

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Arthur Meucci

O papel do *habitus* na teoria do conhecimento:  
entre Aristóteles, Descartes, Hume, Kant e Bourdieu

São Paulo  
2009

Arthur Meucci

O papel do *habitus* na teoria do conhecimento:  
entre Aristóteles, Descartes, Hume, Kant e Bourdieu

Dissertação apresentada ao  
programa de Pós-Graduação em  
Filosofia do Departamento de  
Filosofia da Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da  
Universidade de São Paulo, para  
obtenção do título de Mestre em  
Filosofia sob a orientação do Prof.  
Dr. Pablo Rubén Mariconda.

São Paulo  
2009

*“O principal efeito da força do hábito reside em apoderar-se de nós a tal ponto que já quase não está em nós recuperarmo-nos e refletirmos sobre os atos a que nos impele. Em verdade, como ingerimos com o primeiro leite hábitos e costumes, e o mundo nos aparece sob certo aspecto quando o percebemos pela primeira vez, parece-nos não termos nascido senão com a condição de submetermo-nos também aos costumes; e imaginamos que as idéias aceitas em torno de nós por nossos pais são absolutas e ditadas pela natureza. Dai pensarmos que o que está fora dos costumes está igualmente fora da razão”.*

**Michel de Montaigne, Ensaaios, I, 23**

## Agradecimentos

A filosofia é um processo coletivo. Sempre acreditei que todo filósofo e sua produção em filosofia nunca são um fenômeno singular, mas produto de um campo que trabalhou arduamente para que eu pudesse usufruir desses esforços e colaborar com os meus. Sejam eles os grandes pensadores canônicos, os comentadores, as amáveis secretárias do departamento e, em especial, os professores de filosofia que nos ensinaram tão nobre ofício de pensar o mundo. Sendo meu trabalho fruto de um coletivo, há inúmeras pessoas, conhecidas ou não, a quem devo minha sincera gratidão. Ao citar alguns em especial espero não ser injusto com muitos outros.

A meus pais, meus tios e minha avó que sempre me apoiaram tanto na graduação quanto no processo do mestrado.

### Aos amigos

Clóvis de Barros Filho que, desde minha iniciação na academia, me orientou-me no pensamento de seu orientador e, desde cedo, tive capacidade de ler os tão complexos textos de Bourdieu. Sempre tentou ajudar-me, como pôde, no decorrer do mestrado.

Ao meu orientador, Pablo Mariconda, que aceitou orientar esse trabalho e contribuiu de forma decisiva para a escolha do tema, dos autores, e para a dinâmica singular.

Ao professor e amigo Michel Paty por ter me incentivado a estudar Pierre Bourdieu na pós-graduação em filosofia sempre torceu pelo seu término.

Aos professores Osvaldo Pessoa Jr., Maria Lúcia Cacciola e Flávio Pierucci que se interessaram pelo meu trabalho no decorrer das disciplinas que cursei na pós-graduação e fizeram questão de contribuir com informações e comentários ricos e relevantes.

Aos membros da banca de qualificação, os professores Maurício de Carvalho Ramos, que leu meus textos com afinco e fez ótimas sugestões, bem como ao professor Rui Gomes Braga Neto ao sugerir a inclusão das *Meditações pascalianas* no último capítulo, opinião essa que estranhei em um primeiro momento mas que, ao reler o livro, abriu-me um universo novo de oportunidades para a abordagem do tema.

## RESUMO

MEUCCI, A. 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.

Esta dissertação de mestrado propõe analisar a seguinte questão: saber em que medida o *habitus* mostra ser um conceito relevante para as principais teorias sobre o conhecimento científico e tentar detectar quais são os fatores prováveis de sua omissão nas pesquisas em filosofia da ciência. No intuito de estudar a concepção de *habitus* científico e seus desdobramentos na história da filosofia, selecionei cinco pensadores consagrados que tratam do tema: Início com Aristóteles e sua teoria da *hexis* demonstrativa, passo ao estudo da negação do *habitus* científico na filosofia de Descartes; estudo a seguir, a posição de Hume que atribuía ao hábito à possibilidade de justificação do conhecimento científico; passo então pelas críticas de Kant à teoria humeana do hábito e, por fim, analiso as teorias contemporâneas sobre o conceito de *habitus* na sociologia da ciência de Pierre Bourdieu.

Palavras-chave: Habitus, conhecimento, ciência, filosofia da ciência, sociologia da ciência.

## ABSTRACT

Meucci, A. The role of *habitus* in theory's of knowledge: Between Aristotle, Descartes, Hume, Kant and Bourdieu. 2009. 130 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

This master dissertation proposes to analyzes the following question: In what measure the concept of habitus is relevant the main theories of scientific knowledge and try to detect which are probable factors involved in its omission from philosophy of science's researches. In order to study the conception of scientific *habitus* and its developments in the history of philosophy, I selected five philosophers which treat: I begin with Aristotle and its theorie of demonstrative *hexis*; I pass to the study of Descartes' denial of a scientific habitus; I study Hume position, that attributed to *habitus* the possibility of justifying scientific knowledge; I pass through Kant's critiques Hume's of habit and finally I analyse the contemporary theories about the concept of *habitus* in Pierre Bourdieu's sociology of science.

*Keywords: habitus, knowledge, science, philosophy of science, sociology of science.*

# SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	08
<b>Capítulo 1</b>	
Aristóteles e o papel da <i>hexis</i> no conhecimento	13
<b>Capítulo 2</b>	
Descartes e a negação do <i>habitus</i> no conhecimento seguro	35
<b>Capítulo 3</b>	
O hábito de Hume e a crítica de Kant	57
<b>Capítulo 4</b>	
A concepção de <i>habitus</i> científico em Bourdieu	89
<b>Considerações finais</b>	123
<b>Referências bibliográficas</b>	125

## Introdução

Em nossa literatura corrente sobre a teoria do conhecimento e a filosofia da ciência, muito se avançou nas discussões referentes às revoluções científicas, constituições de paradigmas e programas de pesquisa, questões sobre a natureza do enunciado científico, lógica e assuntos afins. A importância dada a esses temas pelos dominantes no campo filosófico muitas vezes inibiu outras reflexões sobre questões referentes à prática científica e sua relação com a produção do conhecimento.

Uma dessas lacunas se refere aos processos pessoais na produção e aquisição do conhecimento. São, quando muito, breves comentários ou notas de rodapé. São relegadas a um segundo plano ou nem mesmo discutidas. Via de regra, nos departamentos de filosofia, a produção legítima de conhecimento está inserida na análise estruturalista de autores filosóficos canonizados. Uma plethora de dissertações, teses e artigos têm como principal objeto o estudo de um texto de Platão, Espinosa, Hume, Kant, Sartre etc. Os pesquisadores dizem-se fiéis ao filósofo, restritos ao texto e não contaminados pela discussão que os pares contemporâneos faziam de sua obra naquela época. Essas são as regras do estruturalismo que a maioria dos dominantes e candidatos a dominante no campo dizem seguir.

Ao contrário disso, proponho nesta dissertação fazer um tipo de genealogia que é, ao mesmo tempo, histórica e conceitual. Realizo um estudo sobre o conceito de *habitus* nas teorias sobre o conhecimento que um modo ou de outro tratam dele: as de Aristóteles, Descartes, Hume, Kant e Bourdieu.

O primeiro critério para escolher cada filósofo foi a aderência ao tema do *habitus* e o segundo foi a importância que a reflexão desse filósofo trouxe para repensar esse conceito dentro de uma perspectiva científica. Aristóteles pensou o papel da *hexis* demonstrativa como essencial para o trabalho científico. Não sabemos se ele foi o primeiro filósofo a trazer essa questão para as discussões filosóficas, mas certamente é o autor mais antigo ao qual a tradição faz referência. Descartes foi um grande crítico do *habitus*, rejeitando seu papel na aquisição do conhecimento necessário e verdadeiro. Apesar da pouca referência ao conceito em questão – salvo nas *Paixões da alma* –, sua repercussão de sua filosofia foi responsável por banir as reflexões sobre o *habitus* em muitas das discussões modernas sobre a aquisição do conhecimento.



Hume se consagrou pela crítica da teoria da causalidade e da ciência de sua época utilizando o hábito (*habit*), numa perspectiva singular, dando subsídios teóricos para readequação do conceito. Kant, por sua vez, crítica o hábito psicológico de Hume e repensa o conhecimento segundo as categorias transcendentais do entendimento. Ele retoma o conceito de *habitus*, em seus estudos antropológicos, para descrever aspectos da natureza humana. Esse duplo movimento de negação e afirmação do conceito estimulará filósofos posteriores a repensar o conceito de *habitus* dentro da revolução do conhecimento proposta por Kant. Por fim, o sociólogo Pierre Bourdieu repensou o conceito de *habitus* no processo científico, fazendo referência às tradições teóricas do conceito e retomando as discussões sobre o assunto em nova chave.

Para fazer um trabalho dessa natureza, foi preciso abandonar algumas regras do estruturalismo dominante no campo filosófico. Justifico minha posição do seguinte modo : na graduação em filosofia, o professor exige do aluno a leitura “estrutural” do texto filosófico, para que aprenda não só as idéias e conceitos do filósofo, mas também as técnicas e lógicas utilizadas pelo autor para conduzir seu pensamento. Somos ensinados a empregar esse método no estudo de qualquer autor, independentemente do texto utilizado. Sua interpretação não deve levar em consideração o contexto em que foi escrito, para quem foi escrito e com quem dialoga.

Como observa um dos pensadores trabalhados nesta dissertação,

... há, de um lado, aqueles que sustentam que para compreender a literatura ou a filosofia, é suficiente ler os textos. Para os defensores desse fetichismo do texto autônomo, que floresceu na França com a semiologia e que refloresce hoje por todo mundo com o que se chama pós-modernismo, o texto é o *alpha* e o *omega* e nada mais há pra ser conhecido, quer se trate de compreender um texto filosófico, um texto jurídico ou um poema, que a letra do texto (BOURDIEU, 1997a, p. 13).

Não acreditamos que tal método seja suficiente para explicar um autor ou dar conta de uma dissertação como a aqui retratada. Muitos acadêmicos do campo possuem uma visão distorcida da técnica de leitura estrutural. O reducionismo utilizado por Bourdieu para questionar o uso e o sentido desse tipo de leitura não condiz com as origens e objetivos da proposta inicial do estruturalismo, mas sua observação é bem pertinente. Questiono a aplicação desse método de trabalho pelo agente que o emprega, pois na maioria das vezes ele ignora o contexto no qual o texto foi escrito. A filosofia de um filósofo não se restringe apenas ao “mundo das ideias” por ele concebido e escrito.

