

O CONCEITO DE HÁBITO A PARTIR D'AS PAIXÕES DA ALMA DE DESCARTES

THE CONCEPT OF HABIT IN DESCARTES'S THE PASSIONS OF THE SOUL

Abel dos Santos Beserra¹

Resumo: O dualismo cartesiano é alvo de crítica desde sua formulação e, conforme Merleau-Ponty, pode parecer contraditório sem a ideia de infinito positivo operante no grande racionalismo do século XVII. Nesse cenário, o dualismo cartesiano surge como: ou uma flagrante antinomia; ou dependente do conceito de infinito positivo. Cumpre então questionar se Descartes já não teria estabelecido argumentos capazes de aclarar o que muitos críticos consideram impasses de seu sistema. Nesse sentido, o *Tratado das paixões* emerge como central, pois apresenta como o corpo, algo determinado, se une à alma, que é livre, sem que isso os anule em sua especificidade. Descartes detalha os termos de seu dualismo ao desenvolver a ideia de união da alma e do corpo, isto é, a condição humana de ser uma alma unida a um corpo. Nessas circunstâncias, nos parece fundamental o aprofundamento desta união por meio da adequada consideração do conceito de hábito; apesar de pouco estudado, o hábito é aquilo que permite à alma reorganizar as próprias paixões, dirigir o corpo e agir virtuosamente. Assim, este artigo considera as indicações de Merleau-Ponty sobre o dualismo cartesiano e vale-se do conceito de hábito no *Tratado das paixões* para investigar se Descartes aponta possíveis soluções, ou inovações, para as questões engendradas pelo dualismo de sua filosofia.

Palavras-chave: Hábito. Dualismo. Moral. Experiência. Cartesianismo.

Abstract: The Cartesian dualism has been criticized since its formulation and, according to Merleau-Ponty, it may seem contradictory without an idea of the positive infinite that operated in the great rationalism of the 17th century. In this perspective, Cartesian dualism is designed as: or a flagrant antinomy; or dependent on the concept of positive infinity. It is therefore necessary to question whether Descartes has already established suggestions capable of resolving certain impasses of his system. In this sense, *The Passions of the Soul* emerges as central, as it presents how the body, something determined, joins the soul, which is free, without this annulling each other. Descartes, thus, details the terms of his dualism when developing the idea of union of soul and body, that is, the human condition of being a soul united to a body. In turn, deepen the concept of union requires proper consideration of the concept of habit, as this allows the soul to reorganize its passions, direct the body and act virtuously. Thus, this article considers Merleau-Ponty's indications about Cartesian dualism and uses the concept of habit in the *The Passions of the Soul* to investigate whether Descartes points out possible solutions, or innovations, for the issues engendered by the dualism of his philosophy.

Keywords: Habit. Dualism. Moral. Experience. Cartesianism.

* * *

¹ Mestrando na Universidade de São Paulo - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas – FFLCH/USP). Bolsista FAPESP (proc. nº 2020/03010-0). E-mail: abel.beserra@usp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4323-3982>.

1. Introdução

O dualismo cartesiano é sumariamente apresentado por Descartes, no artigo 53 da parte I dos *Princípios da filosofia*, nos seguintes termos: “a extensão em comprimento, largura e altura constitui a natureza da substância corporal, e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa” (DESCARTES, 1997, p. 46). Dessa forma, as características do pensamento e da extensão são independentes entre si. Entretanto, Descartes igualmente considera que ambas se combinam na união da alma e do corpo, conforme será melhor caracterizado a seguir. Assim, emerge a questão de compreender como duas substâncias realmente distintas podem se combinar, quase contraditoriamente, para constituir o ser humano.

Nessa perspectiva, o escopo deste artigo é tributário de um comentário de Merleau-Ponty sobre a união da alma e do corpo na *Fenomenologia da percepção*: “Mas talvez a filosofia de Descartes consista em assumir essa contradição. Quando Descartes diz que o entendimento se sabe incapaz de conhecer a união entre a alma e o corpo e deixa para a vida conhecê-la”². Merleau-Ponty refere-se a ocasiões em que Descartes defende que não é pela razão que se chega ao conceito de união da alma e do corpo, como em carta para a princesa Elisabeth da Boêmia de 28 de junho de 1643: “é tão-só ao viver a vida e as conversações ordinárias, e ao abster-se de meditar e de se aplicar às coisas que exercitam a imaginação, que se aprende a conceber a união entre a alma e o corpo.”³. Logo, é só pela vivência que se tornaria viável compreender esta união.

Por outro lado, sobre este último ponto, Ferdinand Alquié, em *Galileu, Descartes e o mecanicismo*, destaca que: “Como se vê, isto equivale a dizer que o problema da união se situa fora da filosofia e, inclusive, que só podemos conceber esta união cessando de filosofar” (ALQUIÉ, 1987, p. 46). E, Jean-Luc Marion (2013, p. 46), em *Sur la pensée passive de Descartes*, chama a repercussão da ideia de união da alma e do corpo de um verdadeiro escândalo, tanto para os contemporâneos de Descartes quanto para a posteridade. Isto é, ambos assinalam que a ideia de um composto de alma e de corpo interroga os próprios marcos cartesianos e, desse modo, é mal recebida pelos leitores do filósofo. Logo, cumpre perguntar se Descartes não apresentaria formulações capazes de apoiar sua posição no interior de seu próprio sistema.

Este parece ser justamente o caso quando tomamos o conceito de hábito, de longa

² Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 73.

³ Cf. DESCARTES, 2001, p. 37.

tradição na história da filosofia, discutido no *Tratado das paixões*⁴. Pois o hábito emerge como central para a compreensão dos temas do tratado: quer pela consideração da ação humana, isto é, de um âmbito moral e mesmo político; quer por meio do detalhamento da condição humana, ou seja, de ser uma alma unida a um corpo. Assim, o hábito revela que o dualismo cartesiano não é uma pura abstração, posto que remete a uma singularidade que se configura a partir da experiência de um ser humano. E é justamente isso que impulsiona o mapeamento realizado por este artigo, a saber, apontar a importância da categoria de hábito no *Tratado das paixões*. Afinal, embora tenha sido pouco debatido entre os comentadores do cartesianismo, o conceito de hábito surge como mediador incontornável para tentar resolver os impasses do dualismo substancial de Descartes. A seguir, portanto, procura-se suscitar um debate acerca dessa lacuna, com a apresentação de suas consequências e questões para Descartes. Cabe ainda enfatizar que a ausência de estudos sobre o tema talvez se deva a uma má compreensão do estatuto da experiência humana no sistema cartesiano, ponto que abre uma nova perspectiva para futuras pesquisas.

2. O sistema cartesiano

2.1. O cogito

Primeiramente, cabe introduzir alguns elementos do dualismo cartesiano, como o *cogito*. Nas *Meditações* Descartes destaca que seu principal objetivo é chegar a um fundamento seguro para o conhecimento e é nesse sentido que adota a via da dúvida metódica (DESCARTES, 1973, p. 99). Esta permite que todo o saber seja suspenso para, em seguida, tentar obter-se algum ponto indubitável a partir do qual se possa erigir o saber. A única certeza, por seu turno, que resiste a tal exame e impõe-se como incontestável é a de que *sou e existo*, pelo menos enquanto *penso* (DESCARTES, 1973, p. 100). Isto é, segundo formulado no *Discurso do método*: “cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão verdadeira e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar” (DESCARTES, 1973, p. 54). Essa primeira

⁴ Segundo o artigo 50 de *As paixões da alma*, o hábito enseja a reorganização das inclinações instituídas pela natureza segundo as situações vividas por cada ser humano (DESCARTES, 1973, p. 247). Trata-se, dessa maneira, de uma determinada *posição* que é adquirida com o tempo.

verdade é o que se denomina o *cogito* e permite atingir um ponto de partida resistente à dúvida, pois toda tentativa de recusá-lo leva à contradição. Afinal, é impossível negar o pensamento subjacente ao próprio ato de duvidar. Logo, o *cogito* está para além do conteúdo do que é pensado e aponta para a condição do próprio pensamento.

No entanto, o *conteúdo* dessa existência que *é* enquanto *pensa* ainda é desconhecido. Desse modo, Descartes volta-se nas *Meditações* para *suas* antigas ideias em busca de uma resposta. E dentre tais ideias destaca-se “que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso” (DESCARTES, 1973, p. 101 - 102). Isto é, o existir e o pensar não se separam, embora o mesmo não se possa afirmar no que se refere à existência e ao corpo. Logo, *eu sou, eu existo*, ainda que a matéria seja uma ilusão, pois a conclusão segura do *cogito* versa sobre o próprio ato de pensar que, por sua vez, exige que alguém pense.

Dessa forma, Descartes depreende que “nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão” (DESCARTES, 1973, p. 102). Afinal, a única certeza a resistir à dúvida universal é a de que a *existência da coisa pensante* é simultânea *ao próprio pensar*, já o corpo não é fundamental neste reconhecimento. Ademais, o filósofo ainda destaca os diferentes modos da coisa pensante: “Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, 1973, p. 103). É o mesmo *eu* quem faz todas estas ações⁵ e, assim, é estabelecida uma *substância pensante* distinta e independente do mundo *material*.

