trocou com a princesa Elizabeth, onde afirma que podemos retirar da contemplação de certas verdades metafísicas padrões ou disposições morais<sup>613</sup>. Por exemplo: “A segunda coisa que é necessário conhecer é a natureza da nossa alma, na medida em que subsiste sem o corpo, sendo muito mais nobre do que ele e capaz de desfrutar de uma infinidade de contentamentos que não se encontram nesta vida, pois isso impede-nos de temer a morte e desprende de tal forma a nossa afeição das coisas do mundo que passamos a olhar com desprezo para tudo o que está no poder da fortuna”<sup>614</sup>. Assim, através da apreensão da verdadeira natureza da alma – que, como vimos, apenas pode ser alcançada através do desenvolvimento da disposição de *abducere mentem a*

---

<sup>610</sup> Descartes, 2006, 22 / AT IX-2, 14.

<sup>611</sup> Esta metáfora da árvore, que Descartes usa para referenciar a unidade das ciências, já tinha sido, como vimos, expressa na Regra I das *Regulae* (cf. Descartes, 1987, 13 / AT X, 361). Já no *Discours*, o próprio nome do tratado faz referência a esta unidade (relembre-se que o nome original do tratado era *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. Plus La Dioptrique, Les Météores et La Géométrie, qui sont des essais de cette méthode* [Discurso sobre o método para conduzir bem a sua razão e procurar a verdade nas ciências. Mais A Dióptrica, Os Meteoros e A Geometria, que são ensaios deste método]).

<sup>612</sup> Descartes, 2006, 22 / AT IX-2, 14. Desta forma, tal como a Sabedoria (*Sapientia*), nas *Regulae*, era o “fim geral” e, portanto, o unificador de todas as ciências, no *Prefácio* dos *Principia* o autor afirma que “passando aos poucos de umas para outras, com o tempo é possível adquirir um conhecimento perfeito de toda a Filosofia e subir ao mais alto grau da sabedoria (*Sagesse*)” (*ibid.* 24 / AT IX-2, 18), isto é, também nos *Principia* é afirmado que a sabedoria (*Sagesse*) – ou o seu “mais alto grau” – é o fim geral de todas as ciências.

<sup>613</sup> Cf. AT IV, 290-295.

<sup>614</sup> AT IV, 292 (tradução nossa).

*sensibus*<sup>615</sup> – podemos aprender a não temer a morte, ou seja, existe uma clara relação entre a esfera teórica e a esfera prática. Esta relação é claramente formulada por Descartes na já citada passagem do *Discours*, onde refere: “Existia sempre em mim um desejo extremo, de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro nas minhas ações e caminhar com segurança na vida”<sup>616</sup>. Assim, a “estrutura extrínseca” das obras de Descartes, ou seja, a maneira como conceptualiza a filosofia e organiza a sua estrutura, está profundamente interligada ao horizonte do *habitus*. Por outras palavras, a metáfora da árvore e a sua estrutura representam a relação entre o “julgar corretamente” e o “agir corretamente”, que inserimos no âmbito do *habitus* cartesiano. Existe, assim, uma união essencial entre “certeza epistémica” e “segurança ética” no sistema cartesiano, assegurada pela própria disposição do sujeito.

Regressando à visão de Kerem Eksen, podemos observar que, no caso de Descartes, não existem, como afirma o autor, exercícios meramente intelectuais que apenas se apliquem ao plano cognitivo; pelo contrário, estes devem servir como a raiz para o desenvolvimento de outras ciências, nomeadamente a ética. Assim, os exercícios expostos nas *Meditações* têm como finalidade a eventual transformação prática do sujeito e a forma como este se relaciona consigo e com o mundo. No que toca à finalidade geral deste trabalho, o *habitus* cartesiano – que, como vimos ao longo deste trabalho, deve criar, no sujeito, a possibilidade de conseguir discernir a verdade – não possui uma função meramente cognitiva, ou seja, não deve incidir apenas sobre o intelecto do sujeito e sobre a sua capacidade de adquirir verdades teóricas, mas deve ter a finalidade mais geral de levar o sujeito a transformar o seu próprio ser através da relação que cria entre este e o mundo. Deste modo, o *habitus* cartesiano pode, a nosso ver, ser integrado no panorama dos exercícios espirituais ou das técnicas de si devido ao papel que tem na transformação efetiva do sujeito e da relação que possui consigo mesmo e com o mundo.