O pensamento filosófico registrado em texto é reflexo do tempo em que viveu o autor, da sociedade de sua época e também da posição que ele ocupou na academia.

Um determinado tipo de leitura estrutural, que visa somente o texto pelo texto, transforma, em última instância, as letras em *coisas* a serem estudadas nelas mesmas. É um processo de fetichismo capaz de descaracterizar todo o pensamento do autor estudado, comprometendo assim a fidelidade com o estudo da obra. Não estamos aqui, todavia, defendendo ou apoiando a tese de que o pensamento de um filósofo limita-se ao seu tempo. Apenas quero mostrar que se pode fazer uma leitura de tipo estrutural, sendo fiel ao autor, levando em consideração que o texto não está autolimitado e que o pensamento de filósofo é produto de um campo filosófico - e não de um gênio singular.

No decorrer desta dissertação, mostraremos como o tema do *habitus* abordado entre os filósofos estudados questiona o dogmatismo estruturalista denunciado por Bourdieu. Ao analisarmos de uma perspectiva histórica o conceito e seus desdobramentos, veremos como o *habitus* é um tema extremamente importante na história da filosofia e entenderemos os motivos que levaram os filósofos a debates calorosos sobre esse conceito no decorrer da história do pensamento.

No capítulo 1, iniciamos uma descrição da natureza da *hexis* segundo os principais textos éticos e metafísicos de Aristóteles. Para o filósofo, o ser humano tem a potencialidade (*dinamis*) para o exercício da ciência (*episteme*). Todo homem, em princípio, pode ser um cientista, assim como pode ser um gramático, um flautista ou um homem virtuoso. Veremos que essas potencialidades florescem na educação e são desenvolvidas pela prática. No início, as potencialidades transformam-se, através do aprendizado, em disposições passageiras (*diathesis*), as quais passam a tornar-se, com a prática e a experiência, disposições duráveis (*hexis*). Neste estado, o homem é capaz por si só de fazer ciência. A prática da ciência, segundo Aristóteles, é fundamentada na *hexis* demonstrativa do cientista – um estado intelectual e corpóreo arraigado pelo estudo e pela prática que conduz a ação do sujeito com certa segurança, dispensando deliberações na prática cotidiana da ciência.

No capítulo 2, veremos brevemente como as teorias aristotélicas sobre a *hexis científica* perduraram por muito tempo na história do pensamento como referência para o entendimento e o ensino da ciência. Os filósofos escolásticos da denominada Idade Média traduziram o termo *hexis*, que em grego tem o sentido de posse, para o termo latino *habitus*. Por esse motivo, muitos pensadores dos séculos XVI e XVII, buscando a

autonomia do pensamento filosófico e científico, vão criticar a doutrina do *habitus* tomista, como Bacon por exemplo.

Nas *Regras para a direção do espírito*, veremos como a filosofia de René Descartes contesta inicialmente o motor central da teoria científica antiga e medieval: a teoria aristotélica do *habitus*. No primeiro capítulo dessa obra, ele descarta o *habitus scientiarum* e concebe todo o conhecimento como uno: *universalis sapientia*. Ao conceber a ciência como unidade, logo possuindo um único método, Descartes refuta a concepção aristotélica de hábitos singulares para cada ciência. O tema do *habitus* reaparecerá mais tarde nos seus estudos sobre *A paixão da alma*, no qual o conceito aparecerá na mediação entre a *res cogitans* e a *res extensa*. Também veremos rapidamente, no término do *Discurso do método*, reaparecer a necessidade de repensar o *habitus* no ensino.

No capítulo 3, após quase um século de esquecimento, a discussão sobre o papel do hábito na teoria do conhecimento toma novo fôlego. É no ceticismo de David Hume e seu questionamento da possibilidade de obtenção de um conhecimento científico pela causalidade que a discussão sobre o hábito volta a ocupar um papel de destaque na filosofia da ciência. O conceito de hábito (*habit*), empregado por Hume, possui diferenças significativas em relação com os conceitos de *hexis* (antiga) e *habitus* (medieval) vistos anteriormente. Ao estudar a natureza da causalidade, Hume chama a atenção para o fato de que tal processo não é uma ocorrência natural como se supõe.

As questões levantadas pelo ceticismo de Hume inquietaram Kant, motivando o filósofo na concepção da *Crítica da Razão Pura*. Veremos como Kant retoma a classificação dos tipos de conhecimentos discutidos por Hume, juízos analíticos e sintéticos, acrescentando ao conhecimento o juízo sintético *a priori*, bem como as categorias transcendentais do entendimento, para criticar a solução humeana do hábito. Entretanto, em sua *Antropologia*, o tema do *habitus* ressurgiu para explicar as ações humanas. Ressaltando a noção aristotélica de prática *incorporada*, Kant faz referência ao conceito como “segunda natureza”, chamando a atenção para o papel da cultura na formação desse processo.

Por fim, no capítulo 4, a questão do *habitus* científico é retomada, no século XX, pela sociologia de Pierre Bourdieu. Ele discute a origem aristotélica e escolástica do conceito e defende a tese do *habitus* como um transcendental histórico, socialmente construído, dentro de uma perspectiva neokantiana.

Uma abordagem acerca do *habitus científico* no pensamento de Bourdieu poderia ser feita de diversas formas – por exemplo, analisando os primeiros escritos de Bourdieu, ou obras como *Os usos sociais da ciência* (1997), sendo também muito rica a análise de seus artigos na *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. No entanto, para fazer um recorte preciso do objeto de estudo, o *habitus*, e tirar o melhor proveito das discussões que o assunto pode trazer para o campo da filosofia, centrei a análise do tema em duas obras: *Meditações pascalianas* e *Ciência da ciência e reflexividade*.

Veremos nesses livros como o conceito de *habitus* é capaz de conciliar a objetividade e a intersubjetividade através dos esquemas de percepção dos agentes envolvidos no jogo científico. Dessa maneira, Bourdieu adota a postura aristotélica da necessidade de um *habitus* científico incorporado e, ao mesmo tempo, concilia essa perspectiva com as discussões kantianas sobre a relação entre a estrutura transcendental e o *a priori* na formação das estruturas cognitivas dos agentes do campo científico.

Na análise por estes capítulos, espero mostrar ao leitor que o estudo sobre o conceito de *habitus* na história da filosofia da ciência revela como se constituiu o desenvolvimento de um conceito na história do pensamento. Veremos como ele participa ativamente das mudanças de perspectiva do que podemos conceber como “ciência” e “conhecimento científico” no decorrer da história, sendo que seu significado e seu uso também alteram seu sentido junto com o conceito de ciência.

## CAPITULO 1

### ARISTÓTELES E O PAPEL DA *HEXIS* NO CONHECIMENTO

Iniciaremos nosso percurso pelo conceito de *habitus* na história da filosofia do conhecimento pelo seu representante mais importante: Aristóteles. Na história da filosofia, ele é o mais antigo pensador de referência sobre o assunto. Não sabemos ao certo se ele foi o primeiro filósofo a pensar a importância do *habitus* no processo de aquisição e transmissão do conhecimento. Entretanto, podemos afirmar que ele é o filósofo mais antigo a que se faz referência sobre este assunto.

Uma das principais características que encontramos no pensamento aristotélico, e que certamente o diferencia dos demais filósofos de sua época, é sua concepção de homem. Sua visão sobre a natureza do ser humano, e de suas potencialidades, não molda somente o pensamento sobre a política, mas envolve todas as grandes áreas do saber. Conhecer o funcionamento do homem é um pressuposto para pensar o conhecimento sobre o mundo. Foi a tentativa de conhecê-lo, em carne e osso, sem misticismo, que caracterizou seu pensamento filosófico e influenciou muitas escolas filosóficas posteriores.

Seu mestre Platão, principal referência nos debates, não compartilhava sua perspectiva sobre o conhecimento. Em sua busca pela verdade transcendente contida nas formas essenciais que dão origem às coisas sensíveis no mundo, a nossa condição humana é um empecilho e, por isso, não nos pode levar ao conhecimento verdadeiro (PLATÃO, 1995). Nosso corpo nos induz ao engano dos sentidos. Logo, o homem enquanto tal não possui em si os requisitos necessários para obter as verdades universais que constituem o saber. Dependemos, segundo ele, apenas de um processo racional, guiado pelo método *maieutico*, no qual se opera a reminiscência das verdades contidas antes de nossa vinda ao mundo material (PLATÃO, 2001). Para exemplificar esse processo, temos o jovem escravo de Mênon, desprovido de estudos, que sendo corretamente interrogado consegue resolver um problema de geometria simplesmente relembrando aquilo que já sabia. Com a primazia do conhecimento inteligível, não havia a necessidade de pensar em um hábito no mundo sensível.

Quando Aristóteles critica a filosofia de seu mestre e postula que o conhecimento provém da realidade sensível por meio do processo de indução, ele retira o caráter “suprassensível” da teoria do conhecimento platônica. Como consequência, ele teve de reformular sua teoria moral e dos processos de conhecimento científico do

mundo. Se no *Mênon* de Platão o conhecimento da geometria e das virtudes provém de uma possível constatação racional de algo que nos é inato, proveniente da reminiscência, como Aristóteles concebeu uma ciência de explicação afastando-se dessas concepções platônicas de mundo?

Podemos encontrar a resposta do estagirita para essas questões éticas e epistemológicas na utilização do conceito de *hexis*. Como veremos neste capítulo, Aristóteles concebe o ser humano como um animal socializável e dotado de razão que tem como característica desde o nascimento grande gama de potencialidades (*dynamys*). Dentre as nossas potencialidades podemos, por meio da instrução (*paideia*), nos dotarmos de comportamentos e virtudes morais. Podemos aprender a tocar instrumentos, trabalhar em uma profissão ou adquirir as técnicas necessárias para chegar ao conhecimento científico. Essa posse se inicia pelo aperfeiçoamento de certas disposições (*diathesis* e *hexis*), as quais assumem o controle de nossas ações morais e cognitivas.

O conceito de *hexis* é, ao mesmo tempo, um alicerce teórico e uma resposta aos seus pares da época. Sobre a dúvida da formação das virtudes no homem, a resposta não vem de ideias intelectuais, da reflexão racional, mas da posse (*hexis*) de práticas morais que constituem um padrão de agir. O domínio do conhecimento científico, e das ideias universais, não provém como em Platão, de certa familiaridade com a reminiscência de nossos conhecimentos passados, mas de uma posse (*hexis*) de técnicas de análise da realidade empírica. A exposição de seu método de conhecimento pressupõe um confronto com seus antecessores. Necessita não somente de uma lógica interna dos conceitos, mas também de um exame das teorias vigentes.