2.2. A ideia de Deus

Cabe destacar que a argumentação das *Meditações* exige as provas da existência de Deus, pois é o que garante a veracidade das ideias claras e distintas⁶. Afinal, o *cogito* é só um ponto de partida. Nesse sentido, por um lado, todas as ideias assemelham-se enquanto modos de pensar, mas, por outro lado, há algo que pode diferenciá-las. Por exemplo, uma ideia pode acarretar outra ideia, mas isso não procederia ao infinito. Posto

⁵ Consoante Raul Landim, em *Evidência e verdade no sistema cartesiano*: “O Pensamento, como atributo principal do sujeito pensante, unifica a diversidade dos atos do próprio sujeito, caracterizando-o assim como uma substância, isto é, como um sujeito que permanece idêntico a si mesmo na diversidade dos seus atos.” (LANDIM, 1992, p. 38).

⁶ Este artigo analisará apenas a primeira prova a *posteriori* da existência de Deus nas *Meditações*.

que é necessária alguma “primeira ideia, cuja causa seja um como padrão ou original, na qual toda a realidade ou perfeição esteja contida formalmente e em efeito, a qual só se encontre objetivamente ou por representação nessas ideias” (DESCARTES, 1973, p. 113). Portanto, é possível encontrar o conteúdo de uma representação que possa apontar para algo exterior ao pensamento, por meio da correspondência entre a ideia e o ideado.

Desse quadro, emerge a ideia de Deus, pois: “Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas” (DESCARTES, 1973, p. 115). Tais atributos são tão eminentes que o *eu pensante* finito não poderia tê-los criado sozinho e, por conseguinte, Descartes conclui que Deus existe. Afinal, *eu* não posso ser a causa da ideia de infinito, dado que sou finito e é precisa tanta ou mais realidade na *causa* quanto no seu *efeito* (DESCARTES, 1973, p. 112). Isto é, a partir da certeza alcançada por uma coisa finita pode-se obter a certeza da existência da ideia de infinito, ou de Deus. Assim, é estipulada uma base segura para a verdade a partir da veracidade divina de um ser perfeito cujas características implicam que não lhe falte nada. Pois impingir sofrimento a alguém implica em uma carência e em um mal estranhos à própria ideia de que Deus é bom, dado que não lhe falta nenhuma qualidade ou virtude. Ou seja, Deus não poderia ter *nos* criado para falhar e cair em desgraça. Cabe apontar que a incompletude do *eu pensante* o torna suscetível a um erro formal. Segundo a *Meditação IV*, Deus *nos* proveu de recursos suficientes para que o entendimento não falhe, desde que sejam adotados juízos claros e distintos (DESCARTES, 1973, p. 125). O erro, portanto, é residual e emerge do mau uso da própria *vontade* que faz com que sigamos juízos baseados em ideias obscuras e confusas (DESCARTES, 1973, p. 128). Logo, a ideia de Deus pode fundamentar um saber verdadeiro, além de provar que existe algo fora do próprio *eu pensante*.

2.3. A união da alma e do corpo

Por seu turno, há a união da alma e do corpo, apesar da distinção real de ambos, e nas *Meditações* isso precede a prova de que o corpo existe. Cumpre assinalar também que a essência das coisas materiais é dada na quinta meditação que a estabelece como extensão (DESCARTES, 1973, p. 131). Cabe ainda assinalar que Descartes concebe a essência de algo sem que isso implique em sua existência factual, como em um triângulo cuja concepção é independente de sua existência na natureza. A essência do corpo, então,

é concebida distintamente da essência da alma e da existência dos corpos. Já na sexta meditação a prova de que existem coisas materiais é condicionada à veracidade divina, pois o sentir seria inútil se não correspondesse a algo que “não pode existir em mim enquanto sou apenas uma coisa que pensa, visto que ela não pressupõe o pensamento” (DESCARTES, 1973, p.143). É preciso que a sensação se origine fora do *eu pensante*, ou seja, sua origem é: ou Deus, e isso não causaria estranhamento em *mim*, pois seria similar às demais ideias claras e distintas às quais já tenho acesso; ou um corpo, a única alternativa restante possível para que tal estimulação se justifique e a ideia sensível não seja um erro.

Ademais, isso também revela a união do corpo e da alma, pois é isso que a natureza indica por meio dos “sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo” (DESCARTES, 1973, p. 144). Isto é, *eu* não poderia clara e distintamente saber o que se passa em *meu* corpo e deste continuar separado, posto que ao invés disso tenho a experiência de *mim* e do *meu* corpo em um todo único. Compete ressaltar que Descartes chega a propor que a união é uma noção primitiva ao lado de outras duas⁷: a de corpo e a de alma. O saber humano se constitui a partir destas noções e sua distinção é cardeal, pois é o que permite não se tomar algo por meio de uma ideia que lhe seja estranha.

Cabe destacar que o filósofo considera o corpo com base nos princípios de sua física mecanicista, como: em *O mundo (ou Tratado da luz)* e *O homem*, em que o corpo humano é descrito tal qual uma máquina (DESCARTES, 2009, p. 297); em carta a Arnauld de 29 de julho de 1648, na qual propõe que a alma não nota todos os movimentos corporais em função de seu automatismo (DESCARTES, 1996, v. V, p. 222); e, ainda, no *Tratado das paixões*, em que é mencionada a ação de espíritos animais, isto é, de corpos separados do sangue apenas por serem diminutos (DESCARTES, 1973, p. 231). Estes pequenos corpos em seu movimento, dada a força do hábito, podem percorrer pequenos dutos do cérebro aos músculos⁸ e ser independentes da intervenção da alma⁹. Por fim, Descartes sustenta também que a interação do corpo e da alma se exerce na glândula

⁷ Em carta para a princesa Elisabeth de 21 de maio de 1643 (DESCARTES, 1973, p. 310).

⁸ Cf. artigo 12 de *As paixões da alma* (DESCARTES, 1973, p. 232).

⁹ Cf. artigo 16 de *As paixões da alma* (DESCARTES, 1973, p. 233-234).

pineal e decorre da entrada dos espíritos animais em seus poros¹⁰. Porém, tudo isso parece pouco explícito dentro dos marcos cartesianos, isto é, questiona tanto seus limites quanto suas possibilidades efetivas de compreensão¹¹.

2.4. O infinito positivo e o dualismo cartesiano

Em face dessas dificuldades, Merleau-Ponty oferece um caminho para investigar o dualismo cartesiano a partir do próprio desdobramento dos conceitos de Descartes, como ocorre com a ideia de infinito positivo¹² e com o estatuto da experiência no cartesianismo. Segundo ele, em *Signos*: “Essa extraordinária harmonia entre o exterior e o interior só é possível pela mediação de um *infinito positivo*, ou infinitamente infinito (já que qualquer restrição a um certo gênero de infinidade seria um germe de negação)” (MERLEAU-PONTY, 1991, p.163). A ideia cartesiana de Deus é um exemplo disso, pois se transforma em uma garantia de verdade: “Se há, no centro e como que no núcleo do Ser, um infinitamente infinito, todo ser parcial direta ou indiretamente o pressupõe, e em contrapartida está real ou eminentemente contido nele” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 163). Logo, todas as ideias, exteriores ou interiores, tornam-se compatíveis e articuladas entre si.

Nesse sentido, segundo Merleau-Ponty, em *Fenomenologia da percepção*: “Apoiado nessa garantia transcendente, Descartes pode aceitar calmamente nossa condição irracional [dada a união da alma e do corpo]: não cabe a nós sustentar a razão e, uma vez que a reconhecemos no fundo das coisas, resta-nos apenas agir e pensar no mundo”¹³. Isto é, se os impasses da interação da alma e do corpo são remetidos à ideia de infinito positivo, então é viável encaixá-los em um todo coerente, conquanto incognoscível para o ser humano. Ou seja, o intelecto humano não saber como corpo e alma se comunicam por meio da glândula pineal deixa de ser um problema para Descartes, pois a veracidade divina assegura a racionalidade deste processo constatado na vida cotidiana.

¹⁰ Cf. artigo 36 de *As paixões da alma* (DESCARTES, 1973, p. 241).

¹¹ Pergunta Jean Laporte, em *Le Rationalisme de Descartes*: “Esse movimento [da alma e do corpo na glândula pineal], por sua vez, como isso acontece? (...) Descartes não diz nada disso.” (LAPORTE, 1988, p. 247).

¹² Consoante Geneviève Rodis-Lewis, em *Descartes e o racionalismo*, a inovação cartesiana “consiste em fazer do infinito positivo a própria condição do pensamento do negativo, traço que vai marcar profundamente o ‘grande racionalismo’ do século XVII.” (RODIS-LEWIS, 1979, p. 42).

¹³ Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 269.

Por sua vez, Marilena Chaui ressalta, em *Experiência do pensamento*, que a recepção do dualismo cartesiano leva a “dois legados, segundo a tomemos pelo prisma da *res cogitans* ou da *res extensa*, da presença da consciência a si mesma como pura interioridade ou da pura exterioridade das coisas corpóreas como composição de *partes extra partes*” (CHAUI, 2002, p. 204). O legado da interioridade conduz às filosofias da consciência; enquanto o da exterioridade norteia o campo das ciências. Isto é, o grande racionalismo seiscentista reverbera no seio de uma ciência contemporânea que é ao mesmo tempo sua herdeira e seu *fóssil desfigurado*¹⁴, pois busca instalar-se no exterior como meio universal, em um realismo científico injustificado. Pois o pequeno racionalismo contemporâneo não explicita a concepção de ser de suas conclusões e tenta explicá-lo somente pela ciência¹⁵. Assim, a ausência da ideia de infinito positivo no pensamento posterior ao seiscentista desencadeia a cisão irremediável do legado cartesiano, ou seja, a oposição inelutável de um *eu pensante* e de uma *coisa extensa*. Logo, a união dos dois termos torna-se uma antinomia ainda mais flagrante do que era para os contemporâneos de Descartes.