### **7.3. Reavaliação do “momento cartesiano”: a relação entre sujeito e verdade através do prisma do *habitus***

Na primeira parte desta dissertação, analisámos a divergência entre Hadot e Foucault relativamente à posição de Descartes no âmbito da filosofia como modo de vida<sup>617</sup>. O próprio Hadot, após a morte de Foucault, não apenas reconheceu esta discrepância, como também a salientou. Nas suas palavras:

---

<sup>615</sup> Veja-se a terceira secção do sexto capítulo (6.3).

<sup>616</sup> Descartes, 2019, 17 / AT VI, 10.

<sup>617</sup> Veja-se as secções 1.2, 1.3 e 1.4 desta dissertação.

Outro ponto de divergência entre mim e Foucault prende-se com a questão: em que momento é que a filosofia deixou de ser vivida como um trabalho de si sobre si (*à partir de quel moment la philosophie a-t-elle cessé d'être vécue comme un travail de soi sur soi*) (seja para produzir uma obra de arte, seja para se ultrapassar a si próprio no universal)? Pela minha parte, penso que esta rutura deve situar-se na Idade Média, no momento em que a filosofia se tornou auxiliar da teologia e em que os exercícios espirituais se integraram na vida cristã e se tornaram independentes da vida filosófica: a filosofia moderna redescobriu progressiva e parcialmente a concepção antiga. Foucault, por outro lado, responsabiliza Descartes por esta rutura (...). Não tenho a certeza absoluta de que isso seja correto. Descartes escreveu as *Meditações*: a palavra é muito importante (...). Isto mostra claramente que, também para Descartes, a evidência só pode ser percecionada através de um exercício espiritual.<sup>618</sup>

Deste modo, se Hadot, por um lado, considera que o momento em “que a filosofia deixou de ser vivida como um trabalho de si sobre si” se deve situar na Idade Média, e a filosofia de Descartes, por outro lado, deve ser integrada no momento em que “a filosofia moderna redescobriu progressiva e parcialmente a concepção antiga”, isto é, no momento em que a filosofia voltou a ser “vivida como um trabalho de si sobre si”, Foucault, por sua vez, “responsabiliza Descartes por esta rutura”, visto que em Descartes, “o ascetismo é substituído pela evidência (*L'évidence est substituée à l'ascèse*)”<sup>619</sup>.

Na verdade, vimos como a leitura que Foucault faz de Descartes, no contexto da sua análise acerca da relação histórica entre o sujeito e a verdade, é mais complexa e ambígua do que aquilo que Hadot dá a entender. Segundo Foucault, o “pai da modernidade” situa-se no cruzamento de duas tradições – por um lado, o movimento meditativo representa uma “técnica de si” e, portanto, situa-se na clássica tradição do cuidado de si; por outro lado, o sujeito teórico, a que dá origem esta meditação, renega por completo a tradição a que pertence a meditação. Desta forma, a *évidence* como ferramenta epistemológica substitui a meditação como exercício prático e torna-se o meio exclusivo através do qual o sujeito consegue ter acesso à verdade. Danièle Lorenzini sintetiza bem esta visão de Foucault:

Descartes representa, assim, segundo Foucault, um “ponto de inflexão”: situando-se no prolongamento da tradição antiga, que considerava a filosofia como essencialmente

---

<sup>618</sup> Hadot, 2002, 232 (tradução nossa).

<sup>619</sup> *ibid.* (tradução nossa). Hadot retirou esta citação de uma conversa que Foucault teve com Hubert Dreyfus e Paul Rabinow em 1983 (cf. Foucault, 1983, 252. Para a tradução francesa que Hadot utilizou, veja-se Foucault, 1984, 345).

ligada às exigências da espiritualidade, as suas obras – e as *Meditações* em particular – tiveram como função voltar essa tradição contra ela mesma, utilizando os recursos da espiritualidade para constituir um sujeito de conhecimento agora livre das obrigações ascéticas.<sup>620</sup>