Para iniciarmos nossa reflexão sobre as *disposições* científicas temos de, inicialmente, distinguir e analisar os dois principais tipos de procedimentos que levam o homem à ciência: *diathesis* e *hexis*. Em seguida, analisaremos a concepção aristotélica de ciência (*episteme*) para saber em que medida o conceito de *hexis* encontra-se interligado ao conceito de ciência.

### 1.1. *DIATHESIS*

Este termo é geralmente traduzido em português por “disposição”, “potência” e, em algumas circunstâncias, como “hábito”. Ele designa um tipo de capacidade do

homem para adaptar-se a uma nova condição ou função. Escolhemos aqui traduzi-lo por “disposição”, pois esta solução difere dos termos “potência” e “hábito”, que serão utilizados para descrever outros conceitos<sup>1</sup>.

A *diathesis*, para Aristóteles, possui certas características. “Chamam-se disposições (*diathesis*), por sua vez, as qualidades que são fáceis de mover e mudam rapidamente” (ARISTÓTELES, 2000, p. 81).

A *diathesis* é um estado intermediário entre uma disposição pouco arraigada e uma “disposição” duradoura: uma *hexis*. Ela é um estado passageiro, como ficar com calor, ou intermediário, quando está prestes a tornar-se uma disposição duradoura, como as virtudes morais e intelectuais. Aristóteles qualifica esse estado de transformação,

[...] a não ser que aconteça que alguma destas disposições (*diathesis*) torne-se, através de um longo período de tempo, natural e incurável e difícil de mover, de maneira que passe a chamar-se hábito (*hexis*) (ARISTÓTELES, 2000, p. 81).

A *diathesis*, assim como a *hexis*, são definidas por Aristóteles como qualidades secundárias relativas a uma substância (*ousia*) primeira. “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, p. 80). Ou seja, a qualidade é certo atributo da substância, mas que não a caracteriza como tal. Um homem pode ter uma “disposição”, ou mesmo um “estado” moral ou científico, porém essas qualidades não são inerentes ao homem. Não fazem parte de sua constituição enquanto homem. Tanto a *diathesis* como a *hexis* são qualidades que podem ser atribuídas a uma substância (*ousia*)<sup>2</sup> (que, por definição, é por si mesma), no nosso caso, o homem.

Somos tentados a todo momento a realizar essa simplificação de reduzir o significado da substância ao homem, pois tanto o homem como a substância são aportes às outras determinações do ser. Não são relativas a nenhuma das propriedades a que dão aporte. Do ponto de vista da inteligibilidade, a substância é algo primeiro, enquanto o homem é segundo.

---

<sup>1</sup> Quando uma tradução citada utilizar o conceito de disposição para fazer referência a outro conceito, como o de *hexis*, por exemplo, o termo original do qual é derivado aparecerá entre parênteses advertindo o leitor.

<sup>2</sup> Não cabe em nosso recorte tratar das substâncias segundas, pois trataremos aqui com o que é mais próprio, e que se diz de modo primeiro. As substâncias segundas, mesmo pertencendo às substâncias de modo primeiro, não estabelecem uma relação direta com as qualidades contempladas neste estudo, *hexis* e *diathesis*, justificando assim a ausência de um tratamento específico para este tema.

Todas essas considerações culminam em uma última observação sobre o conceito de *diathesis*, que também serve para entendermos o conceito de *hexis*: o não pertencimento dessas qualidades a categoria de substância primeira. Para Aristóteles, a *diathesis* não é inerente ao ser humano. Não nascemos com “disposições” para tornarmos-nos virtuosos, cientistas, músicos etc. O que possuímos, enquanto seres, são potências (*dinamys*). Potências naturais que podem ser trabalhadas com vistas a tornarem-se “disposições” e, conseqüentemente, *posses*.<sup>3</sup> Aristóteles esclarece-nos com um exemplo nas *Categorias*,

Outro gênero de qualidades é aquele segundo o qual falamos de um bom pugilista, ou de um bom corredor [...]. Pois não é por o indivíduo encontrar-se numa certa disposição que se diz cada uma dessas coisas, mas por ter uma potência (*dinamys*) natural de fazer-se algo com facilidade (2000, p. 82).

Na concepção aristotélica de homem, este, além de ser um animal dotado de *razão* (*logos*), tem como característica possuir uma vasta variedade de *potências* (*dinamys*) que, ao longo de sua trajetória na *polis*, vão tornar-se *disposições* (*dinamys*) e, por fim, um estado duradouro (*hexis*). Nascemos com potencialidades para falar, aprender gramática, tocar instrumentos, construir, curar, ensinar ou conhecer. Nossa natureza proporciona um leque de opções em forma de *dinamys* que somente serão delimitadas, se definidas, com a nossa educação na *polis* por meio da incorporação de costumes (*ethos*) e da educação (*didáscalia*).<sup>4</sup> Ser médico, músico ou filósofo é o que Aristóteles denomina um “*acidente do ser*” (ARISTÓTELES, 1999, p. 59), o que significa que tais disposições específicas não constituem como o ser enquanto tal.

A natureza do papel da *dinamys* na alma do homem é descrita em uma passagem da obra aristotélica,

Ou então se aceita o que anteriormente foi distinguido como ser afetado segundo algo comum, e que o intelecto é de certa maneira em potência (*dinamys*) os objetos inteligíveis, mas antes de pensar nada é atualidade; e em potência (*dinamys*) é assim como uma tabuleta em que nada subsiste atualmente escrito, e é precisamente isto o que ocorre no caso do intelecto (2006, p. 116).

---

<sup>3</sup> Esta passagem das *dinamys* para a *hexis* é minuciosamente explicada por Aristóteles no *De Anima*, II, 5, 417a21. Trataremos detalhadamente deste texto no decorrer da explanação sobre o conceito de *hexis* científica.

<sup>4</sup> Temos na *Ética a Nicômacos* uma reflexão mais madura do autor sobre tal questão. No primeiro capítulo do livro II, Aristóteles articula a aquisição dessas “disposições” por meio dos costumes e do ensino intelectual, expondo as diferenças que as constituem.



Ao analisarmos esta passagem do *De Anima*, constatamos a concepção que Aristóteles possuía do ser. Nosso intelecto é um “papel em branco” onde nada está escrito ou desenhado, mas que possui a *potência* de adaptar-se às condições que a formação do indivíduo impõe. No começo, o desenvolvimento intelectual de determinado saber passa por uma *diathesis*, e caso a pessoa continue esforçando-se em aprimorar seus conhecimentos sobre um assunto, acaba por formar em seu espírito uma *hexis* segura e duradoura.

## 1.2. *HEXIS*

Os hábitos (*hexis*) são também disposições (*diathesis*), mas as disposições não são necessariamente hábitos; com efeito, ter hábitos é encontrar-se em certa disposição relativamente às coisas, mas os que se encontram em certa disposição nem sempre têm o hábito correspondente (ARISTÓTELES, 2000, p. 82).

Ponto central de nossa reflexão, o conceito aristotélico de *hexis* científica deve ser entendido segundo a concepção e o emprego que Aristóteles dá ao conceito. Para tanto, devemos entender o uso feito pelo filósofo, assim como fizemos com o conceito de *diathesis*: analisar seu emprego ao tratar da natureza humana concebida por ele.

O termo *hexis*, assim como *diathesis*, possui várias traduções para o português. O mais preocupante é que as traduções destes dois termos muitas vezes são semelhantes, o que dificulta a identificação do conceito grego traduzido. Entre as traduções mais frequentes de *hexis* encontramos *hábito*, *disposição*, *estado* e *posse*. O termo *posse* é, em muitos sentidos, o que mais se assemelha ao sentido original do conceito. Como vimos, os filósofos da Idade Média, principalmente os ligados à escola de São Tomás de Aquino, traduziram o termo *hexis*, que em grego tem sentido semelhante à posse (*Hexis* oriundo de *Exen* – “ter”), para o termo latino *habitus* (oriundo de *habere*). Assim, tanto *hexis* como *habitus* têm o sentido de determinada posse pessoal. *Possuir um hábito de agir* virtuoso, *possuir uma práxis* científica, *possuir o hábito* de tocar flauta, e assim por diante. Por isso, decidimos adotar a tradução ora como posse, ora como hábito.

Esse conceito, como podemos perceber, vai além da concepção comum que se tem de hábito. Transcende ao entendimento do senso comum, sendo uma capacidade específica arraigada pelo ensino e pela prática. Ele se torna um atributo, ou seja, qualidade de um sujeito em detrimento de outros. Para Aristóteles, “o hábito (*hexis*)

distingue-se da disposição pelo fato de ser mais estável e duradouro” (ARISTÓTELES, 2000, p. 81). Originada de uma disposição (*diathesis*), o hábiti (*hexis*) é o estado mais perfeito originado por determinada prática.

O uso do termo *hexis* como *posse* fica ainda mais evidente no capítulo 10 das *Categorias*, que trata dos opostos. “Diz-se que uma coisa opõe-se a outra de quatro maneiras, ou como opõem-se os relativos, ou como se opõem os contrários, ou como se opõem a privação e a posse (*hexis*), ou como se opõem a afirmação e a negação” (ARISTÓTELES, 2000, p. 91-92). Aqui o filósofo delimita, de maneira privilegiada, o uso do conceito. Ele esclarece que a privação e a posse (*hexis*) dizem algo a respeito de uma mesma coisa. Como exemplo ele remete ao caso da visão (posse) e da cegueira (privação), que dizem respeito à vista (ARISTÓTELES, 2000, p. 94). Porém, este exemplo pode nos levar a conduzir a engano, pois ele esclarece que “está privado aquele que está disposto a receber a posse”. Uma cegueira, por definição, é reversível por ser um atributo momentâneo do ser. Caso a ausência de visão seja irreversível, como nascer sem olhos, ferir os globos oculares, danificar as córneas, por exemplo, não cabe na categoria de privação. É simplesmente ser cego. Esta condição não pressupõe a retomada da visão. Nesse sentido, descartam-se o termo privação e sua comparação com a posse (*hexis*).

A *hexis* é um atributo do ser ligado à prática (*praxis*). Uma aquisição de determinado comportamento ou procedimento que o qualifica, mas que não o constitui enquanto tal. Sua importância faz-se presente em boa parte das discussões nas *Categorias*, do sétimo capítulo até o último. O livro termina relatando os diversos tipos de uso do conceito, com esclarecimentos em diversos pontos.