Nessa direção, a crítica ao pequeno racionalismo da ciência atual poderia ser aplicada, *mutatis mutandis*, ao dualismo cartesiano? Este artigo defende que não. Pois se, conforme Merleau-Ponty: “A união entre a alma e o corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência”¹⁶; então Descartes, por outro lado, considera sim essa *existência* e é em nome dela que pensa a união de dois termos de direito separados, mas na prática unidos. Apesar da causalidade divina, é em nome de tal *experiência* que é pensada a união da alma e do corpo. Portanto, o presente artigo discorda da tese de um *dualismo cartesiano simplista* e ainda busca encontrar um caminho para pensar o estatuto da *experiência humana* em Descartes.

¹⁴ Cf. MERLEAU-PONTY, 1991, p. 162.

¹⁵ Cf. Ibid., p. 161.

¹⁶ Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 131.

3. O hábito

3.1. O hábito na tradição aristotélico-tomista e em Descartes

O conceito de hábito encontra diferentes formulações ao longo da história da filosofia, como já citado. Em função disso, para situar seu sentido para Descartes, é interessante destacar os deslocamentos e alterações promovidos pela filosofia cartesiana em relação aos seus antecessores. Nessa perspectiva, será considerada a posição da Escolástica, sobretudo em termos do pensamento aristotélico, que é em grande parte retomado por Tomás de Aquino, bem como criticado por Descartes. Todavia, não temos a pretensão de esgotar o tema, pois nosso intuito é apenas que tal cotejo possa delimitar a especificidade da posição cartesiana.

Em primeiro lugar, cumpre destacar as observações de Henrique de Lima Vaz, em *Escritos de filosofia IV*, sobre a palavra hábito: “O termo *héxis* usado por Aristóteles [em grego ἕξις], deriva do verbo *ekhein* [em grego ἔχειν] (ter possuir), donde o seu homólogo latino *habitus* (*habere*, ter possuir) e o correspondente *hábito* em nossa língua.” (VAZ, 1999, p. 41). Aliás, um dos responsáveis pela difusão da tradução de *héxis* por *habitus* foi justamente Tomás de Aquino, como ao discutir este conceito no quarto volume da *Suma teológica*, da questão 49 a 54¹⁷. Por sua vez, Lucas Angioni, em *O léxico filosófico de Aristóteles (II)*, enfatiza que Aristóteles “usa o termo ‘ἕξις’ [*héxis*] de modo mais estrito, para designar (em vez de disposições ou poderes que as coisas naturalmente têm) capacidades adquiridas e consolidadas pelo exercício” (ANGIONI, 2017, p. 196). Desse modo, observa-se um breve resumo da etimologia do significante *hábito*, cuja origem remete ao termo grego *héxis* - ἕξις.

Nesse cenário, compete questionar: o que é o hábito para Aristóteles? Segundo o filósofo, nas *Categorias*, capítulo 8, a noção de *hábito* refere-se a de *qualidade*: “Chamo qualidade àquilo em virtude do qual se diz que as coisas são de certa maneira; a qualidade é uma das coisas que se dizem de muitas maneiras” (ARISTÓTELES, 2000, 8b25, p. 80). Uma das maneiras de se referir à *qualidade* é o *hábito* e a outra é a *disposição*, na medida em que “o hábito distingue-se da disposição pelo fato de ser mais estável e duradouro; são hábitos as ciências e as virtudes” (ARISTÓTELES, 2000, 8b27-31 p. 81). Isto é, o conceito de hábito aristotélico remete tanto à *ciência* quanto à *ética*, diz respeito a uma

¹⁷ Cf. AQUINO, 2005, p. 37 - 93.

certa *disposição* que se tornou estável, passando a ser como que *possuída* por um sujeito, daí o termo *héxis*, que reporta-se ao verbo *ekhein*, ter ou possuir em grego. Cumpre assinalar que em Aristóteles para que uma *disposição* leve a um hábito é ainda preciso a prática, como destaca Arthur Meucci, em *O papel do habitus na teoria do conhecimento* (Cf. MEUCCI, 2009 p. 16).

Isso decorre do fato das *qualidades*, como o *hábito* e a *disposição*, não pertencerem à categoria de *substância primeira*¹⁸ (ou seja, à *substância* da qual se predicam atributos), logo, não sendo imanentes ao ser humano. Dessa forma, é pela prática que um atributo, no caso uma *qualidade*, torna-se um *hábito*, passando a estar na pessoa, a *qualificando*, mas, apesar disso, não se confundindo com ela enquanto sujeito, substância, ou aquilo do qual se predica. Em outras palavras, é na e pela experiência que adquirimos os hábitos. Assim, a *disposição* não se delineia como a manifestação de características implícitas ou inatas ao ser humano.

Desse quadro, a ideia de hábito emerge como algo que se manifesta em ações que resultam em uma *disposição* cujo prolongamento e duração levam à constituição de um hábito. Logo, o *habitual* é o ponto de chegada, a cristalização de uma *disposição* em uma dada maneira ou forma consoante a uma prática. Portanto, o hábito depende de um exercício, de uma *práxis*. Ademais, conforme Aristóteles, em *Metafísica - Livro II*:

A força do hábito é demonstrada pelas leis, nas quais até o que é mítico e pueril, em virtude do hábito, tem mais força do que o próprio conhecimento. Ora, alguns não estão dispostos a ouvir se não se fala com rigor matemático; outros só ouvem quem recorre a exemplos, enquanto outros ainda exigem que se acrescente o testemunho de poetas. [...] Por isso, é necessário ter sido instruído sobre o método que é próprio da ciência, pois é absurdo buscar ao mesmo tempo a ciência e o método. Com efeito, não é fácil conseguir nenhuma dessas duas coisas. (ARISTÓTELES, 2015, 995a4 - 14, p. 79).

Aristóteles, dessa maneira, ressalta que as *leis* concernentes à realidade ou a um objeto podem ser expressas em palavras ou sentenças, mas que isso não é o bastante para, por exemplo, se chegar ao conhecimento, aos saberes. Pois é grande o peso dos elementos *míticos* ou *pueris* diante daqueles aspectos propriamente descritivos de uma questão. Isso, por seu turno, decorre da força dos hábitos, dado que não basta somente explicar algo,

¹⁸ Nas *Categorias*, um dos primeiros escritos de Aristóteles, há a distinção entre *substância primeira*, relativa à primeira categoria, e *substância segunda*, relativa às demais. No entanto, embora a ideia de *substância primeira* chegue a ser citada na *Metafísica*, por exemplo, tal distinção não se mantém nos textos posteriores, tratando-se mais de um resquício ou de uma ideia que é descontinuada no *corpus* aristotélico.

exige-se que o modo pelo qual essa explicação aconteça também esteja em conformidade com o ouvinte, com aquilo que lhe é *habitual*, sob pena daquele que fala não ser ouvido. A influência do hábito na aquisição, usufruto e busca de novos saberes é, assim, direta e decisiva. Uma analogia é possível perante essa situação, a qual, embora simples, pode vir a ser elucidativa: seria como se fossem adquiridos ao longo da vida, no interior das experiências¹⁹, alguns óculos, talvez apenas um, com lentes coloridas, e a informação acessível passasse por elas impreterivelmente. Nesse sentido, não seria viável enxergar algo cuja luz não conseguisse, seja pela interferência da cor ou embaçamento da lente, atravessá-las. A consolidação do hábito emerge, por conseguinte, como determinante na busca de novos conhecimentos ou, ainda, no usufruto dos já obtidos. Muito mais se poderia discutir a respeito do papel do hábito na ciência aristotélica, mas isso ultrapassaria o escopo do presente artigo.

Por outro lado, Aristóteles também confere papel importante para o hábito no campo da ética, como o filósofo assinala na parte II da *Ética a Nicômacos*, ao atribuir a aquisição das *virtudes morais* ao hábito, de acordo com o filósofo:

[...] é tocando a cítara que se formam tanto os bons quanto os maus citaristas [...]. Com efeito, se não fosse assim não haveria necessidade de professores, pois todos os homens teriam nascido bem ou mal dotados para as suas profissões. Logo, acontece o mesmo com as várias formas de excelência moral; na prática de atos em que temos de engajarmos dentro de nossas relações com outras pessoas, tornamo-nos justos ou injustos; na prática de atos em situações perigosas, e adquirindo o *hábito* de sentir receio ou confiança, tornamo-nos corajosos ou covardes. Em uma palavra, nossas disposições morais resultam das atividades correspondentes às mesmas. (ARISTÓTELES, 1985, 1103b5-21, p. 36, itálico nosso).

É por meio do hábito que torna-se possível ao ser humano descobrir o que é bom ou ruim na busca da sua felicidade, para tornar-se virtuoso ou vicioso. Pois a ética aristotélica, em suma, apresenta um caráter prático incontornável. Logo, Aristóteles não concebe que uma pessoa desenvolva-se moralmente apenas a partir de uma descoberta anterior, por exemplo, à vivência do que é justo ou injusto. É preciso, isso sim, experienciar tais coisas, ou seja, os padrões morais não são inatos e demandam um aprendizado. Por esse motivo os atributos morais emergem como *disposições* que

¹⁹ Isto é, pela realização de *ações*, a partir do que é *potencialmente possível*, se engendram *disposições*. E caso tais práticas forem contumazes, se prolongarem e durarem, há a construção e aquisição, finalmente, dos hábitos.

dependem da execução de atividades a estas correspondentes. Assim, caso se mostrem estáveis ao longo do tempo, podem se tornar um *estado* estável, algo que passa a ser *possuído* por aquela pessoa em específico.