Analisemos agora, através da noção de *habitus*, se esta posição de Foucault pode ser mantida. A disposição, para Descartes, é adquirida através de um longo processo prático e subjetivo, que fornece ao sujeito a capacidade de perceber as ideias claras e distintas, ou seja, a verdade. Analisamos ao longo desta dissertação os vários exercícios que Descartes introduz ao longo das suas obras, de forma que o sujeito consiga cultivar e desenvolver o *habitus*. Vimos que, apesar de estes exercícios serem substancialmente diferentes, todos contêm o propósito de acostumar ou habituar o sujeito. Desta forma, todos os exercícios prescritos e praticados pelo nosso autor – consistam estes em exercícios práticos matemáticos ou na meditação de um pedaço de cera – são, em primeiro lugar, caracterizados e escolhidos devido à sua facilidade e simplicidade e, em segundo lugar, meios através dos quais o sujeito consegue habituar-se ou acostumar-se a “julgar corretamente”, de modo que o acesso à verdade por parte do sujeito, ou o acesso ao evidente, exige, por parte do sujeito, um cultivo em relação a si mesmo.

Se olharmos para as análises de Hadot, verificamos que – embora em relação a um contexto diferente daquele que aqui examinamos<sup>621</sup> – ele sustenta que os “exercícios práticos” são “destinados a criar disposições (*habitudes*) (...). Um princípio muito simples é sempre recomendado neste tipo de exercícios: começar a exercitar-se nas coisas mais fáceis para adquirir pouco a pouco uma disposição estável e sólida (*une habitude stable et solide*)”<sup>622</sup>. Desta forma, Hadot reconhece que existe “um princípio muito simples” no que toca à aquisição de uma “disposição estável e sólida”, nomeadamente “começar a exercitar-se nas coisas mais fáceis”. Assim, tanto para os antigos como para Descartes existem exercícios fáceis e simples – ainda que diferentes<sup>623</sup> – que o sujeito deve seguir para atingir uma disposição. Deste modo,

---

<sup>620</sup> Lorenzini, 2022, 193.

<sup>621</sup> A passagem citada insere-se numa “breve descrição dos exercícios espirituais estoicos” (Hadot, 2002, 19, tradução nossa).

<sup>622</sup> *ibid.* 24 (tradução nossa). Mais à frente escreve, em relação a Plutarco, que “os descreveu [os exercícios práticos] com uma precisão notável: controlar a cólera, a curiosidade, as palavras, o amor à riqueza, começando por praticar as coisas mais fáceis e adquirindo gradualmente uma disposição estável e sólida (*une habitude stable et solide*)” (*ibid.* 206, tradução nossa).

<sup>623</sup> Hadot menciona, como tipos de exercícios, “[a] indiferença pelas coisas indiferentes (...), o domínio de si, o cumprimento dos deveres da vida social” (*ibid.* 24, tradução nossa). Como vimos, estes exercícios não fazem parte daqueles prescritos por Descartes.

em ambos os casos, o sujeito tem de passar por um processo exercitador de forma a cultivar-se e a transformar-se a si mesmo, e conseguir atingir uma disposição de, no caso de Descartes, ter acesso à verdade e ao bem. Assim, por exemplo, no caso das *Meditações*, o sujeito que quiser perceber ou entender Deus e a alma deve passar, em primeiro lugar, por um processo purgativo de desabituação, e, em segundo lugar, por um processo construtivo e positivo de habituação, através de exercícios meditativos intelectuais e práticos.

No entanto, e contra a posição de Foucault, a disposição não dá simplesmente lugar ao sujeito teórico que consegue intuir, sem qualquer esforço prático, a verdade, visto que o *habitus* é uma atitude constante que o sujeito deve, consciente e racionalmente, trabalhar e cuidar. Como vimos, Descartes nota, no *Discours*, a importância de o sujeito manter uma “firme e constante resolução (*ferme et constante résolution*)”<sup>624</sup>. Esta ênfase, por parte de Descartes, na necessidade de existir um cuidado ou uma atenção contínua durante a aplicação do método pode, talvez, ser comparada à noção de *prosochê* (atenção) dos estoicos, ou seja, o facto de ter de existir uma atenção ou uma vigilância contínua para consigo mesmo. Hadot descreve este processo estoico como “uma vigilância e uma presença de espírito contínuas, uma consciência de si sempre desperta, uma tensão constante do espírito. Graças a ela, o filósofo sabe e quer plenamente o que faz a cada instante”<sup>625</sup>. Desta forma, o *habitus*, tal como a noção de *prosochê* para os estoicos, refere a necessidade de existir um cuidado permanente por parte do sujeito consigo mesmo – uma consideração permanente da sua estrutura epistémica. Por outras palavras, assistimos, em Descartes, a uma característica do “cuidado de si”, que Foucault observou “na cultura greco-romana dos dois primeiros séculos da nossa era”<sup>626</sup>, nomeadamente “este princípio de atenção perpétua a si próprio ao longo da vida”<sup>627</sup>.