A posse (*hexis*) diz-se de muitas maneiras; ou como hábito e disposição, ou qualquer outra qualidade — pois dizemos que possuímos uma ciência ou uma virtude; ou como quantidade, como o tamanho que alguém por acaso tem [...] (ARISTÓTELES, 2000, p. 107).

Em seu último capítulo podemos observar os cuidados que Aristóteles teve para não associar indevidamente o conceito de *hexis* com o de *echem* (*exen*). A *hexis* não é uma simples posse, não é um “ter” referente à propriedade. Possuir algo ou alguém, como “ter”, de modo algum é comparável à *hexis* obtida na prática das virtudes e da ciência. A *hexis* supõe um esforço. Passa por uma *diathesis*, um estágio intermediário, até chegar à perfeição no tocante à prática.

Na *Ética a Nicômacos*, observamos melhor como Aristóteles trabalha com esse conceito que está ligado, ao mesmo tempo, ao uso das faculdades intelectuais e morais (ARISTÓTELES, 2001, p. 35). Afinal, ser moralmente virtuoso requer a posse (*hexis*) da prática virtuosa. Ter disposição (*hexis*) para agir com prudência, justiça, coragem etc. Como observa Ross, são as disposições (*hexis*) as principais responsáveis pela formação do bom caráter (1995, p. 2001-2003).

Neste ponto temos subsídios para refutar uma grave observação feita por Giovanni Reale no seu clássico livro de História da Filosofia:

Aristóteles compreendeu e afirmou que “o homem virtuoso vê o verdadeiro em todas as coisas, considerando que é norma e medida de todas as coisas”. *Mas não explicou como e por que o homem se torna virtuoso* (REALE ; ANTISERI, 1990a, p. 207; 2003, p. 221, grifo meu).

Esta observação equivocada ocorre por ignorar o papel central da *hexis* no pensamento ético de Aristóteles. Como vimos, o homem se torna virtuoso devido à *posse* de práticas virtuosas. Por isso Aristóteles dedicou um capítulo do seu livro *Ética a Nicômacos* para tratar dessa questão. É a incorporação das práticas virtuosas que formam o bom caráter. É por meio de uma *hexis* que o homem torna-se virtuoso.

Um dado peculiar aparece ao analisarmos os comentários de Reale sobre essa questão na versão revisada de seu livro. Ao contrário da versão publicada em 1990, a edição de 2003 possui um acréscimo no tocante à análise moral que o contradiz,

Esse tipo de virtude se adquire com a repetição de uma série de atos sucessivos, ou seja, com o hábito. Assim, as virtudes tornam-se como que “hábitos”, “estados” ou “modo de ser” que nós mesmos construímos segundo o modo indicado (REALE, 2003, p. 219).

Vindo de um notório especialista em filosofia antiga, e com uma considerável publicação sobre Aristóteles, esses deslizos podem passar despercebidos a um leitor despreparado. A força da *hexis* na formação do caráter é de tal nível que Aristóteles faz uma afirmação que se tornará polêmica entre seus comentadores, inclusive para Reale:

Portanto, somente uma pessoa totalmente insensata poderia deixar de perceber que as disposições (*hexis*) de nosso caráter são o resultado de uma determinada maneira de agir. [...] De maneira idêntica, as pessoas injustas ou concupiscentes poderiam de início ter evitado essas formas de deficiência moral, e, portanto, são injustas ou concupiscentes voluntariamente. Agora, porém, que elas são assim, já não lhes é possível deixar de sê-lo (ARISTÓTELES, 2001, p. 58).

Além de afirmar que o caráter é uma disposição (*hexis*) referente à maneira de agir, ele também sustenta a natureza durável e difícil de modificar da *hexis* afirmada nas *Categorias*. O mau caráter é responsável pelo seu *estado*, pois poderia ter se habituado a agir virtuosamente em vez de entregar-se aos vícios. Dado o caráter duradouro da *hexis* ele não pode, como observa Aristóteles, tornar-se um homem virtuoso caso deseje. A boa ação não decorre de um *querer*, mas da prática constante do ato virtuoso. Sobre o ponto da inalterabilidade do caráter, há duas posições divergentes sobre o assunto. Ressaltarei a posição de Reale (1990a; 2003) e a de Siqueira (2004).

Segundo Reale, “não é de surpreender o fato de que Aristóteles chegue a sustentar que, uma vez que o homem torna-se vicioso, não pode mais deixar de sê-lo, embora, na origem, fosse possível não se tornar vicioso” (1990a, p. 207; 2003, p. 221). Para nosso comentador, o caráter de um homem, segundo os dizeres do estagirita, é imutável. Uma vez que a alma esteja de posse dos vícios, ela não pode mais tornar-se virtuosa, bem como o contrário é recíproco. Seu comentário sobre o texto é muito revelador de seus pressupostos frente à interpretação de Aristóteles, bem como da filosofia antiga :

Somos obrigados, porém, a reconhecer que não apenas Aristóteles, mas também nenhum outro filósofo grego conseguiu resolver estas aporias, pois só com o pensamento cristão é que o Ocidente iria descobrir os conceitos de vontade e de livre-arbítrio (REALE ; ANTISIERI, 1990a, p. 207; 2003, p. 221).

Se Reale utilizasse o argumento referente ao aspecto duradouro e permanente da *hexis* constituinte do caráter moral para justificar que, uma vez estabelecido o *estado* vicioso, não se pode alterá-lo dada sua natureza, seria compreensível. Porém, ele apela à tradição filosófica cristã como única portadora da redenção moral. A perspectiva religiosa sobrepõe uma análise mais detalhada do caráter e sua constituição.

Na perspectiva de Jean Rodrigues Siqueira, a interpretação de Reale é contestável. Por meio de uma análise interpretativa dos exemplos que compõem a argumentação aristotélica, ele pretendeu “mostrar que Aristóteles não está comprometido com a tese da inalterabilidade do caráter estabelecido” (2004, p. 105). Ele reconstrói dois exemplos que Aristóteles utiliza como analogia ao *estado* moral: o do enfermo e o da pedra (ARISTÓTELES, 2001, p. 58; SIQUEIRA, 2004, p. 105). No exemplo do enfermo, um homem que levou uma vida de dissipação fica doente, e por mais que ele deseje ficar bom, não ficará. Ele foi responsável por sua doença e agora

não pode voltar atrás. No exemplo da pedra, um homem atira uma pedra e, ao atirar, “não pode fazê-la voltar atrás” (ARISTÓTELES, 2001). Segundo o intérprete, o problema colocado por Aristóteles não se refere à inalterabilidade irrestrita do caráter, mas à refutação da facilidade de mudança condicionada por um simples “querer” (2004, p. 106-107). Se o enfermo manifestasse seu desejo de melhorar, sendo sua doença efeito de uma vida desregrada, nada mudaria mantendo seu atual estilo de vida. Caso obedeça aos conselhos médicos, e mude seus hábitos, ele poderá lentamente melhorar. Assim, operar-se-ia uma mudança de *estado*.

Apesar de sua argumentação fazer sentido e ser pertinente, ela não esgota o problema. Se, por exemplo, substituirmos o exemplo da febre por uma doença mais grave. Suponhamos uma vida viciosa que leva a contrair uma pneumonia ou aids. A última enfermidade não é do tempo de Aristóteles, mas a pneumonia provavelmente sim. Na época do estagirita, esta doença não tinha cura, assim como a aids nos dias de hoje. Nesses dois casos, haveria a possibilidade de mudança de *estado* para a cura caso se abandonassem os antigos hábitos viciosos? A explicação de Siqueira, apesar de plausível, não satisfaz as condições que colocamos.

No caso do arremesso da pedra, o comentador traz uma perspectiva igualmente plausível, porém pouco convincente. Ele argumenta que se “imaginarmos a cena descrita nessa analogia, podemos facilmente aceitar que uma pedra arremessada pode, talvez com alguma dificuldade, ser recuperada” (p. 107). Mas o que o filósofo afirma não é a possibilidade de retomar a posse da pedra, mas a impossibilidade de “fazê-la voltar atrás” (ARISTÓTELES, 2001, p. 58). Não é da natureza da pedra esse feito, diria o estagirita. Imaginemos que uma pessoa, por maldade, atira uma pedra num indefeso e o machuca gravemente. A pessoa pode arrepender-se e buscar a pedra, mas não pode desfazer o ferimento que a pedra causou em outrem. Este mal causado é irremediável. Seu desejo de voltar atrás é irrealizável e não finda com o sofrimento do outro.

O que deve ficar claro nessa questão é: mudar o *caráter* é mudar um conjunto de *hexis*. E estas, que são tidas nas *Categorias* como *duradouras*, *incuráveis* e *difíceis de modificar* (2000, p. 81), podem ser anuladas? Ao ler este trecho das *Categorias* vemos que uma das diferenças entre *diathesis* e *hexis* é que a última chega a tornar-se *natural* — uma “segunda natureza” para utilizar um jargão kantiano moderno. O problema é que Aristóteles usa dois termos praticamente contraditórios ao se referir à *hexis*: o primeiro é “incurável”, e o segundo é “difícil de mudar”. Por incurável entende-se imutável. Já por “difícil de se mudar” entendemos que não é imutável, porém é de

difícil modificação. Até aqui, concordamos com a tese de Siqueira, de que a mudança de caráter não se realiza por um simples querer. Mas qual desses dois predicados atributos a *hexis* pelo filósofo condiz com a *hexis* moral?

Não nascemos dotados das formas de excelência moral, como bem observou o estagirita (2001, p. 35). Logo, o agir moral não é intrínseco ao ser, como já observamos. Ele é fruto de uma educação, associada necessariamente à prática [...] “quanto às formas de excelência moral, todavia, adquirimo-las por havê-las efetivamente praticado” (ARISTÓTELES, 2001, p. 35). Por este motivo, Aristóteles afirma que simplesmente estudar as excelências morais não tem, em si, grande importância (ARISTÓTELES, 2001, p. 39). É a prática constante que a constitui, e não o seu conhecimento. As disposições (*hexis*) morais, segundo o filósofo, precisam “ser firmes e possuírem um caráter imutável” (2001, p. 39). Logo, vemos que a natureza da *hexis* moral é imutável e, por conseguinte, o caráter moral também é.

Apesar da concepção “idealista”<sup>5</sup> da reflexão socrático-platônica sobre as virtudes morais, Aristóteles atribui a Platão a teoria da constituição das disposições morais. Como ele próprio observa, “daí a importância, assinalada por Platão, de termos sido habituados adequadamente desde a infância, a gostar e a desgostar das coisas certas, esta é a verdadeira educação” (ARISTÓTELES, 2001, p. 37). Apesar dessa constatação, isso não impediu Platão de procurar a origem das ideias de virtudes no mundo das formas puras.