Dessa maneira, pode-se chegar ao que, no sexto livro da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles (1985, 1138b18 - 1145a14, p. 113-127) nomeia como fundamental para uma ação virtuosa, a saber, a capacidade de discernimento, do melhor *uso da razão* para se descobrir qual é a ação moral mais condizente com uma dada *situação concreta*. Posto que, vale sublinhar, o filósofo enfatiza ser sempre no âmbito das ações práticas que se dá a atividade moral. Nessa perspectiva, a posição aristotélica sobre a moral não prescinde da razão e nem pode ser reduzida a um mero pragmatismo cego, dependente de múltiplas tentativas, de acertos e erros, cuja experiência cumulativa engendraria os padrões morais, as virtudes.

Cumpra também observar que o *pensamento* é devidamente considerado por Aristóteles, mas não se apresenta como o único atributo da alma, ou enquanto aquilo que a definiria por si só, como em Descartes. Pois, como discutido em *De anima*, as partes da alma se organizam em uma sucessão de complexidade, com a *parte racional* sendo uma delas, aquela que remete a menos seres, visto que poucos conseguem fazer *cálculo e raciocínio*, por exemplo, algo que é viável somente à alma humana (Cf. ARISTÓTELES, 2012, 414b33 e segs., p. 78). Dessa forma, cabe perguntar como a alma, em seu aspecto racional, é mobilizada no campo da ação moral. Conforme Myles Burnyeat, em *Aprender a ser bom segundo Aristóteles*: “Resulta que Aristóteles não está simplesmente a fazer a observação ociosa de que a virtude exige a prática. Antes, a prática possui poderes cognitivos, já que é a maneira pela qual aprendemos o que é justo” (BURNYEAT, 2010, p. 161). Por meio da atividade prática o homem, portanto, aprende, entende, o que é bom ou justo, ou seja, o que é ético. Adquire, enfim, o hábito de ser virtuoso, na medida em que entende o que é a virtude moral, a conhece, bem como encontra os meios de exercê-la, a partir do discernimento racional acerca de qual é a melhor ação possível.

Esse rápido panorama das ideias aristotélicas permite, por seu turno, delimitar alguns elementos que são mantidos, reformulados ou suprimidos por Descartes em meio ao seu debate com a Escolástica. A começar pela posição cartesiana acerca da alma não ter partes, conforme era concebido até então, como por Aristóteles. Isso é apontado por Descartes a Gassendi, por exemplo, nas *Quintas objeções e respostas* (Cf. DESCARTES, 1973, p. 192), em que afirma que o nome *alma* deve referir-se apenas ao *pensamento* e não a outros elementos. Uma vez que estes remeteriam, por sua vez, ao funcionamento

do corpo, à *extensão*. Cabe ressaltar que essa proposta se dá nos termos do *dualismo substancial* cartesiano, cujas consequências reverberam na posteridade e engendram alguns importantes impasses, como já citado. Afinal, como duas substâncias distintas poderiam interagir? Este dilema ainda chega à contemporaneidade, como ressaltam, por exemplo, Marcos Antonio Alves e Josiane de Oliveira, em *O controle das paixões e ações mediante o hábito segundo Descartes*, e passa a ser conhecido “como o problema da relação mente-corpo” (ALVES; OLIVEIRA, 2016, p. 185). Além disso, as propostas de Descartes sobre o hábito na ciência também divergem da de seus antecessores, como se verifica nas *Regras para a direção do espírito*:

Os homens costumam, sempre que reconhecem alguma semelhança entre duas coisas, avaliar ambas, mesmo naquilo em que são diversas, mediante o que reconheceram numa delas como verdadeiro. Realizam assim falsas aproximações entre as ciências, que consistem exclusivamente no conhecimento intelectual, e as artes, que exigem algum exercício e hábito corporal. (DESCARTES, 2002, p. 11).

Descartes, assim, desconsidera o hábito como importante para a ciência, pois esta se baseia somente *no conhecimento intelectual*, em contraponto às artes que dependem de algum *hábito corporal*. Conforme Jean-Luc Marion, em *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*:

[...] ora, o que se transfere (indevidamente para Descartes) das artes para as ciências, e que (para Descartes) só convém às primeiras, nunca às segundas, é “um certo uso e disposição do corpo, o *habitus*”. O *habitus*, vindo do *hexis* dos Gregos, deve restringir-se às artes e só às artes, sem que nunca, por transferência ilegítima, se possa falar de *habitus scientiarum*; ora precisamente Eustáquio de S. Paulo, entre os contemporâneos próximos, S. Tomás e fundamentalmente Aristóteles atribuem às ciências o *habitus*, ou pelo menos o *hexis*. (MARION, 1997, p. 36).

Isso acontece, como será aprofundado neste artigo, em função do *hábito corporal* apresentar-se apenas em termos da física mecanicista cartesiana. Em outros termos, o *hábito corporal* implica um certo funcionamento do corpo humano que, como já destacado, é engendrado somente por mediações mecânicas. Pois, segundo o dualismo substancial cartesiano, o corpo está circunscrito à *substância extensa*, que é pensada por Descartes em termos exclusivamente mecanicistas. Nessa direção, o corpo é totalmente alheio à *substância pensante*, que é a base do intelecto, da possibilidade de que se chegue

à construção de saberes científicos. Afinal, a posição cartesiana é a de que o *hábito do corpo* acontece no registro daquilo que é determinado e necessário, físico, e, desse modo, distinto do pensamento, das operações do intelecto, do exercício do juízo a partir de uma vontade livre.

Ademais, segundo Paula Bettani de Jesus, na nota 137, em *Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa*: “Embora [Descartes] concorde com a Escola ao defender a virtude como hábito, ele assume uma posição singular ao atribuir a essa concepção um carácter orgânico, o que facilmente notamos acompanhando as discussões dos artigos 50 e 161 [do *Tratado das paixões*]” (JESUS, 2015, p. 61). Se, por um lado, Descartes se afasta da Escolástica ao propor que o hábito não tem um papel na busca do saber intelectual, científico, devido à possível influência do corpo, dos *hábitos corporais*; por outro lado, o filósofo se aproxima da Escolástica ao manter a ideia de que as virtudes são hábitos. Nesse cenário, no que se refere à relevância do hábito para o campo moral, Descartes mantém alguns argumentos da tradição em filosofia, da Escolástica, como ainda será discutido neste artigo por meio do conceito de *generosidade*. A virtude é, desse modo, compreendida como um hábito, mas para Descartes sua aquisição e manutenção não dispensam as *paixões da alma*, ou seja, implicam o funcionamento mecânico do corpo. Um ponto que não deixa de ser problemático, na medida em que algo mecânico, um *hábito corporal*, se desenha como o meio para que seja adquirida a virtude de uma alma racional cuja vontade é inteiramente livre.

Dessa forma, a proposta cartesiana de que o hábito pode remeter de alguma maneira ao corpo, aos *espíritos animais*, como será detalhado a seguir, é um ponto basilar para que se possa situar suas ideias em relação às de seus antecessores. Outrossim, como comenta Jordino Marques, em *A liberdade no Tratado das paixões de Descartes*, não ocorrera até então propor que a virtude pudesse depender do fortalecimento do pensamento por meio do movimento dos *espíritos animais*, formulação que congrega elementos tanto da Antiguidade e do Medievo, como a virtude ser um hábito, quanto da Modernidade do século XVII, como o mecanicismo (Cf. MARQUES, 2002, p. 282). Não obstante, o presente artigo também questiona se no *Tratado das paixões* ainda não seria viável vislumbrar hábitos que fossem somente da alma, a partir, como será debatido, dos efeitos das *emoções interiores da alma*, no caso, dos estados mentais que estas *emoções* poderiam ensejar por si mesmas, independentemente do corpo.

3.2. O hábito na primeira parte do Tratado das paixões

Descartes procura no *Tratado das Paixões* tanto responder a questões suscitadas por seus interlocutores quanto desenvolver novas propostas²⁰. Tais tópicos concernem sobretudo a problemas relativos à noção de união da alma e do corpo²¹. Afinal, se as paixões podem prejudicar as ações humanas, ao incliná-las a objetivos nocivos, então se impõe a questão de saber como lidar com elas²². Logo, entende-se o porquê da moral ser um dos principais temas do tratado²³. Nesse sentido, a seguir será traçado um breve itinerário de como o hábito articula-se a estes pontos.

Primeiramente, cabe discernir que paixão e ação implicam-se mutuamente. Pois, consoante Descartes: “tudo quanto se faz ou acontece de novo é geralmente chamado pelos filósofos uma paixão em relação ao sujeito a quem acontece, e uma ação com respeito àquele que faz com que aconteça” (DESCARTES, 1973, p. 227). Assim, ambos não são diferentes quanto ao que se realiza e remetem a um mesmo evento. Não obstante, como descrito em carta a Arnauld de 29 de julho de 1648 (DESCARTES, 1996, v. V, p. 222), uma ação automática do corpo pode ocorrer sem uma paixão da alma correlata. Logo, é preciso pensar na possibilidade de ações corporais não desencadearem paixões na alma, e, talvez, se o contrário também aconteceria, ou seja, se ações da alma também poderiam não desencadear impactos no corpo.