Por outro lado, e para além desta “tensão” ou “atenção” que o sujeito deverá assumir em relação a si mesmo, o próprio desenvolvimento do *habitus* cartesiano não consiste num único processo, mas, por outro lado, num esforço de aprimoramento e cultivo constante e, de certa forma, permanente. Com efeito, o nosso autor, na carta citada no início deste capítulo, afirma que “ao examinar aqui estas verdades, reforço em mim essa disposição”<sup>628</sup>, isto é, o autor procura “reforçar”, em si, a sua disposição<sup>629</sup>. Ademais, o *habitus* “final”, que, como

---

<sup>624</sup> Descartes, 2019, 29 / AT VI. 18 (itálico nosso).

<sup>625</sup> Hadot, 2002, 18 (tradução nossa).

<sup>626</sup> Foucault, 2015, 92 (tradução nossa).

<sup>627</sup> *ibid.* 93 (tradução nossa).

<sup>628</sup> AT IV, 295 (tradução nossa).

<sup>629</sup> Tanto Hadot como Foucault sublinham a importância da escrita de cartas na antiguidade, justamente como exercício espiritual ou tecnologia do si, que visava cumprir uma dupla finalidade: recuperar, treinar, reforçar os ensinamentos que se pretendem guardar na memória através da escrita (para si mesmo) e transmiti-los/recomendá-

vimos, deve corresponder “ao mais alto grau da sabedoria, que consiste no soberano bem da vida”<sup>630</sup>, possui vários “degraus” que o sujeito deverá ir subindo até alcançar este “fim último”<sup>631</sup>. O sujeito cartesiano encontra-se, portanto, numa “batalha” constante de aprimorar a sua habilidade, numa “luta” permanente que lhe durará toda a vida. Desta forma, podemos aplicar a Descartes aquilo que Foucault escreveu em relação ao “cuidado de si”, nomeadamente: “Mas [a cultura de si (*la culture de soi*)] também tem uma função de luta. A prática de si (*pratique de soi*) é agora concebida como uma luta permanente. Não se trata apenas de formar um homem de valor para o futuro; é preciso dar ao indivíduo as armas e a coragem para lutar para o resto da sua vida”<sup>632</sup>.

Podemos, assim, afirmar que nunca existe em Descartes um “sujeito teórico” que tem o conhecimento como adquirido, mas sempre um sujeito prático que deve “empregar toda a vida a cultivar a razão (*employer tout ma vie à cultiver ma raison*)”<sup>633</sup>. Por outras palavras, poderíamos asseverar que também no caso de Descartes “é a uma arte de viver, a um modo de vida, que convida os seus discípulos (*C’est à un art de vivre, à un mode de vie qu’il convie ses disciples*)”<sup>634</sup>.

---

los a outros que estejam a percorrer o mesmo caminho de auto-transformação (cf. Hadot, 2006, 86 e Foucault, 2015, 96).

<sup>630</sup> Descartes, 2006, 24 / AT IX, 9.

<sup>631</sup> Daqui que Descartes afirme que “na verdade, só Deus é perfeitamente sábio (*parfaitement Sage*) e tem o perfeito conhecimento da verdade de todas as coisas; mas pode dizer-se que os homens têm maior ou menor sabedoria (*plus ou moins de Sagesse*)” (*ibid.*16 / AT IX, 2-3).

<sup>632</sup> Foucault, 2015, 93 (tradução nossa).

<sup>633</sup> Descartes, 2019, 42 / AT VI, 27.