Temos neste trecho uma observação de Aristóteles que nos remete à discussão sobre as disposições morais, e que também podemos remeter às disposições intelectuais. É no início do processo de “socialização” dos homens, usando aqui um termo anacrônico para reconstruir a ideia do autor, que as disposições passam a ser arraigadas nos homens, criando assim um estado (*hexis*) moral ou científico que os capacite à prática perfeita das ações.

Na moral, a educação dos bons valores dá-se na prática. Cria um *hábito* que deve reger não só as ações, mas também os sentimentos quanto a essas ações. “O prazer ou o sofrimento de nossas ações é um indício de nossas disposições morais” (ARISTÓTELES, 2001, p. 37). Temos aqui o sentido pleno da palavra *incorporação* —

---

<sup>5</sup> Idealista no sentido de que a ideia de virtude só pode ser alcançada pela razão no mundo das ideias. A essência das virtudes morais, como explicado na *República* e no *Mênon*, não está no mundo sensível, nem no sujeito, mas no mundo de ideias que precisa ser alcançado para que o homem saiba agir virtuosamente.

tornar-se parte do corpo. A *hexis* determina as boas ações, e o que devemos sentir ao praticá-las, constituindo-se em uma união entre o racional e o afetivo.

Aristóteles considera que a excelência moral é uma manifestação da alma (ARISTÓTELES, 2001, p. 40). Dentre as três espécies possíveis de manifestação, a saber, *emoções*, *faculdades* e *disposições*, a moral é fruto desta última. “[...] por disposições quero significar os estados da alma em virtude dos quais estamos bem ou mal em relação às emoções” (ARISTÓTELES, 2001, p. 40). Ao esclarecer esta afirmação, o estagirita alerta que existe mais de um tipo de disposição, como já vimos. No tipo referente à moral, “será a disposição que faz um homem bom e o leva a desempenhar bem sua função” (ARISTÓTELES, 2001, p. 41). Esta disposição é fruto de um meio-termo entre a escolha da ação e as emoções, equilíbrio este que será determinado pela razão (ARISTÓTELES, 2001, p. 42). A escolha, segundo ele, é uma ação desiderativa ou um desejo sustentado pelo conhecimento (*dianoia*) (ARISTÓTELES, 2001, p. 114), e isso mostra a relação com as emoções.

Como deixamos claro desde o início, nosso problema de pesquisa é a relação entre a *hexis* e a ciência, e não se justifica uma maior análise sobre a *hexis* moral, a menos que contribua para atingirmos nossa finalidade. Até aqui creio que a discussão sobre as disposições morais tenha esclarecido o conceito de *hexis* utilizado por Aristóteles de maneira suficiente para iniciarmos a discussão sobre o seu papel no conhecimento.

Tanto a *hexis* moral como a *hexis* científica devem ter como meta induzir os homens a escolherem o *meio-termo*, e não o excesso ou a falta. Para Aristóteles, o “meio-termo é conforme à reta razão (*orthos logos*)” (ARISTÓTELES, 2001, p. 113), e as disposições (*hexis*) procuram igualmente atingir certo fim, por isso, fixam por meio da razão o que é certo. Tendem a intensificar ou relaxar os esforços com vistas a atingi-la. Criar disposições morais ou intelectuais é um meio de habituarmos-nos à reta razão (*orthos logos*).

Por fim, para entendermos as disposições da alma, Aristóteles adverte que é necessário saber o que é a “reta razão” e qual o padrão que a determina (ARISTÓTELES, 2001, p. 113).

Apesar de não podermos utilizar a categoria moderna de finalismo para a teoria moral de Aristóteles, seu uso seria pertinente em ciências como a física, por exemplo. Ele explica que a origem da ação moral é a escolha, e esta se baseia não só na causa final, mas também na causa eficiente (ou motora) (ARISTÓTELES, 2001). Isso se deve,

entre outras coisas, ao papel da reta razão nesse processo. Concebendo a reta razão como a razão prática que delibera, orientada pela vontade de fazer o bem, fica claro o papel central da *hexis* referente à sabedoria na hierarquia das virtudes (PHILIPPE, 2002).

Feitas essas observações sobre a natureza da *hexis* aristotélica, poderemos entender melhor qual o seu papel na ciência. Porém, para esclarecer nossa discussão, e dialogar com os pensadores dos capítulos subsequentes, precisamos deixar claro o que se entende por ciência e científico. Qual é a concepção de Aristóteles referente ao conhecimento e sua relação com as naturezas intelectivas do homem.

### 1.3. A CONCEPÇÃO DE CIÊNCIA (*EPISTEME*)

Assim como os conceitos *diathesis* e *hexis*, os termos “ciência” e “científico” enfrentam problemas de tradução. Porém, é um problema diverso ao dos dois conceitos tratados anteriormente. Estamos entendendo por ciência a tradução do conceito *episteme*. Algumas traduções dão aos termos *tecné*, *sofia* e algumas vezes *filosofia* o emprego da palavra ciência. O assunto deste trabalho refere-se exclusivamente à de ciência: *episteme*, e não trataremos dos demais conceitos relacionados, apesar de todos eles só serem possíveis mediante uma *hexis* própria que os constitui enquanto tal.

Por ciência (*episteme*) Aristóteles definiu

Nós julgamos conhecer cientificamente cada coisa de modo absoluto, e não à maneira dos sofistas, por acidente, quando julgamos conhecer a causa pela qual essa coisa é, e que ela é a sua causa e que não pode essa coisa ser de outra maneira. O conhecimento da ciência é evidentemente desta natureza, e prova disso está tanto nos que não sabem como nos que sabem: os primeiros acreditam proceder como indicamos, e os que sabem comportam-se na realidade de igual modo. Daí resulta que o objeto próprio da ciência enquanto tal é algo que não pode deixar de ser o que é (ARISTÓTELES, 2005, p. 66-67).

Esta citação abre a discussão do capítulo 2 dos *Segundos analíticos*, e tem como finalidade mostrar como devemos entender o conceito aristotélico de ciência, que é requisito, como veremos, para entender a *hexis* científica. Ao longo dos séculos, os intérpretes pesquisaram e debateram sobre este texto, sendo que muito já se produziu sobre o assunto. Ao tratarmos da ciência é necessário explicitar, *a priori*, o que se entende por ciência. Esta é uma lógica que encontramos em quase todos os autores



clássicos que tratam do assunto, independente do período ou escola filosófica em que se encontram.

Em sua obra *Ciência e dialética em Aristóteles*, Porchat se debruça exaustivamente sobre a questão da ciência aristotélica. Sobre esta clássica citação ele nos chama a atenção para a primeira constatação sobre o conceito. “[...] em sentido absoluto, só há conhecimento científico de uma coisa quando a conhecemos através do nexos que a une a sua causa, ao mesmo tempo que apreendemos sua impossibilidade de ser de outra maneira” (PORCHAT PEREIRA, 2001, p. 36).

Tanto causa quanto necessidade participam do que é cientificamente conhecível. Nas palavras de Porchat, “causalidade e necessidade, eis aí, por conseguinte, os dois traços fundamentais que caracterizam a ciência, tal como os *Segundos Analíticos* a concebem” (2001, p. 36). Aristóteles chama a atenção para o fato de que os objetos da causalidade podem estar sujeitos a variações. Por isso, a ênfase no necessário. Ao tratar das disposições, o filósofo comenta, na *Ética a Nicômacos*, o ponto central dos *Analíticos*. Sua ênfase é clara: “o objeto do conhecimento científico, portanto, existe necessariamente” (ARISTÓTELES, 2001, p. 115). É, segundo Aristóteles, um objeto de caráter imutável.

Nosso espírito contemporâneo, nutrido dos mais variados movimentos filosóficos sobre ciência que ocorreram na história, tem a propensão habitual de interpretar tal enunciado aristotélico como apologia a uma doutrina que concebe a ciência como um conhecimento que depende de verdades seguras, inquestionáveis. Porém, não devemos atribuir ao seu conceito de verdade a mesma definição dada pelos filósofos modernos. O emprego do conceito de verdade como premissa científica não é explicado de forma clara por Aristóteles nos *Segundos analíticos*, o que torna seu entendimento difícil.

Tal questão foi debatida e discutida pelos mais recentes exegetas, sendo que há pouca concordância entre eles. Um exemplo da discussão nos é apresentado por Oswaldo Porchat sobre as posições de David Ross e Le Blond no tocante à questão do conceito de necessário em Aristóteles (PORCHAT PEREIRA, 2001, p. 42). Ambos se debruçam sobre o livro *alfa* da *Metafísica*, mais especificamente sobre o capítulo 5, que trata do conceito de necessário. Porchat toma partido da perspectiva de Ross, segundo o qual na *Metafísica* há três sentidos básicos para o conceito de necessidade, em detrimento da perspectiva de Le Blond, que vê nesse mesmo capítulo cinco sentidos.

Porchat e Ross dizem que a necessidade pode ser concebida como uma condição sem a qual um bem não se realiza, fazendo assim alusão ao conceito que aparece no segundo livro da *Física* de Aristóteles, onde ela está relacionada com o conceito de hipótese. “O necessário, assim, com efeito, é a partir de hipótese, mas não como acabamento” (ARISTÓTELES, 1999, p. 97). Tomemos o exemplo de serrote tirado da *Física* de Aristóteles. O ferro é necessário para que se conceba ontologicamente o serrote. Se o serrote se define como tendo a finalidade de cortar madeira, então é necessário que o serrote seja feito de ferro. Se ele fosse de madeira, de pedra, ou de qualquer outro material, não seria possível ao serrote satisfazer sua condição ontológica: serrar madeira.

O segundo sentido que eles atribuem ao conceito de necessidade diz respeito ao compulsório e à compulsão (PORCHAT PEREIRA, 2001, p. 43). Neste, Ross e Porchat referem-se à questão da violência e da força citada na *Metafísica*, “[...] pois a violência se chama necessidade, por conseguinte, a necessidade é uma coisa que coage” (ARISTÓTELES, 1984, p. 110). Reale faz uma precisa observação desta passagem salientando que tais instâncias de constrangimento “opõem-se, por exemplo, aos impulsos ou às decisões” (2002, p. 220). Assim, o segundo sentido está relacionado com as discussões éticas e políticas tratadas pelo filósofo.