Além disso, Descartes oferece uma definição de paixões da alma no artigo 27, a saber: “parece-me que podemos em geral defini-las por percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que referimos particularmente a ela, e que são causadas, mantidas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos.”²⁴. Tal movimento sustenta e fortalece as paixões e, dessa maneira, Descartes também as diferencia da vontade, pois esta última tem a si própria como causa. Nesse cenário, à alma podem chegar percepções: quer dela mesma em suas atividades, conforme os artigos 19 e 20²⁵, isto é, oriundas de sua própria

²⁰ Rodis-Lewis, em sua *Introduction a Les passions de l'âme*, destaca que “foi a insistência da princesa Elisabeth que levou Descartes a escrevê-lo [o Tratado das paixões].” (RODIS-LEWIS, 1994, p. 6).

²¹ O tratado se organiza em três partes e ao longo de 212 artigos que se distribuem da seguinte forma: a primeira parte com 50 (artigos 1 a 50); a segunda parte com 98 (artigos 51 a 148); e a terceira parte com 64 (artigos 149 a 212). O texto ainda é comumente apresentado junto de duas cartas-prefácio.

²² Como ainda destaca Denis Kambouchner, em *L'Homme des passions* (KAMBOUCHNER, 1995a, p. 20).

²³ Segundo Érico Andrade, em *Sobre a generosidade: certeza, ação e paixão na ética cartesiana*, o tema das paixões “deve ser desviado da metafísica, que é incapaz de oferecer uma resposta a ele, para habitar um novo domínio, a saber: a moral, que é um âmbito prático (circunscrito à ação humana), por envolver diretamente a ação humana no sentido da procura pela vida boa.” (ANDRADE, 2017, p. 66-67).

²⁴ Cf. DESCARTES, 1973, p. 237.

²⁵ Cf. Ibid. p. 234-235.

vontade, imaginação e intelecto; quer de algo corporal, segundo os artigos 21 a 25²⁶. No primeiro caso, o ato da vontade é percebido pela alma como desejo em uma descrição rigorosa, mas, “dado que essa percepção e essa vontade são efetivamente uma mesma coisa, a sua denominação faz-se sempre pelo que é mais nobre, e por isso não se costuma chamá-la paixão, mas apenas ação”²⁷. Assim, as percepções cuja causa é a alma são correlatas de uma ação da alma e podem ser tomadas como suas ações, ao invés de paixões. Logo, as paixões da alma se referem mais apropriadamente às percepções do corpo.

Como então tais percepções se relacionam às paixões? Cabe investigá-las, e elas classificam-se em: 1) no artigo 21²⁸, aquelas que emergem do movimento aleatório dos espíritos animais no cérebro, ou seja, que não dependem de qualquer volição ou do funcionamento nervoso imediato (como as imagens, sonhos ou devaneios); 2) no artigo 23²⁹, as que surgem como sensações de objetos exteriores ao corpo (como cores ou sons); 3) no artigo 24³⁰, as que emergem das sensações do próprio corpo, (como dor ou fome); e, por fim, 4) no artigo 25³¹, as que são como percepções da alma cuja causa em geral não é diretamente próxima (como alegria ou fúria). Assim, só as paixões de 4) se mostram inerentes às disposições da alma, embora possam ser paralelas às demais. Isto é, em 4) estão aquelas seus “cujos efeitos se sentem como na alma mesma e de que não se conhece comumente nenhuma causa próxima à qual possamos relacioná-las”³². Logo, as paixões de 4) melhor caracterizam como a alma recebe as ações do corpo.

Nesse quadro, no artigo 41³³, Descartes destaca que a alma intervém no corpo a partir da vontade que move a glândula e dirige os espíritos animais. Assim, segundo o artigo 44³⁴, a alma pode mudar uma inclinação natural dada pela natureza, pois “isso muda conforme a natureza ou o hábito tenham diversamente unido cada movimento da glândula a cada pensamento.”³⁵. Um exemplo disso é a vontade de mexer a pupila poder ser efetuada apenas indiretamente, “já que a natureza não uniu o movimento da glândula que serve para impelir os espíritos ao nervo óptico da maneira necessária a dilatar ou a

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 235 - 236.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 234.

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 235.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 235 - 236.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 236.

³¹ Cf. *Ibid.*, p. 236.

³² Cf. *Ibid.*, p. 236.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 242.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 243.

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 243.

contrair a pupila com a vontade de dilatar ou contrair, mas antes com a de olhar objetos afastados ou próximos”³⁶. Logo, devido a essa realização indireta, o hábito emerge como um meio para que a vontade da alma se efetive perante as inclinações determinadas pela natureza para o movimento dos espíritos³⁷, pois enseja uma nova configuração do corpo a partir dos planos do *eu pensante*³⁸. Portanto, o hábito tem papel central para a reorganização das paixões da alma e demonstra que a alma não perde sua liberdade em função de sua união com o corpo.

Cumprido apontar que Descartes, no artigo 46, sustenta que a alma não pode dispor plenamente de suas paixões, pois todas são concatenadas a alguma emoção e “enquanto essa emoção não cessar, elas continuam presentes em nosso pensamento da mesma maneira que os objetos sensíveis aí permanecem presentes, enquanto agem contra os órgãos de nossos sentidos”³⁹. A alma, como já descrito, pode interferir nessa associação, mas só indiretamente e, outrossim: “O máximo que pode fazer a vontade, enquanto essa emoção está em vigor, é não consentir em seus efeitos e reter muitos dos movimentos aos quais ela dispõe o corpo”⁴⁰. Isto é, a alma pode tentar evitar respostas associadas à paixão, por exemplo, “se a cólera faz levantar a mão para bater, a vontade pode comumente retê-la; se o medo incita as pessoas a fugir, a vontade pode detê-las, e assim por diante”⁴¹.

No entanto, isso pode falhar se a alma for fraca, conforme o artigo 48⁴². Ou seja, o filósofo concebe uma diferença entre as almas, segundo a qual as fortes podem “vencer as paixões e sustar os movimentos do corpo que os acompanham”⁴³, enquanto as fracas “não podem comprovar a própria força porque nunca levam a combate a sua vontade juntamente com suas armas próprias, mas apenas com as que lhes fornecem algumas paixões para resistir a algumas outras”⁴⁴. Nesse sentido, o hábito se destaca, pois ele é o recurso de que a alma dispõe para reorganizar suas paixões, pois “embora cada movimento da glândula pareça ter sido unido pela natureza a cada um de nossos

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 243-244.

³⁷ Segundo Alquié, em *A filosofia de Descartes*: “a ligação naturalmente estabelecida entre um movimento e um pensamento não é outra coisa senão uma ligação habitual e associativa. A natureza é homogênea com o hábito. O hábito pode, portanto, substituir-se a ela.” (ALQUIÉ, 1980, p. 131).

³⁸ Segundo Teixeira, em *Ensaio sobre a moral em Descartes*: “É essa possibilidade de ligar *artificialmente* certos movimentos da glândula a certas ideias ou atos de vontade que constitui a base do comportamento racional, o comportamento melhor que é possível, em relação às paixões da alma.” (TEIXEIRA, 1990, p. 176). Cabe observar que o termo *comportamento* não faz parte do léxico cartesiano.

³⁹ Cf. DESCARTES, 1973, p. 244.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 245.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 245.

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 246.

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 246.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 246.

pensamentos desde o começo de nossa vida, é possível todavia juntá-los a outros por hábito”⁴⁵. Assim, segundo o artigo 50⁴⁶, não há alma tão fraca que não possa obter o controle integral de suas paixões, posto que mesmo um animal irracional pode ter ações alteradas pelo hábito⁴⁷. Portanto, disso depreendem-se dois pontos capitais sobre o hábito no cartesianismo, a saber:

1. O hábito pode reorganizar as paixões e apontar como a alma mantém-se livre, apesar de sua ligação com um corpo que é mecanicamente determinado. Isto é, por meio do conceito de hábito é viável investigar se Descartes pôde conceituar como algo livre (a alma) poderia ligar-se a algo determinado (o corpo) sem que retroativamente um mude o estado do outro nesse processo. Conforme a *Meditação IV*, a vontade parece ser “tão grande, que não concebo absolutamente a ideia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa: de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e semelhança de Deus” (DESCARTES, 1973, p. 126). Nessa direção, cumpre indagar se uma vontade cujo horizonte é o infinito, à imagem e semelhança de Deus, pode se anular ao se misturar com o corpo⁴⁸. Este último tópico remete ao seguinte.
2. Como o hábito pode transformar almas fracas em fortes? Esta interrogação cartesiana demanda maior aprofundamento, pois a *substância pensante* que caracteriza a alma (forte ou fraca) é concebida como independente da *matéria extensa*, ainda que estejam unidos. Isto é, o que definiria a supracitada fraqueza e força da alma? Uma hipótese é a de que o aprofundamento do conceito de hábito poderia responder a tal questão, pois é por meio desta categoria que uma alma fraca pode se tornar forte. Ou seja, o hábito remete justamente à experiência da

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 247.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 247.

⁴⁷ Segundo Lisa Shapiro, em *Descartes' Passions of the soul and the union of mind and body*: “Esse tipo de formação de hábitos tem sido negligenciada há muito tempo pelos comentadores. Certamente, aqueles focados na percepção sensorial não perceberam as passagens relevantes, e mesmo os que consideram as paixões, como Gueroult (...), não as comentam.” (SHAPIRO, 2003, p. 228). Compete assinalar que Shapiro em seguida enfatiza que uma exceção entre os estudiosos é Alquié, o qual, como citado na nota 34, aborda o conceito de hábito.