<sup>634</sup> Hadot, 1998, 211 (tradução nossa).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Bibliografia Primária

- Aquinas, Tomás. *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, cura et studio fratrum ordinis praedicatorum*. Rome: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1882-.
- Aristóteles. *Organon: Analíticos Posteriores*. trad. P. Gomes. Lisboa: Editora-Guimarães, 2003.
- Aristóteles. *Aristotle on Memory and Recollection*. trad. D. Bloch. Leiden: Brill, 2007.
- Aristóteles. *Metafísica*. trad. G. Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. trad. A. C. Caeiro. Lisboa: Quetzal, 2018.
- Aristóteles. *Organon: Categorías; Periérmeneias*. trad. P. Gomes. Lisboa: Editora Guimarães, 2019.
- Baillet, Adrien. *La Vie De Monsieur Descartes*. Paris: Éditions Des Malassis, 2012.
- Descartes, René. *René Descartes. Discours de la méthode, texte et commentaire*, ed. Étienne Gilson. Paris: Vrin, 1925.
- Descartes, René. *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité: Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle par Jean-Luc Marion avec des notes mathématiques de Pierre Costabel*. trad. e ed. J. L. Marion e P. Costabel. Paris: Springer Science & Business Media, 1977.
- Descartes, René. *Regras para a Direção do Espírito*. trad. J. Gama. Lisboa: Edições 70, 1987.
- Descartes, René. *Oeuvres de Descartes*. ed. C. Adam e P. Tannery. Paris: Vrin, 1996.
- Descartes, René. *Princípios de Filosofia*. trad. J. Gama. Lisboa: Edições 70, 2006.
- Descartes, René. *Specimina Philosophiae. Introduction and Critical Edition*. ed. C. Vermeulen. Utrecht: Zeno, 2007.
- Descartes, René. *Œuvres complètes, I: Premiers écrits - Règles pour la direction de l'esprit*. ed. D. Kambouchner e J. M. Beyssade. Paris: Éditions Gallimard, 2016.
- Descartes, René. *Œuvres complètes, IV, 1: Méditations métaphysiques - Objections et Réponses (I à VI)*, ed. D. Kambouchner e J. M. Beyssade. Paris: Éditions Gallimard, 2018.
- Descartes, René. *Œuvres complètes, IV, 2: Objections et Réponses (VII) - Lettre au père Dinet*, ed. D. Kambouchner e J. M. Beyssade. Paris: Éditions Gallimard, 2018a.
- Descartes, René. *Discurso do Método*. trad. J. Gama. Lisboa: Edições 70, 2019.
- Descartes, René. *Meditações sobre a Filosofia Primeira*. trad. G. Fraga. Lisboa: Edições 70, 2024.
- Duns Scotus. *Opera Omnia*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950-.
- Duns Scotus. *Opera Philosophica*. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute Press, 1997-2006.
- Foucault, Michel. "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress." In *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ed. H. L. Dreyfus e P. Rabinow, 229-52. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

- Foucault, Michel. "A Propos De La Généalogie De L'éthique. Un Aperçu Du Travail En Cours." In *Michel Foucault, un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, ed. H. L. Dreyfus e P. Rabinow, trad. F. Durand-Bogaert, 322–46. Paris: Éditions Gallimard, 1984.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits 1954-1988. Vol. ii*. Paris: Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits 1954-1988. Vol. iv*. Paris: Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris: Seuil - Gallimard, 2001.
- Foucault, Michel. *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*. Paris: Seuil - Gallimard, 2012.
- Foucault, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*. Paris: Seuil - Gallimard, 2014.
- Foucault, Michel. *Qu'est-ce que la critique? - Suivie de La culture de soi*. Paris: Vrin, 2015.
- Foucault, Michel. *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Lectures at Dartmouth College, 1980*. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.
- Hadot, Pierre. "Epistrophè et metanoia dans l'histoire de la philosophie." In *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy* 12, no. 4 (1953): 31–36.
- Hadot, Pierre. "Jeux de langage et philosophie." *Revue de Métaphysique et de Morale* 67, no. 3 (1962): 330–43.
- Hadot, Pierre. "Réflexions sur la notion de 'culture de soi'." In *Michel Foucault philosophe: Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, 261–68, Paris: Éditions du Seuil, 1989.
- Hadot, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.
- Hadot, Pierre. *Études de philosophie ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 1998.
- Hadot, Pierre. *La Philosophie comme manière de vivre*. Paris: Éditions Albin Michel, 2001.
- Hadot, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Éditions Albin Michel, 2002.
- Ockham. *Opera theologica*. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 1967–1988.
- Ockham. *Opera philosophica*. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute, 1974–1988.
- Plato. *Teeteto*. trad. A. M. Nogueira e M. Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- Sancti Ignatii de Loyola. *Monumenta Ignatiana. Series secunda: Exercitia spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum directoria. Tomus I exercitia spiritualia*. Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1969.
- Seneca. *Ad Lucilium Epistulae Morales. 3 vols*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917.
- Seneca. *Moral Essays, Volume II: De Consolatione ad Marciam. De Vita Beata. De Otio. De Tranquillitate Animi. De Brevitate Vitae. De Consolatione ad Polybium. De Consolatione ad Helviam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932.
- Suárez. *Opera Omnia*. Paris: Vivès, 1856–1878.