Por fim, Ross e Porchat tratam do terceiro sentido de necessidade que assim interpreta na *Metafísica*, “ao que não pode ser de outra maneira” (PORCHAT PEREIRA, 2001, p. 43). Tal sentido remete ao âmbito das demonstrações. “Por fim, as demonstrações fazem parte das coisas necessárias, porque nelas é impossível que as conclusões sejam de outra maneira” (ARISTÓTELES, 1984, p. 110). Para o filósofo, no silogismo constituinte da demonstração, dadas certas premissas segue-se, necessariamente, determinada conclusão.

Segundo Reale, há, antes desta última concepção tratada por Ross e Porchat, outra concepção de necessário, totalizando assim quatro tipos de emprego do conceito (REALE, 2002, p. 220), e não três ou cinco como querem os exegetas já citados. Ele se refere à passagem 1015a 33-35, remetendo assim à questão dos entes eternos e imóveis (2002, p. 221). A postura de Reale tem como referência outros exegetas clássicos por ele citados, como Alexandre de Afrodisia e Asclépio. Eles concebem o conceito de necessário, tal como utilizado por Aristóteles, para explicar os conceitos de movimento e primeiro motor imóvel que aparecem no livro XII da *Metafísica*.

É importante ressaltar que o livro I da *Metafísica*, de onde partiram essas análises, é uma apresentação das diversas acepções de uma série de conceitos filosóficos tratados por Aristóteles, escrito provavelmente por discípulos, e anexado posteriormente ao livro (cf. REALE, 2003).

Voltando à questão do conceito de necessidade, segundo sua relação com a demonstração, entendemos a questão levantada pelos *Segundos analíticos*, nos quais que o necessário na ciência está ligado ao caráter lógico. “As razões desta necessidade são as premissas, é dizer, as proposições de onde procede o silogismo não podem ser de outra maneira” (ARISTÓTELES, 1984, p. 110). Dadas certas premissas, segue-se necessariamente determinada conclusão. Assim, quando dizemos: todos os homens são mortais (premissa maior), Sócrates é homem (premissa menor), logo, *necessariamente*, Sócrates é mortal (conclusão). Dadas a estrutura silogística e as premissas, a conclusão “Sócrates é mortal” não poderia ser diferente. Isso também mostra que o conceito de necessidade empregado na ciência aristotélica é totalmente distinto do emprego desse conceito nas definições de ciência empregadas na filosofia da ciência moderna.

No tocante ao caráter necessário da ciência, reside uma semelhança epistemológica entre Aristóteles e seu mestre Platão. Para ambos, o conhecimento científico deve ter caráter imutável.<sup>6</sup> Este é um dos inúmeros pontos de diálogo e tangência entre os auto evitar uma longa digressão.

O conceito de ciência que adotamos aqui, independente das polêmicas sobre sua concepção nos diversos comentadores, tem como perspectiva o uso da *hexis* no processo de obtenção do conhecimento — posição esta totalmente consonante com os textos de Aristóteles. Os estudos da causa e da necessidade, definidoras do objeto científico relacionam-se mediante o

---

<sup>6</sup> Apesar de contestar a teoria platônica do conhecimento, proveniente de ideias situadas no suprassensível, há exegetas, como observa Stirn (2006, p. 12), que não consideram a ruptura entre Aristóteles e Platão tão “abrupta” como muitos comentadores dão a entender (cito a título de exemplo GOMIDE, 1996; DURANT, 1977; CHAUI, 2004). Além de Stirn e Ross (1995), Allan (1983) ressalta em detalhes as proximidades epistemológicas entre ambos.

Quando se afirma que Aristóteles ainda evidencia os traços da influência de Platão, referimo-nos a concepções tais como: todo o conhecimento científico é relativo ao universal; dadas duas demonstrações, é superior à outra a que é de âmbito mais geral e começa por premissa mais universal e uma determinada ciência, por razões semelhantes, pode ser logicamente anterior a outra; a percepção não pode produzir conhecimento; e todas as ciências têm de começar necessariamente de certas premissas [...]. Poderia mencionar-se aqui, também, a preocupação muito especial revelada por Aristóteles neste tratado [*Segundos Analíticos*] relativamente ao método matemático (ALLAN, 1983, p. 133-134).

Seja qual for a postura do leitor quanto à proximidade epistemológica de ambos os filósofos, é inegável o fato mostrado por Allan de que há uma relação de semelhança, mesmo que mínima, entre a filosofia do estagirita e a de seu mestre. Estamos diante de uma produção intelectual marcada pelo contexto sociohistórico de sua produção. Há, sem dúvida, uma ruptura significativa entre ambas as teorias, porém podemos duvidar da radicalidade de opiniões de muitos comentadores.

papel da *hexis* demonstrativa, como veremos. A aplicação da lógica nos estudos dos objetos mediante as causas que os fazem ser de uma maneira, sendo impossível ser de outra torna o conhecimento científico logicamente necessário. Como a ciência está ligada à prática científica, e esta à *hexis*, então só avançaremos para além da pura definição e discussão conceitual compreendendo como ela funciona.

#### 1.4. O PAPEL DA *HEXIS* DEMONSTRATIVA E A CIÊNCIA

Esclarecida nossa perspectiva sobre o conceito de ciência (*episteme*), passemos a tratar como este lida com os objetos estudados. Se existe, para Aristóteles, uma *hexis científica*, como ela ocorre? Ela se dá no decorrer do aprendizado de determinado objeto de estudo. Para trabalhar com as demonstrações que levam ao conhecimento é necessário possuir uma *disposição (hexis)* própria ao objeto de estudo. Apesar de o conceito de ciência aristotélica exige o procedimento demonstrativo, este não constitui uma unidade metodológica entre as ciências. Esta perspectiva fica clara no início do primeiro capítulo do *De anima*:

[...] quero dizer, a investigação que concerne à substância e ao que é algo —, poderia talvez parecer a alguém que existe um só método para tudo aquilo cuja substância queremos conhecer (tal como há a demonstração para os atributos próprios), de modo que seria necessário buscar este método. Mas se não há um método único e comum para saber o que é algo, a tarefa torna-se ainda mais difícil; pois será preciso compreender, em cada caso, qual o procedimento adequado (ARISTÓTELES, 2006, p. 45).

Apesar de existir uma definição geral para classificar a ciência aristotélica, tem-se, em contrapartida, um procedimento específico para cada ramo do conhecimento. Este postulado é importante, pois esta na base das críticas de Descartes a Aristóteles. Isso se deve ao fato de que cada tipo de objeto estudado necessitar de procedimentos teóricos específicos. Como esclarece o estagirita, “pois para coisas distintas há princípios distintos, como, por exemplo, para os números e superfícies” (2006, p. 45-46). Tais distinções existem porque é o sujeito que se adequa ao objeto estudado e sendo o objeto algo que é em si mesmo dispensa-se um método para conhecê-lo.

Assim, na ciência aristotélica, é preciso conhecer cada um dos princípios que compõem o conhecimento de determinado objeto de estudo. Se cada um destes exige

um método próprio, logo os princípios e métodos da matemática são diferentes dos da física, da política, da biologia, psicologia etc.

Esta afirmação é necessária dado que o conceito de ciência implica o uso do método demonstrativo. Poderíamos supor que há uma unidade metodológica pelo simples emprego da lógica demonstrativa, pois “o objeto da ciência em acepção absoluta não pode ser outro senão o que é, e o conhecimento através da arte demonstrativa será necessário” (ARISTÓTELES, 2005, p. 21-22). Por demonstrativo, Aristóteles entende um “silogismo elaborado com base em premissas necessárias” (2005, p. 22). Sendo assim, é preciso estabelecer as premissas necessárias à demonstração em uma ciência e operar a partir delas.

Cada uma das ciências aristotélicas trabalha segundo um conjunto particular de “primeiras premissas” específicas ao seu ramo do saber. Estas são encontradas segundo determinado “recorte” que se faz da realidade estudada. “O estudioso da natureza aborda todas as funções e afecções que correspondem a um tal corpo e uma tal matéria; e no que diz respeito às afecções que não são deste tipo, ele deixa para os outros” (ARISTÓTELES, 2006, p. 48). Como lemos no *De anima*, a ciência da natureza, a física, difere das demais ciências por estudar todas as funções e afecções que se encontram nos objetos estudados por serem constitutivos do seu campo de saber,

[...] algumas são tratadas por aquele que domina uma arte, por exemplo um carpinteiro ou médico. O que não é separável mas não se considera como afecção de um tal corpo e sim abstratamente, estuda o matemático. Por fim, o filósofo primeiro trata do que é separado como tal (ARISTÓTELES, 2006, p. 48-49).

Aristóteles apresenta a diferença entre dois tipos de saberes, o matemático e a filosofia primeira. Sendo a matemática o estudo das formas perfeitas que permeiam o cosmos, e essas formas existem por elas mesmas sem a necessidade da matéria, então ela é estudada abstratamente. Já a filosofia primeira não trabalha com o abstrato, mas com as causas, princípios, substâncias e outras realidades para além do sensível. Percebemos no trecho do *De anima* a necessidade de um procedimento específico para cada ramo destes saberes. Como igualar metodologicamente um conhecimento de causa e um saber abstrato? Cada um desses ramos do saber necessita de um método próprio de análise da realidade. Possui determinados tipos de primeiros princípios.

Uma observação interessante que podemos fazer ao analisarmos os procedimentos do conhecimento expostos no *De Anima* é o papel da opinião dos seus

predecessores sobre determinado tema. “No exame da alma, é necessário, ao mesmo tempo em que se expõem as dificuldades cuja solução deverá ser encontrada à medida que se avança, recolher a opinião de todos os predecessores que afirmaram algo a respeito dela” (2006, p. 49). O conhecimento não se funda do nada, nem da negação da opinião do outro. Ao contrário do método cartesiano, que veremos no próximo capítulo, não iniciamos uma pesquisa ignorando todo tipo de opinião precedente sobre o objeto. Pelo contrário, é o confronto das diversas opiniões que possibilita rever e avançar nossa compreensão sobre o que estudamos.

Aristóteles não tem a pretensão de fundar um novo saber, ou desprezar todo conhecimento anterior ou divergente da sua concepção de ciência ou do seu método, e sim “aproveitando-se o que está bem formulado e evitando aquilo que não está” (2006, p. 49).

O método silogístico, adotado por Aristóteles, conduz o correto desenvolvimento das demonstrações. Segundo a definição aristotélica de silogismo, é o discurso no qual, postas certas *coisas*, algo diverso desses dados resulta necessariamente pelo fato desses dados (ARISTÓTELES, 2000; ALLAN, 1983; REALE, 1990). Essas “coisas” a que se refere o enunciado são as primeiras premissas a que já nos referimos, nas quais já está contido o conhecimento das coisas particulares. Se o primeiro princípio diz que “Todo o homem é mortal”, silogisticamente “Sócrates é mortal”, pois o primeiro princípio já contém em si a verdade, donde o caso particular deriva desta auxiliada pelo termo médio.