⁴⁸ Ademais, Descartes comenta como opera uma vontade livre em carta tida como dirigida a Mesland (cf. FORLIN, 2017, p. 5-6), de 09 de fevereiro de 1645: “quando uma razão muito evidente nos move em uma direção, embora moralmente falando nós dificilmente possamos nos mover em sentido contrário, absolutamente falando, porém, nós o podemos. Posto que é sempre possível que nos impeçamos de buscar um bem conhecido com clareza, ou que admitamos uma verdade claramente percebida, contanto que pensemos que é um bem demonstrar nosso livre arbítrio por essa via.” (DESCARTES, 1996, v. IV, p. 173).

união da alma e do corpo e Descartes pensa a fraqueza ou a força da alma justamente a partir da existência factual dessa composição, conforme o controle ou a falta de controle das paixões pela alma.

3.3. O hábito na segunda parte do Tratado das paixões

Nessa segunda parte são apresentados pontos importantes para a compreensão do hábito, como no artigo 51⁴⁹ em que Descartes destaca que as paixões: tanto são despertadas pelo efeito dos objetos sobre os sentidos; quanto podem ser causadas pela própria alma, aspecto que retomará poucas vezes⁵⁰. Sobre estas últimas, no artigo 147, afirma que: “nosso bem e nosso mal dependem principalmente das emoções interiores que são excitadas na alma apenas pela própria alma, no que diferem dessas paixões, que dependem sempre de algum movimento dos espíritos”⁵¹. Ou seja, a alma, no uso de sua vontade pode afetar-se e, até certo ponto, decidir quais emoções sentir⁵². Por conseguinte, isso delinea duas questões importantes relativas ao hábito:

1. Qual a diferença entre tais *emoções da alma* e as suas *paixões*? Ou esta diferença é apenas circunstancial, quer dizer, a depender do objeto em exame ser interno (o que caracterizaria uma emoção) ou externo (como o movimento dos espíritos animais)? Um caminho para responder a esta questão será ao menos indicado na discussão, a seguir, da terceira parte do tratado.

⁴⁹ DESCARTES, 1973, p. 251.

⁵⁰ No tratado, isso aparece, por exemplo: no artigo 91 (DESCARTES, 1973, p. 262), sobre a alegria; ou no artigo 147 (DESCARTES, 1973, p. 281), sobre as emoções interiores da alma.

⁵¹ Cf. DESCARTES, 1973, p. 281.

⁵² Nesse quadro Marion, em *Questions cartésiennes*, comenta que: “Então a alma pode, em alguns casos excepcionais, causar suas próprias paixões, sem objeto externo.” (MARION, 1991, p. 173). Mas isso causa estranheza, segundo Kambouchner: “O caso, no entanto, é difícil entre todos. Nem na Primeira Parte do Tratado, nem na enumeração das paixões (...), Descartes fez uma distinção explícita entre as paixões propriamente ditas e o que o leva a chamar de ‘emoções interiores da alma’.” (KAMBOUCHNER, 1995a, p. 347). Apesar disso, segundo Pierre Guenancia, em *Lire Descartes*: “A noção de emoção interior utilizada por Descartes para explicar esse fenômeno único e específico da alma constitui, nessa perspectiva, o ponto mais original e um dos pontos mais profundos do *Tratado*.” (GUENANCIA, 2000, p. 255). Cabe observar que, por exemplo, a carta de Descartes a Chanut, em 01 de fevereiro de 1647 (DESCARTES, 1996, v. IV, p. 601), pode contribuir para elucidar este tema ao discutir a possibilidade de um *amor intelectual* e não somente *passional*.

2. Se a alma pode afetar-se, então é possível pensar em um hábito exclusivamente da alma? Se sim, como isso se caracterizaria? Novamente, é possível esboçar uma resposta a partir da terceira parte do tratado, conforme a seguir.

3.4. O hábito na terceira parte do Tratado das paixões

Desta terceira parte este artigo destaca a *generosidade* em função de sua importância para o hábito. Primeiramente cabe apresentar o conceito de generosidade que é, segundo Marion: “caracterizada antes de tudo por uma perfeita auto-afecção da alma.” (MARION, 1991, p. 179). Isto é, a própria alma pode inclinar-se à generosidade. Conforme Josiane de Oliveira, em *Um estudo crítico das relações entre emoções e ações: Descartes e Ryle*, a generosidade “é descrita como uma espécie de autorreflexão do indivíduo, de si mesmo e de seus atos.” (OLIVEIRA, 2017, p. 61). Esse processo de autorreflexão é um ponto marcante da categoria de generosidade, pois é por meio desse exercício que se torna viável, segundo comentadores como Laurence Renault, em *Generosidade e substancialidade da alma segundo Descartes*, que o ser humano se singularize, dado que:

Em um mesmo movimento, ela evita o escolho do solipsismo e preenche a deficiência da metafísica a respeito da distinção entre as diferentes substâncias pensantes: é no horizonte de uma comunidade de sujeitos livres, distinguidos igualmente como sedes de autodeterminação, que a alma afirma sua diferença em relação ao corpo e aos outros espíritos. (RENAULT, 2011, p. 75)

A *deficiência metafísica* em pauta se deve a Descartes não estabelecer em nenhum momento como cada pessoa pode individualizar seu próprio pensamento, em função de se tratar de um atributo que universalmente caracteriza a *substância pensante*. Afinal, como vimos, o dualismo substancial cartesiano estipula que o pensar, em seus variados modos, é aquilo que especifica do que se trata a *coisa pensante*. Mas isso em si mesmo não concerne a como cada pessoa exerce o pensamento. E, de maneira ainda mais problemática, resta sem indicação como uma razão cuja certeza é indubitável, universalmente verdadeira, no campo da ciência, possa variar na alma de cada ser humano singular. Isto é, esta individualização não diz respeito ao saber científico e é preciso que seja evocado outro âmbito, no caso, o campo da moral, para que se possa chegar a alguma resposta. Motivo pelo qual Renault ainda ressalta que:

Somente é generoso aquele que exerce efetivamente esse poder de dispor livremente das suas vontades, que reconhece como constituindo o seu verdadeiro eu. A generosidade se caracteriza, assim, por uma reflexão que não é simples consciência de si mesmo, mas reveste o sentido de agir sobre si, de retornar sobre si, no qual o mesmo é, ao mesmo tempo, ativo e passivo. (RENAULT, 2011, p. 76)

O *eu generoso* pode, desse modo, agir sobre si mesmo, ultrapassando a mera *consciência de si*, na medida em que nesse exercício de autorreflexão transforma e modifica o próprio conjunto de seus estados de alma, ou mentais (Cf. RENAULT, 2011, p. 76). Afinal, como enfatiza Christopher Tilmouth, em *Generosity and the Utility of the Passions*: “Tanto nos casos em que responde aos impulsos das paixões corporais quanto quando inicia seus movimentos com base em seus próprios pensamentos autoestimulados, a alma produz atos de vontade que manipulam diretamente a glândula pineal (e, assim, todas as partes do corpo)” (TILMOUTH, 2007, p.148). Dessa forma, está em jogo algo próximo de uma dobra da própria razão sobre si mesma, da *coisa pensante*, que pode individualizar uma alma que do ponto de vista do intelecto é indistinta em comparação com qualquer outra⁵³. Vale ainda destacar que, segundo Felini de Souza, em *Paixões e moral em René Descartes*, a generosidade fundamenta a “moral cartesiana [em] algo que proporciona um bem viver consigo mesmo e a partir disso com os outros indivíduos. Deste modo, quando a generosidade se torna um hábito ela é considerada uma virtude” (SOUZA, 2017, p. 117).

Os desdobramentos apontados pelos comentadores acerca dessa atividade de autorreflexão da virtude, do hábito, da generosidade parecem mesmo encontrar lastro nas teses cartesianas. Em primeiro lugar, conforme o artigo 153, Descartes estabelece que a generosidade em cada ser humano se baseia, “em parte, no fato de conhecer que nada há que verdadeiramente lhe pertença, exceto essa livre disposição de suas vontades, nem por que deva ser louvado ou censurado senão pelo seu bom ou mau uso”⁵⁴. Portanto, este ponto da definição de generosidade já menciona um aspecto crucial, a saber, a concepção cartesiana de liberdade da vontade, basilar para que se pense em que termos a alma pode, por meio da autorreflexão da generosidade, se singularizar.

⁵³ Como mencionado anteriormente isso somente ressalta a importância de se investigar como as *emoções interiores* da alma podem atuar, ou seja, se por meio da autorreflexão da generosidade seria possível mobilizar diferentes estados mentais cuja resultante fosse um processo de singularização, pessoal e específico.

⁵⁴ Cf. ESCARTES, 1973, p. 286.

Nesse contexto, destaca-se a importância da imaginação para a decisão da alma, pois, segundo Guenancia, em *L'intelligence du sensible*: “A paixão não nos priva do nosso livre arbítrio, somente Deus poderia fazê-lo; ela o contorna, deve ser dito, para atingir a imaginação” (GUENANCIA, 1998, p. 267). A imaginação depende de algo externo para sua formação⁵⁵, logo, a apresentação imaginativa dos fluxos sensíveis é distinta de sua ponderação racional pelo entendimento, mas nos informa tanto sobre o mundo exterior quanto internamente sobre nosso próprio corpo. Assim, o processamento do sensorialmente recebido por meio da imaginação não é contrário à vontade, pois informa ou instrui a vontade. E, nessa direção, pode contribuir para que a alma se individualize.