## Bibliografia Secundária

- Beck, L, John. *The Method of Descartes: A Study of the Regulae*. London: Oxford University Press, 1952.
- Beck, L, John. “L’unité de la pensée et de la méthode.” In *Descartes, Cahiers du Royaumont*, 393–411. Paris: Les Éditions de Minuit, 1957.
- Belgioioso, Giulia, e Filippo A. Meschini. “Philosopher, méditer: l’expérience philosophique chez Descartes.” *Quaestio* 4, no. 1 (2004): 197–228.
- Bermon, Pascale. “Tot scibilia quot scientiae? Are There as Many Sciences as Objects of Science? The Format of Scientific Habits from Thomas Aquinas to Gregory of Rimini.” In *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*, ed. N. Faucher e M. Roques, 301–21. NY: Springer, 2018.
- Boulnois, Olivier. “The Habitus of Choice.” In *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*, ed. N. Faucher e M. Roques, 25–47. NY: Springer, 2018.
- Breidenstein Jr, Joseph. “Cartesian Philosophy as Spiritual Practice.” In *Philosophy as a Way of Life: Historical, Contemporary, and Pedagogical Perspectives*, ed. J. M. Ambury, T. Irani, e K. Wallace, 83–96. Hoboken, NJ: Wiley, 2021.
- Budnik, Claire. “Plaisir et récréations mathématiques en France au xviiie siècle.” *Hypothèses* 21, no. 1 (2018): 57–67.
- Cooper, John M. *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Cottingham, John. “Descartes as Sage: Spiritual Askesis in Cartesian Philosophy.” In *The Philosopher in Early Modern Europe: The Nature of a Contested Identity*, ed. C. Condren, S. Gaukroger, e I. Hunter, 182–201. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Cottingham, John. “Philosophy and Self-improvement: Continuity and Change in Philosophy’s Self-conception from the Classical to the Early-modern Era.” In *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns - Essays in Honor of Pierre Hadot*. ed. M. Chase, S. R. L. Clark, e M. McGhee, 167–83. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2013.
- Cseke, Akos. “Vita spiritualis: Hadot, Foucault et la tradition des exercices spirituels.” *Revue de l’histoire des religions* 238, no. 1 (2021): 87–124.
- D’Agostino, Simone. *Spiritual Exercises and Early Modern Philosophy: Bacon, Descartes, Spinoza*. Leiden: Brill, 2023.
- Demange, Dominique. “«Objet premier d’inclusion virtuelle». Introduction à la théorie de la science de Jean Duns Scot.” In *Duns Scot à Paris, 1302-2002: Actes du colloque de Paris*, 89–116. Turnhout: Brepols, 2004.
- Devillairs, Laurence. “La Forme méditative de la métaphysique cartésienne.” *Philosophiques* 28, no. 2 (2001): 281–301.
- Dika, Tarek. *Descartes’s Method: The Formation of the Subject of Science*. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- Eksen, Kerem. “Descartes and Spiritual Exercises: A Critique of Pierre Hadot’s Historical Narrative.” *Philosophy Today* 63, no. 1 (2019): 73–92.