Convém recordar que para Aristóteles a ciência não se caracteriza pelo acúmulo do saber, e sim pela explicação das *causas* que compõem o objeto estudado. O papel da ciência é conhecer as causas dos fatos que já conhecemos; além disso, as consequências das primeiras premissas não são evidentes de imediato nos casos particulares. Tudo isso nos faz concordar com Stirn, que afirma: “compreende-se assim que Aristóteles tenha podido ver no silogismo o instrumento científico por excelência, dado que a explicação é possibilitada pela demonstração” (2006, p. 32).

Vimos que na demonstração científica o conhecimento parte dessas primeiras premissas, que atuam como proposições verdadeiras, imediatas e indemonstráveis. Estas se apresentam como causa em relação à conclusão, sendo a causa anterior aos efeitos (ARISTÓTELES, 2005). Além disso, a demonstração possui três elementos que a fazem diferente do simples silogismo:

Na demonstração há três elementos: em primeiro lugar, o que se demonstra, ou seja a conclusão, ou seja, um predicado que *per se*, predica-se de um gênero; em segundo lugar os axiomas, que são premissas da demonstração; em terceiro lugar, o gênero, o sujeito cuja demonstração revela as propriedades e os predicados essenciais (ARISTÓTELES, 2005, p. 104).

No silogismo demonstrativo, também é indispensável o papel da *indução*. Aristóteles conceitua indução como “a passagem dos casos particulares ao universal” (ARISTÓTELES, 1983, p. 5). Mas não podemos confundir o conhecimento que provém da *indução* com o da demonstração. “Ora, a demonstração efetua-se a partir dos universais, e a indução a partir dos particulares” (ARISTÓTELES, 2005, p. 18). No entanto, no mesmo capítulo, ele adverte o leitor para o fato de que o conhecimento demonstrativo não se pode dar sem a indução. Afinal, é a generalidade dos casos particulares que constitui o conhecimento do universal. Ao atribuir ao mundo sensível os meios para se chegar, através de sua imanência, às verdades universais abstratas, Aristóteles estabelece o procedimento fundamental de sua ciência e, ao mesmo tempo, nega os princípios platônicos do conhecimento. Não há a reminiscência, operada pela razão, das ideias transcendentais puras e universais, mas um estudo minucioso das particularidades sensíveis imanentes a objetos que nos levam a estas. Um dálmata tem, em sua imanência, a ideia universal de cachorro que pode ser constatada ao observá-lo. Entretanto, podemos conceber um universal de cachorro que o transcende, igualando este cachorro a outro vira-lata e, ao mesmo tempo, o diferenciando de um pato.

Entramos aqui na profundidade da discussão epistemológica em Aristóteles. É precisamente neste ponto no qual ele define o caráter da ciência e dialoga com o pensamento de Platão, que aparece o papel da *hexis* na ciência demonstrativa. Ele mesmo caracteriza o problema: “quanto aos princípios, o modo pelo qual são conhecidos, e qual a disposição (*hexis*) que os conhece, suscita algumas dificuldades preliminares” (ARISTÓTELES, 2005, p. 19). Essas dificuldades preliminares dizem respeito à natureza da própria *hexis* epistêmica. Se o conhecimento demonstrativo só pode operar mediante uma disposição (*hexis*) própria que nos conduz, como ele se dá?

Como de costume, Aristóteles levanta as opiniões de seus antecessores, fazendo assim referência a seu mestre. Ele coloca em questão a natureza dos primeiros princípios questionando “se, enfim, as disposições (*hexis*) que nos permitem conhecer os princípios não são inatos mas adquiridos, ou se são inatas mas, de começo, latentes” (ARISTÓTELES, 2005, p. 19). A questão que nos foi colocada pelo filósofo tenta situar

sua percepção do inato em comparação com a teoria maiêutica de Platão, em que o ser humano, tendo contato em outra vida desencarnada com as ideias perfeitas, é separado delas ao nascer no mundo material. Na maiêutica platônica, o homem consegue resgatar as lembranças das *formas* perfeitas no mundo das ideias. Aristóteles nega essa perspectiva inatista do conhecimento, mas questiona a possibilidade dos procedimentos serem inatos ao ser humano, oferecendo nessa discussão um retrato do papel fundamental da *hexis* na teoria do conhecimento.

Nesta reflexão contida no último capítulo dos *Segundos analíticos*, o filósofo adverte que não temos uma constatação de que os primeiros princípios sejam inatos. Porém, uma questão perturba a perspectiva sobre a possibilidade de aquisição desta. “Se, por outro lado, adquirimos sem os possuímos de antemão, como podemos então conhecê-los e apreendê-los sem partirmos de um conhecimento prévio?” (ARISTÓTELES, 2005, p. 19). Esta preocupação advém de uma questão cética bem simples: - Se eu não conheço a verdade como então conseguirei encontrá-la? O *logos* é a resposta do filósofo para essa questão. Mas o que convém tirar desse problema é o questionamento sobre os primeiros princípios, afinal se eles são adquiridos e não inatos, como poderemos conhecê-los ou apreendê-los sem partir de outros princípios? Aristóteles afirma inicialmente que a demonstração não deduz os primeiros princípios. É impossível que ela assim o faça.

O papel do sensível na teoria aristotélica do conhecimento descarta de imediato a possibilidade de uma teoria inatista do conhecimento, porém o conhecimento demonstrativo operado pelo homem não é capaz de gerar os primeiros princípios, e “os [primeiros] princípios também não podem formar-se em nós” (ARISTÓTELES, 2005, p. 19).

Diante do problema exposto, a saída encontrada pelo filósofo é imputar à alma humana a possibilidade inata de conseguir extrair esses princípios por uma via distinta da demonstração. Não nasceríamos com o conhecimento dos princípios, mas nasceríamos com a potencialidade (*dynamis*) de adquiri-los. “Logo, temos de possuir qualquer potência (*dynamis*) para a sua aquisição, sem que essa potência seja superior em categoria ao próprio conhecimento dos princípios” (ARISTÓTELES, 2005, p. 19). A percepção sensível, de onde deriva a intuição, é a primeira dessas potências que se encontra no homem e em todos os seres vivos.

Em certos animais, a necessidade do acúmulo de certas percepções gera a memória, e ambas constituem o conhecimento empírico. “É por isso que, da sensação,



deriva o que chamamos de memória, e da repetição frequente dos atos da memória deriva a empiria, porque uma multiplicidade numérica de memórias constitui uma única empiria” (ARISTÓTELES, 2005, p. 19). Temos assim um leque de potencialidades que geram a memória e, por fim, o conhecimento via indução.

Essas percepções operam uma intuição quando o sujeito, deparado com a unidade entre “muitos especificamente indiferenciados”, constitui um primeiro universal “[...] embora o ato de percepção tenha por objeto o particular, a sensação tem o universal por conteúdo” (ARISTÓTELES, 2005, p. 19). Assim, ao perceber uma similaridade entre Sócrates, Platão, Eutifron, Mênon e outros homens, a sensação nos fornece o conceito universal de homem. E esta primeira noção universal, comparada a outras noções universais de animais que possuem pelos e semelhanças estruturais que avancemos para um universal mais complexo de mamífero. E assim, a intuição constituinte da empiria nos leva gradativamente a “noções indivisíveis e verdadeiramente universais”, que denominamos de primeiros princípios (ARISTÓTELES, 2005). É por este motivo que Aristóteles nega a possibilidade de uma ciência dos primeiros princípios.

Quanto às *hexis* científicas, estas não são inatas ao ser humano, nem provêm de outras *disposições* similares, mas advêm do aperfeiçoamento oferecido pela experiência sensível. No *De anima*, o filósofo atenta para este relacionamento entre *dynamis* e *hexis* nas funções intelectivas e de conhecimento. Aquele que se encontra sob o domínio da *dynamis* é denominado “homem conhecedor” e o possuidor de uma *hexis* é “conhecedor por já saber”, onde este último opera os procedimentos adequados, sendo que ambos são conhecedores e possuem faculdades em potência (ARISTÓTELES, 2006, p. 84). Sobre esta passagem há um excelente esclarecimento da tradutora Maria Cecília Reis nas notas ao livro II:

No que concerne ao intelecto e à capacidade de conhecer, como foi dito, é preciso discriminar três estágios: (1) a potência [*dynamis*] natural ligada ao gênero e à espécie, isto é, a racionalidade dos seres humanos; (2) o conhecimento disposicional [*hexis*] do indivíduo já instruído, por exemplo, ter conhecimento de aritmética; e (3) a atividade de pleno exercício [*energeia*] desse conhecimento, isto é, realizar, por exemplo, uma multiplicação (REIS in ARISTÓTELES, 2006, p. 231-232).

Tanto a *dynamis* quanto a *hexis* científica são potencialidades da alma, distintas do simples ato de *aplicar o conhecimento* [*energeia*]. Assim, a natureza da *hexis* é delimitada neste quadro pela alma que visa conhecer, “concluimos que estas disposições

[*hexis*] não são em nós inatas em uma forma definitiva, [...] mas que derivam da percepção sensível” (ARISTÓTELES, 2005, p. 19). E estas *disposições* do entendimento, pelas quais adquirimos a verdade, umas são sempre verdadeiras, como a ciência, e outras passíveis de erro, como as *disposições* empregadas na arte retórica, por exemplo.

Fica claro para nós, após analisarmos as *Categorias*, os *Segundos analíticos* e a *Ética a Nicômacos*, o papel primordial que a *hexis* ocupa no pensamento aristotélico, e como o estudo deste conceito revela, por meio da refutação das teorias éticas e morais de seu mestre Platão, um íntimo diálogo entre eles. Percebemos, indiretamente, que não podemos entender o estudo da *hexis científica* sem levar em consideração o contexto histórico e social revelado nos textos aristotélicos. As respostas à teoria platônica e a de outros filósofos de sua época surgem de forma objetiva, em citações ou nas entrelinhas. Há um interlocutor ora manifesto, ora oculto, que conduz a utilização de um conceito e sua explicação. Contextos transcendentais às letras dos textos aristotélicos, mas que podem ser úteis para a sua interpretação.