Em segundo lugar, a definição de generosidade aponta que cada ser humano a reconhece “no fato de ele sentir em si próprio uma firme e constante resolução de bem usá-la, isto é, de nunca carecer de vontade para empreender e executar todas as coisas que julgue serem as melhores; o que é seguir perfeitamente a virtude”⁵⁶. Logo, o generoso é alguém que age virtuosamente, ou seja, cuja ação decorre de seu melhor juízo no uso de sua livre vontade. Cumpre observar que Descartes, em carta para a princesa Elisabeth de 18 de agosto de 1645, define a virtude e afirma que esta consiste em “uma vontade firme e constante de fazer tudo o que julgarmos ser o melhor e de aplicar toda a força do nosso entendimento para julgar bem a seu respeito”⁵⁷. Nesse sentido, Descartes não estabelece ser preciso sempre acertar, posto que a questão premente é agir da melhor forma possível.

Em terceiro lugar⁵⁸, a generosidade também se desenha como um remédio para o excesso das paixões. Pois é por seu intermédio que a ação humana pode fazer valer a vontade da alma sobre suas próprias paixões. Algo que, como mencionado, abre um horizonte de individuação, de singularização, não só da *coisa pensante*, mas igualmente do próprio corpo ao qual ela se encontra unida. Ademais, em quarto lugar, e com grande destaque para o presente artigo, é viável a aquisição da generosidade por meio do hábito, consoante Descartes no artigo 161: “É mister notar que o que chamamos comumente virtudes são hábitos da alma que a dispõem a certos pensamentos, de modo que são diferentes destes pensamentos, mas podem produzi-los e reciprocamente serem por eles produzidas”⁵⁹. Assim, o hábito ainda pode ser uma virtude ou um hábito da alma, isto é,

⁵⁵ Segundo a sua distinção relativamente ao intelecto na *Meditação VI* (DESCARTES, 1973, p. 138-139) ou o exemplo do pedaço de cera na *Meditação II* (DESCARTES, 1973, p. 104-105).

⁵⁶ Cf. DESCARTES, 1973, p. 286.

⁵⁷ Cf. DESCARTES, 2001, p. 78.

⁵⁸ Cf. DESCARTES, 1973, p. 287.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 289.

um meio pelo qual a alma pode controlar suas paixões e agir virtuosamente. Descartes, portanto, se aproxima, como mencionado, de seus antecessores, da Escolástica, e concebe o hábito como uma virtude. No entanto, simultaneamente também deles se diferencia, pois confere ao hábito um caráter orgânico, físico, baseado no funcionamento mecânico do corpo.

Isso não deixa de suscitar questionamentos, pois como entender que uma virtude possa caracterizar uma alma racional e livre, porém ao mesmo tempo apresentar uma contraparte determinada mecanicamente? Talvez, uma possível resposta possa ser encontrada nos termos de Martial Gueroult, em *Descartes segundo a ordem das razões*, o qual aponta que: “Descartes nunca pretendeu reduzir toda a realidade a ideias claras e distintas. Essa redução só é possível para uma parte do real. Ele somente quis obter entre todos os elementos do real, quaisquer que possam ser neles mesmos, um conhecimento claro e distinto” (GUEROULT, 2016, p. 772). Isto é, Descartes teria considerado diferentes âmbitos de investigação, embora tenha buscado obter um método capaz de levar a um conhecimento claro e distinto, à fundação de um saber indubitável, a uma ciência rigorosamente fundada. Nesse sentido, a filosofia de Descartes não procura usurpar ou misturar o que é próprio de cada área de estudo, mas sim se esforça para circunscrever o que é concernente a cada uma. Em outros termos, a experiência humana de ser uma alma unida a um corpo é intrinsecamente obscura e confusa, ainda que as verdades da sensação sejam garantidas pela veracidade divina. Dessa forma, o hábito, como é patente no hábito da generosidade, emerge como um exemplo: por um lado, das últimas consequências da posição de Descartes, de admitir que embora distintos de direito, alma e corpo são de fato unidos; e, por outro lado, da opacidade ontológica de seus argumentos, que apesar de operarem por meio de um dualismo substancial, acatam uma verdade factual que excede a ordem das razões, no caso, a união da alma e do corpo.

Como mencionado anteriormente, o que garante que o sistema cartesiano não imploda ou possa ser considerado como meramente contraditório é que não cabe à razão humana entender aquilo que a ultrapassa, ou seja, que é devido ao nosso intelecto ser limitado, finito, que não podemos compreender a criação divina. É, como citado, nos termos do *infinito positivo* que o grande racionalismo, em sua versão cartesiana, pode justificar que alma e corpo possam estar unidos⁶⁰. Logo, embora o entendimento humano não compreenda o fato da união, esta se apresenta como real e deve ser devidamente

⁶⁰ De acordo com a leitura de Merleau-Ponty (1991, p.163).

considerada. Portanto, o hábito generoso é uma das manifestações do composto alma-corpo, que para muitos não passa de uma antinomia flagrante. Pois como compreender que uma alma livre se singularize em um exercício autorreflexivo que implica e é influenciado por um corpo que segue sendo regido por leis mecânicas, ainda que este último também se individualize e possa ser ordenado pela alma a que se une? Apesar dessa dificuldade, vale enfatizar que, consoante Gueroult, a “ideia original [de Descartes] não é aquela da onipotência sem limites do entendimento humano, mas de sua potência absoluta em certos limites” (GUEROULT, 2016, p. 774).

De qualquer maneira, o hábito da generosidade se desenha, assim, como um conceito chave para pensar em que sentido e com que alcance a ação virtuosa, cuja finalidade é o contentamento (sempre bom lembrar), pode ser livre. Afinal, quer em âmbito pessoal, quer em âmbito público, agimos. Não é de espantar, por conseguinte, que Descartes indique a fundação de uma sociabilidade eticamente responsável por meio da generosidade, como no artigo 156 do *Tratado das paixões*: “[os generosos] nada estimam mais do que fazer bem aos outros homens e desprezar o seu próprio interesse, por esse motivo são sempre perfeitamente corteses, afáveis e prestativos para com todos”⁶¹. Por fim, a melhor maneira de descrever como se dá o hábito generoso, o processo de autorreflexão ou de autoafecção cuja resultante é a singularização da alma e do corpo, bem como de seu conjunto na união de ambos, ainda exige maiores estudos. Portanto, deste cenário emergem dois pontos relevantes sobre o hábito:

1. Cabe notar que o tema da ação virtuosa está implicado no tratado e envolve o hábito de modo decisivo, posto que o hábito generoso tanto permite a reorganização das paixões quanto pode mediar seus excessos.
2. Além disso, o hábito generoso parece responder sobre como a *coisa pensante* se individualiza, se especifica, e ainda pode revelar o processo subjacente à singularização tanto do corpo quanto, também, da alma e do corpo em sua união.
3. Por fim, a discussão sobre o hábito acarreta consequências para a moral cartesiana, bem como pode ser interessante para pensar elementos políticos do pensamento de Descartes. Pois o hábito se refere diretamente aos critérios para a melhor ação

⁶¹ Cf. DESCARTES, 1973, p. 287.

humana: seja em âmbito pessoal; seja em um campo social ou propriamente político, na medida em que apareça a necessidade de uma ação humana nessas áreas⁶².

4. Conclusões

Portanto, o hábito se desenha como um conceito que tematiza o dualismo cartesiano em amplo sentido, dado que compreende a alma e o corpo tanto unidos quanto separados. Logo, o conceito de hábito permite investigar o dualismo de Descartes e responder até que ponto o próprio filósofo não indicou sugestões que poderiam de algum modo minimizar os impasses envolvidos no dualismo de seu sistema. Afinal, este parece ser o caso dos hábitos referentes à união do corpo e da alma, cuja análise parte da *vida prática*⁶³ e não de um dualismo restrito à *máquina do corpo* ou ao *eu pensante*. Assim, o conceito de hábito tem o potencial de verificar como Descartes pensa o dualismo entre a alma e o corpo por meio da *experiência humana*, algo que não depende apenas da ideia de infinito positivo do grande racionalismo⁶⁴ e também ultrapassa os limites tanto de um dualismo simplista quanto do pequeno racionalismo científico posterior. Por conseguinte, a adequada investigação do conceito de hábito emerge como uma importante lacuna no interior da fortuna crítica cartesiana. Em suma, entender como Descartes formula o conceito de hábito pode suprir um campo de investigação importante e viabiliza o aprofundamento de vários pontos de sua filosofia. Nesse sentido, a posição do presente artigo é a de que delinea-se ao longo do *Tratado das paixões*, bem como da correspondência que motivou sua redação, reflexões sobre uma certa *experiência humana* que não se reduz ao funcionamento mecânico do corpo, nem tampouco à vontade e intelecto do espírito.

⁶² É consensual que o tema político não recebeu uma elaboração sistemática por parte de Descartes, com apenas considerações esparsas ao longo de seus textos, tais como: no comentário sobre Maquiavel dirigido à princesa Elisabeth, em setembro de 1646 (DESCARTES, 2001, p. 120); ou ao apresentar a primeira regra de sua moral provisória no *Discurso do método*, “A primeira era obedecer às leis e aos costumes de meu país, retendo constantemente a religião na qual Deus me deu a graça de ser instruído desde minha infância e governando-me, em todas as outras coisas, segundo as opiniões mais moderadas e as mais afastadas do excesso.” (DESCARTES, 2018, p. 84). Logo, é preciso articular os desdobramentos políticos do conceito de hábito às posições fragmentadas que o filósofo, embora conhecido por sua sistematicidade, legou sobre o tema. E, novamente, é digno de nota que a categoria de hábito se desenhe como um caminho relevante para pensar pontos pouco tematizados ou difíceis do cartesianismo, como já citado anteriormente.

⁶³ Segundo Merleau-Ponty (2011, p. 73), como anteriormente citado. Afinal, é preciso considerar a experiência humana para entender sua condição de ser uma alma unida a um corpo, não basta a ordem das razões para isso.