- Faucher, Nicolas, e Magali Roques. “The Many Virtues of Second Nature: Habitus in Latin Medieval Philosophy.” In *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*, ed. N. Faucher e M. Roques, 1–25. NY: Springer, 2018.
- Faustino, Marta. “A Contamination of Philosophy by Religion? Reassessing Hadot’s Notion of Spiritual Exercises.” In *Hadot and Foucault on Ancient Philosophy: Critical Assessments*, ed. M. Faustino e H. Telo, 115–36. Leiden: Brill, 2014.
- Gadoffre, Gilbert. “La chronologie des six parties.” In *Le Discours et sa méthode*, ed. N. Grimaldi e J.L. Marion, 19–40. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- Garber, Daniel. “Semel in vita: The Scientific Background to Descartes’ Meditations.” In *Essays on Descartes’ Meditations*, ed. A. O. Rorty, 81–116. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Garber, Daniel. “Descartes et la Méthode en 1637.” In *Le Discours et sa méthode*, ed. N. Grimaldi e J. L. Marion, 19–40. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- Garber, Daniel. *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy Through Cartesian Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Gaukroger, Stephen. *Descartes: An Intellectual Biography*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Hatfield, Gary. “The Senses and the Fleshless Eye: The Meditations as Cognitive Exercises.” In *Essays on Descartes’ Meditations*, ed. A. O. Rorty, 45–79. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Hintikka, Jaakko. “A Discourse on Descartes’s Method.” In *Descartes: Critical and Interpretive Essays*, ed. M. Hooker, 74–88. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.
- Hobuss, João. “Sobre a Disposição em Aristóteles: Hexis e Diathesis.” *Dissertatio* 31 (2010): 221–33.
- Jones, Matthew L. *The Good Life in the Scientific Revolution: Descartes, Pascal, Leibniz, and the Cultivation of Virtue*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- Jones, Matthew L. “Descartes’s Geometry as Spiritual Exercise.” *Critical Inquiry* 28, no. 1 (2013): 40–71.
- Kambouchner, Denis. “Descartes et Charron: Pru’Homie, Générosité, Charité.” In *Corpus n° 55, Pierre Charron. Corpus Revue de Philosophie*, ed. P. Desan. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.
- Kambouchner, Denis. *Descartes n’a pas dit: un répertoire des fausses idées sur l’auteur du Discours de la méthode, avec les éléments utiles et une esquisse d’apologie*. Paris: Les Belles Lettres, 2015.
- Kobusch, Theodor. “Descartes’ Meditations: Practical Metaphysics, The Father of Rationalism in the Tradition of Spiritual Exercises.” In *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns - Essays in Honor of Pierre Hadot*, ed. M. Chase, S. R. L. Clark, e M. McGhee, 167–83. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2013.
- Lockwood, Thornton C. “Habitation, Habit, and Character in Aristotle’s Nicomachean Ethics.” In *A History of Habit*, ed. T. Sparrow e A. Hutchinson, 19–37. Lanham, MD: Lexington Books, 2013.
- Lorenzini, Daniele. “Philosophical Discourse and Ascetic Practice: On Foucault’s Readings of Descartes’ Meditations.” *Theory, Culture & Society* 40, no. 1–2 (2023): 139–59.

- Lorenzini, Daniele. “Foucault, Hadot, Cavell e a vida como «real» da filosofia.” In *Filosofia como Modo de Vida: Ensaio Escolhidos*, ed. M Faustino e F. Testa, 172-199. Lisboa: Edições 70, 2022.
- Marion, Jean-Luc. “De la divinisation à la domination: Étude sur la sémantique de ‘capable/capax’ chez Descartes.” *Revue philosophique de Louvain* 73, no. 18 (1975): 263–93.
- Marion, Jean-Luc. *Sur l’ontologie grise de Descartes: Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*. Paris: Vrin, 2000.
- Maurer, Armand. “The Unity of a Science: St. Thomas and the Nominalists.” In *St. Thomas Aquinas, 1274–1974 Commemorative Studies*, 2269–91. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974.
- McRae, Robert. “The Unity of the Sciences: Bacon, Descartes, and Leibniz.” *Journal of the History of Ideas* 18, no. 1 (1957): 27–48.
- Mehl, Édouard. “Les méditations stoïciennes de Descartes.” In *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l’âge classique*, ed. P. F. Moreau, 1251–80. Paris: Albin Michel, 1999.
- Mercer, Christia. “Descartes’ Debt to Teresa of Ávila, or Why We Should Work on Women in the History of Philosophy.” *Philosophical Studies* 174, no. 10 (2017): 2539–55.
- Mesnard, Pierre. “L’arbre de la sagesse.” In *Descartes, Cahiers du Royaumont*, 336–59. Paris: Les Éditions de Minuit, 1957.
- Miles, Murray. “Descartes’s Method.” In *A Companion to Descartes*, ed. J. Broughton e J. Carriero, 145–63. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2008.
- Milhaud, Gaston. *Descartes Savant*. Paris: Libraire Félix Alcan, 1921.
- Miner, Robert C. “Aquinas on Habitus.” In *A History of Habit*, ed. T. Sparrow e A. Hutchinson, 65–84. Lanham, MD: Lexington Books, 2013.
- Nolan, Lawrence. “The Ontological Argument as an Exercise in Cartesian Therapy.” *Canadian Journal of Philosophy* 35, no. 4 (2005): 521–62.
- Oliveira, Érico Andrade. “La genèse de la méthode cartésienne: la mathesis universalis et la rédaction de la quatrième des Règles pour la direction de l’esprit.” *Dialogue* 49, no. 2 (2010): 173–98.
- Pelletier, Jenny. “William Ockham on the Mental Ontology of Scientific Knowledge.” In *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*, ed. N. Faucher e M. Roques, 285–301. Cham: Springer, 2018.
- Perler, Dominik. “Suárez on the Metaphysics of Habits.” In *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*, ed. N. Faucher e M. Roques, 365–85. NY: Springer, 2018.
- Rabouin, David. *Mathesis universalis: L’idée de “mathématique universelle” d’Aristote à Descartes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.
- Röd, Wolfgang. “L’explication rationnelle entre méthode et métaphysique.” In *Le Discours et sa méthode*, ed. N. Grimaldi e J. L. Marion, 89–107. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

- Rodis-Lewis, Geneviève. “Descartes et les mathématiques au collège: Sur une lecture possible de J.-P. Camus.” In *Le Discours et sa méthode*, ed. by N. Grimaldi e J. L. Marion, 187–211. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- Rodrigo, Pierre. *Aristote. Une philosophie pratique Praxis, politique et bonheur*. Paris: Vrin, 2006.
- Roques, Magali. “Ockham on Habits.” In *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*, ed. N. Faucher e M. Roques, 263–85. Cham: Springer, 2018.
- Rorty, Amélie Oksenberg. “The Structure of Descartes’ Meditations.” In *Essays on Descartes’ Meditations*, ed. A. O. Rorty, 1–20. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Rorty, Amélie Oksenberg. ed. *Essays on Descartes’ Meditations*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Rubidge, Bradley. “Descartes’s Meditations and Devotional Meditations.” *Journal of the History of Ideas* 51, no. 1 (1990): 27–49.
- Schuster, John A. “Cartesian Method as Mythic Speech: A Diachronic and Structural Analysis.” In *The Politics and Rhetoric of Scientific Method*, ed. J. A. Schuster e R. R. Yeo, 33–95. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1986.
- Sepper, Dennis L. “The Texture of Thought: Why Descartes’ ‘Meditationes’ is Meditational, and Why It Matters.” In *Descartes’ Natural Philosophy*, ed. S. Gaukroger, J. A. Schuster, e J. Sutton, 736–50. New York: Routledge, 2000.
- Sharpe, Matthew. “What Place Discourse, What Role Rigorous Argumentation? Against the Standard Image of Hadot’s Conception of Ancient Philosophy as a Way of Life.” *Pli: The Warwick Journal of Philosophy* (2016): 25–54.
- Sharpe, Matthew. “Spiritual Exercises and the Question of Religion in the Work of Pierre Hadot.” *Religions* 14, no. 8 (2023): 998.
- Stettler, Michael J., e Matthew Sharpe. “Of Cartesianism and Spiritual Exercises: Reading Descartes through Hadot, and Hadot through Descartes.” *Philosophy Today* 66, no. 3 (2022): 471–89.
- Stohrer, Walter J. “Descartes and Ignatius Loyola: La Flèche and Manresa Revisited.” *Journal of the History of Philosophy* 17, no. 1 (1979): 11–27.
- Ure, Michael, e Matthew Sharpe. *Philosophy as a Way of Life: History, Dimensions, Directions*. London: Bloomsbury Publishing, 2021.
- VandePitte, Frederick P. “The Dating of Rule IV-B in Descartes’s *Regulae ad directionem ingenii*.” *Journal of the History of Philosophy* 29, no. 3 (1991): 375–95.
- Vendler, Zeno. “Descartes’ Exercises.” *Canadian Journal of Philosophy* 19, no. 2 (1989): 193–224.
- Vilchis, Rafael. “The Place of Discourse in Philosophy as a Way of Life.” *Metaphilosophy* 53, no. 4 (2022): 418–30.