⁶⁴ Nos termos, anteriormente mencionados, de Merleau-Ponty (1991, p.163).

Pois, em primeiro lugar, por um lado, do ponto de vista das *paixões da alma*, ou seja, de como a alma é atingida ou mobilizada, se reconhece que a alma não está em um estado puro, universal e abstrato. Pelo contrário, ela está aberta a receber influxos de algo que é de algum modo *diferente* dela mesma, isto é, que não coincide com aquilo que ela, alma, é em si mesma. Cumpre destacar que tais influências não se restringem ao corpo. Como revelam as *emoções interiores da alma*, bem como a *autorreflexão da generosidade*. Logo, esta *influência* do que é, pelo menos em um momento inicial, *diferente*, mas que alveja a alma, pode nos ajudar a elucidar como a alma se singulariza e se distingue, assim, da alma de outras pessoas.

Nesse contexto, nossa tese é a de que se todas as almas são definidas pelo mesmo atributo, o pensamento, então elas precisam passar por um determinado processo de individualização para se diferenciarem umas das outras, ou todas as almas seriam rigorosamente iguais. Este processo de singularização da alma decorreria, por seu turno, tanto da autorreflexão da generosidade quanto da autoafecção de suas emoções interiores. Dessa maneira, ao longo destes dois percursos, o atributo universal da *substância pensante*, a racionalidade da alma, poderia ganhar contornos mais individuais e específicos.

Em segundo lugar, por outro lado, no que se refere ao corpo, podemos concluir que o processo de individualização, tomado em si mesmo, seja relativamente próximo ao da alma. Isto é, consideramos que a partir do hábito se configura um corpo que, a despeito de permanecer regido por leis físicas mecânicas e gerais, torna-se próprio, adaptado, moldado, específico e singular. Nesse cenário, um corpo que em termos de suas operações físicas não difere daquele de uma pedra ou de um outro animal pode vir a ser individual, de acordo com os hábitos adquiridos ao longo da vida, das experiências cotidianas, quer estas sejam moduladas pela alma, pela razão, quer não.

Afinal, tais processos de singularização podem ou não ser guiados pela vontade da alma, no uso de seu melhor juízo, por meio do hábito da generosidade. No caso da individualização ser estabelecida por meio do hábito da generosidade, por exemplo, o corpo passa a ser condizente com aquelas ações ditas virtuosas. Entretanto, do contrário ou ao acaso, este mesmo corpo pode ser levado a apresentar ações consideradas viciosas ou deletérias. Cabe ainda assinalar que este ponto também pode ser tomado como semelhante àquele envolvido no processo de singularização da alma. Dado que esta pode vir a adquirir como que *máculas*: tanto ao se acostumar a refletir de forma apenas obscura e confusa, sem método, ao invés de seguir o caminho do claro e distinto, da luz natural

da razão; quanto ao se acostumar a focar em *emoções interiores* que a desviem daquilo que pode lhe trazer felicidade.

De qualquer modo, percebemos que esta variação de enfoque sobre o hábito, que ora recai sobre o corpo, ora recai sobre a alma, é mais tributária da questão em exame do que propriamente da realidade das coisas. Pois esta oscilação sempre se apoia em um certo viés de quem pergunta, devido a ênfase em um ou outro aspecto durante a investigação. Ou seja, o hábito da alma e do corpo não se mostram na prática, na *experiência humana*, como completamente distintos entre si. Porque, por exemplo, ao se estudar o hábito do corpo, que seria responsável pela singularização deste, a alma surge com um papel importante, no caso, o de dirigir o corpo para a ação mais adequada ou virtuosa. Por sua vez, ao se investigar o hábito da generosidade, maior virtude da alma e importante para a singularização desta, o hábito corporal inadvertidamente reaparece e remete ao corpo, o qual surge então com um papel igualmente de destaque, no caso, o de exigir da alma que por meio da generosidade consiga remediar possíveis excessos das *paixões da alma*. Aliás, não à toa, estas dão nome ao tratado das paixões. Dado que as paixões, como nos influxos físicos dos espíritos animais, podem agitar a alma e, se forem menosprezadas, lhe tirar totalmente a paz.

Dessa forma, Descartes no *Tratado das paixões* descreveu não somente a alma ou o corpo, ou seja, a *coisa pensante* absolutamente livre ou um *corpo extenso* que é determinado e necessário. Mas sim ambos e, ainda, em relação entre si, como mostra o conceito de *hábito*. Ler o tratado tentando reduzir os argumentos nele presentes ao corpo ou à alma é, assim, um exercício que desvia a obra de seu objetivo. Por fim, acreditamos que por mais que a união da alma e do corpo se mostre como problemática, na pior das hipóteses, até mesmo contraditória, a reflexão sobre a *experiência humana* presente no tratado se mostra ainda hoje instigante. Visto que todos nós, muitos anos depois do auge do racionalismo clássico, nos deparamos com uma *condição humana* que oscila entre a possibilidade da liberdade e da adequação ao que é previamente determinado. Esta difícil questão, que nos interpela, tem longo percurso na história da filosofia e, talvez, o conceito de hábito cartesiano ainda tenha algo a nos dizer sobre isso.

Referências

- ALQUIÉ, F. (ed.). *Galileu, Descartes e o mecanismo*. Lisboa: Gradiva, 1987.
_____. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.
_____. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF, 1987.

- ALVES, M.; OLIVEIRA, J. *O controle das paixões e ações mediante o hábito segundo Descartes*. Kínesis, Vol. VIII, n° 17, Julho 2016, p.171 - 191. Acesso em: 28/04/2021. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/6443> .
- ANDRADE, E. *Sobre a generosidade: certeza, ação e paixão na ética cartesiana*. São Paulo: Edições Loyola, 2017.
- ANGIONI, L. *O léxico filosófico de Aristóteles (II) - Comentários à Metafísica V. 9 - 17*. Dissertatio - Revista de filosofia. Pelotas, v. 46, 2017, p. 184 - 215..
- AQUINO, T. *Suma teológica - volume 4*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- ARISTÓTELES. *Categorias*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- _____. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- _____. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- BURNYEAT, M. F. *Aprender a ser bom segundo Aristóteles*. In: ZINGANO, M (org.) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.
- CHAUI, M. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DESCARTES, R. *Discurso do método; Meditações; As paixões da alma; Cartas, Objeções e respostas*. In: *Os Pensadores Vol XV*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Œuvres de Descartes - 11v*. ADAM, C.; TANNERY, P. (Ed). Paris: Vrin, 1996.
- _____. *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. *Medicina dos afetos - Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boémia*. Oeiras: Celta Editora, 2001.
- _____. *Regras para a direcção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- _____. *O mundo (ou Tratado da luz) e O homem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- _____. *Discurso do método & Ensaios*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- FORLIN, E. *A concepção moral de descartes na carta a Mesland*. Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas, v. 1, n. 2., jul./dez., 2017, p. 3 - 17.
- GUENANCIA, P. *L'intelligence du sensible: essai sur le dualisme cartésien*. Paris: Gallimard, 1998.
- _____. *Lire Descartes*. Paris: Gallimard, 2000.
- GUEROULT, M. *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.
- JESUS, P.B. *Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa*. 140f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- KAMBOUCHNER, D. *L'Homme des passions: Commentaires sur Descartes - I Analytique*. Paris: Albin Michel, 1995a.
- _____. *L'Homme des passions: Commentaires sur Descartes - II Canonique*. Paris: Albin Michel, 1995b.
- LANDIM, R. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- LAPORTE, J. *Le Rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, 1988.
- MARION, J.-L. *Questions cartésiennes*. Paris: PUF, 1991.
- _____. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. *Sur le pensée passive de Descartes*. Paris: PUF, 2013.
- MARQUES, J. *A liberdade no Tratado das paixões de Descartes*. Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 269-284, jan. - dez. 2002.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

- MEUCCI, Arthur. *O papel do habitus na teoria do conhecimento: Entre Aristóteles, Descartes, Hume, Kant e Bourdieu*. 2009. 130 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- OLIVEIRA, J. *Um estudo crítico das relações entre emoções e ações: Descartes e Ryle*. 103f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, 2017.
- RENAULT, L. *Generosidade e substancialidade da alma segundo Descartes*. Educação e Filosofia Uberlândia, v. 25, N. Especial, p. 63 - 80, 2011.
- RODIS-LEWIS, G. *Descartes e o racionalismo*. Tradução de Jorge de Oliveira Baptista Porto: Rés, 1979.
- _____. *Le problème de l'inconscient et le Cartésianisme*. Paris: PUF, 1950.
- _____. *Introduction*. In: Descartes, R. *Les passions de l'ame*. Paris: Vrin, 1994, p. 5 - 39.
- SHAPIRO, L. *Descartes Passions of the Soul and the Union of Mind and Body*. In: Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin: v. 85, 2003, p. 211 - 248. Disponível em:
<https://www.degruyter.com/view/j/agph.2003.85.issue-3/agph.2003.012/agph.2003.012.xml>. Acesso em: 03 de fev. de 2020.
- SOUZA, F. *Paixões e moral em René Descartes*. 129f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Florianópolis, 2017.
- TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral em Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- TILMOUTH, C. *Generosity and the Utility of the Passions: Cartesian Ethics in Restoration England*. The Seventeenth Century, v. 22, n.1, p. 144 – 167, 2007.
- VAZ, H.C.L. *Escritos de filosofia IV - Introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

Recebido em: 21/06/2020

Aprovado em: 11/05/2021