Concordamos que o diálogo com seus pares não foi diretamente explícito, e que essas observações podem ser vistas como uma forma de tentar, a qualquer custo, criticar as falhas do método estruturalista. Porém, ao discutir o *habitus* na filosofia moderna, em especial Descartes, veremos como as discussões sobre o conceito aristotélico serão retomadas e como o cartesianismo se ergue, inicialmente, na negatividade da teoria científica de Aristóteles, para estabelecer sua própria filosofia.

## CAPÍTULO 2

### DESCARTES E A NEGAÇÃO DO HABITUS NO CONHECIMENTO SEGURO

A denominada “filosofia moderna”, em seus primórdios, posiciona-se inicialmente na negação das filosofias dominantes de seu tempo, especialmente do aristotelismo escolástico. Percebemos os traços desse fenômeno ao nos debruçarmos sobre a posição dos principais cientistas e pensadores do período que o antecede, como as críticas de Maquiavel ao pensamento político dos gregos, as duras críticas de Martinho Lutero ao pensamento ético de Aristóteles (bem como à adaptação cristã feita pela Igreja Católica), a oposição de Galileu à física aristotélica, as críticas de Francis Bacon no seu *Novo organum*, como veremos mais adiante, e o pensamento cético de Montaigne, que via na concepção de ciência do estagirita um impedimento para o conhecimento da verdade.

Quando a filosofia moderna começou a surgir, as filosofias do Renascimento eram os discursos dominantes. O termo Renascimento, conforme é comumente entendido, levanta uma série de problemas concernentes à classificação das filosofias e artes desse período, assim como o de filosofia moderna. Entretanto, o uso arbitrário e impreciso desses termos não afetará diretamente nosso objeto de estudo. Os pensamentos filosóficos renascentistas tem como característica o retorno do pensamento artístico e filosófico antigo, ou seja, grego e latino.

Dentre as várias correntes do pensamento neste período, encontramos o aristotelismo renascentista, que percorreu os séculos XV, XVI e XVII, sendo predominante no tempo de Descartes. Segundo Reale (1990b), havia três grandes correntes interpretativas do aristotelismo. A primeira era a alexandrina, atribuída ao comentador Alexandre de Afrodísia, que conferia ao homem um *intelecto potencial*, inscrevendo o homem em um universo de potencialidades a serem desenvolvidas. Deus aparece como *intelecto agente* que, ao iluminar o intelecto potencial, torna possível o conhecimento. O único problema da concepção alexandrina, no ponto de vista da escolástica renascentista, é que a divisão radical entre *intelecto potencial* e *agente* impossibilita, em última análise, a imortalidade da alma. A segunda corrente remete a Averróis, em que este fez um minucioso trabalho de exegese das obras aristotélicas — sua influência se estende até nossos dias. Apesar de não cristã, sua interpretação teve boa aceitação por conceber, contrariamente a Alexandre, “um intelecto único e separado para todos os homens” (REALE, 1990b, p. 85). Um dado curioso sobre esta

interpretação é que, na perspectiva de Averróis, havia uma “dupla verdade” na teoria do conhecimento: a primeira era acessível ao uso da razão e a segunda era obtida pela fé, havendo assim uma separação dessas duas esferas. Por fim, a terceira corrente, e a mais dominante, é a de São Tomás de Aquino, em que houve um trabalho para tentar conciliar a filosofia aristotélica com a doutrina católica — corrente esta predominante na educação do jovem Descartes, como ele próprio relata nas suas lembranças do Colégio La Flèche (DESCARTES, 2000). Porém, Reale omite o papel dos jesuítas na divulgação e no ensino do aristotelismo tomista, fator que foi diretamente responsável pela formação de Descartes em La Flèche e pela expansão de Aristóteles pela Europa.

O início da física e da filosofia moderna esbarra na hegemonia dos jesuítas no ensino e na defesa da ciência tomista. Galileu, por exemplo, teve embates violentos com os procedimentos científicos tradicionais dos jesuítas. Tal ordem, fundada em 1540 pelo papa Paulo III, foi o braço armado da Igreja na Contrarreforma, tendo para tanto "um verdadeiro programa político-educacional devidamente institucionalizado" (MARICONDA, 2004, p. 20) de combate ao pensamento herege e estruturada na formação dos hábitos pertinentes ao programa tomista da Igreja.

Apesar da força do pensamento eclesiástico imposta pelos jesuítas, começam a surgir manifestações de descontentamentos no século XVI e XVII. Com o surgimento dos Estados nacionais, sua consolidação de autonomia e poder, e com desenvolvimento da burguesia, o poder da Igreja começa a enfraquecer. Apesar do receio de perseguição, surge pensadores e cientistas que questionavam a continuidade do método de ensino e prática das ciências perpetuado pela escolástica católica e reivindicavam um novo modo de fazer ciência. “[...] na memória e obviamente no desenvolvimento de hábitos, de capacidades, que se assentou o sistema de transmissão do conhecimento criado pela Igreja a partir do século XII com a fundação da universidade por toda a Europa” (MARICONDA, 2006, p. 455).

Com a publicação do *Novum Organum* em 1620, na Inglaterra, Francis Bacon tornar claro seu descontentamento com o sistema tradicional da ciência e do ensino. A insuficiência do método em responder a novas questões e o avanço dos recursos de pesquisa levaram o filósofo a criticar duramente todo o conhecimento obtido pela tradição e, em especial, pelo seu *habitus* pervertido.

Mesmo que se reunissem, se combinassem e se conjugassem os engenhos de todos os tempos, não se lograria grande progresso nas

ciências, através das *antecipações*, porque os erros radicais perpetrados na mente, na primeira *disposição*, não se curariam nem pela excelência das operações nem pelos remédios subseqüentes (BACON, 1999, p. 38 grifo meu).

Apesar do aparente exagero em se afirmar que a reunião de todos os grandes pesquisadores da história em nada adiantaria para o avanço do conhecimento, esse modo de afirmação não é gratuito. A palavra “antecipações” remete, sem dúvida, ao processo de *habitus* científico que foi a base de todos os cientistas até o momento. Os erros de condução aos universais e as formas de organização do conhecimento, presentes no *Organum* aristotélico, criam *disposições* (*hexis, habitus*) de observação do mundo equivocadas. Mesmo um excelente cientista, que levasse à risca as operações, estaria condenado previamente ao fracasso de seu empreendimento. Por isso, era necessário um *novo Organum*, com novos procedimentos, a fim de conduzir os fatos particulares para os universais sem cair nos equívocos de seus antecessores. Este foi o desafio que este filósofo colocou ao seu tempo.

Resta-nos um único e simples método para alcançar os nossos intentos: levar os homens aos próprios fatos particulares e às suas séries e ordens, a fim de que eles, por si mesmos, se sintam obrigados a renunciar às suas noções e comecem a habituar-se ao trato direto das coisas (BACON, 1999, p. 39).

É preciso deixar claro nesta passagem que Bacon não se coloca de forma contrária ao conceito de *habitus scientiarum* enquanto conceito em si, mas aos erros do *habitus* aristotélico arraigados no processo de ensino das ciências. A posição do filósofo é negar o hábito aristotélico e criar novos hábitos capazes de conhecer os fatos naturais propriamente.

Em suma, o ataque de Bacon à tradição e à autoridade se dá por meio de uma crítica ao *habitus* (às *hexis* aristotélicas), aos hábitos, que se assentam na própria constituição natural humana e que são desenvolvidos pela educação e gerados pelo convívio social. Somente depois desses hábitos terem sido refreados a mente está pronta, segundo Bacon, para dedicar-se ao conhecimento de fatos (MARICONDA, 2006, p. 455-456).

Porém, não era fácil tomar posição de maneira tão assertiva contra a corrente dominante naquela época, em especial na parte católica do continente europeu. As perseguições religiosas, que ameaçaram e condenaram pensadores divergentes do modo

de conduta e pensamento dominante neste período, levaram muitos intelectuais a repensarem o modo e a forma de exposição de suas ideias. Com René Descartes não foi diferente. As *Regras para a direção do espírito*, escrito em 1628, foi o seu primeiro trabalho com o intuito de desenvolver as bases centrais de seu pensamento (MARION, 1997). O *Discurso do método* aparecerá com as ideias principais das *Regras* anos mais tarde, diluído em uma reflexão metafísica que discute a existência do homem e de Deus, e servindo de introdução para três tratados científicos: *Dióptica, meteoros e geometria*. Ao analisarmos o contexto histórico de Descartes, percebemos paralelamente ao desenvolvimento de sua trajetória, uma crescente autonomia das esferas filosóficas e científicas em detrimento das religiosas.

Muitos estudiosos do período relatam como Descartes representa o sintoma do descontentamento com o pensamento aristotélico/tomista nos séculos XVI e XVII. Os pensadores posteriores ao filósofo terão Descartes como um símbolo de ruptura da filosofia e da ciência frente aos seus inimigos eclesiásticos.

Da perspectiva do pensamento moderno, é tentador ver esse longo interlúdio à luz da história da Bela Adormecida: tendo espetado seus dedos na teologia cristã, a filosofia adormeceu cerca de mil anos até ser acordada pelo beijo de Descartes. Muitos pensadores contemporâneos de Descartes acreditavam em algo assim, embora tendessem a responsabilizar a influência de Aristóteles, tanto quanto a da Igreja, pelo declínio da filosofia (GOTTLIEB, 2007, p. 420).

## 2.1. A NEGAÇÃO DO *HABITUS SCIENTIARUM*

Tomamos como ponto de partida de nosso estudo as reflexões iniciais das *Regras*, em especial o capítulo 1, que trata diretamente da questão do *habitus*. Este capítulo fundamenta o início de sua filosofia de Descartes e, como podemos perceber ao analisarmos o texto, inicia um ataque direto ao pensamento aristotélico. Nele encontramos duas mensagens centrais: crítica à concepção de *habitus* científico e defesa da unidade do conhecimento. A primeira ideia se relaciona com a discussão feita sobre o conceito de *hexis* no capítulo anterior. Não podemos pensar, com Aristóteles, uma prática científica dissociada de um *habitus*. Além disso, como vimos, cada uma das áreas da ciência é independente das demais. Para cada ciência, um procedimento, um tipo de prática singular moldada pelo objeto estudado, que nos leva aos universais. Concepção esta que não vê na ciência qualquer tipo de unidade entre diversos saberes.

Neste ponto, para compreendermos as regras e seus objetivos, temos de enfrentar as concepções estruturalistas dominantes nas esferas filosóficas. Como adverti na introdução deste trabalho, concebemos o texto como aporte principal para o conhecimento da filosofia de um autor, porém não consideramos a totalidade das letras como tudo o que ela expressa em si mesma. A obra de Descartes, como as dos demais filósofos, está inscrita nos debates de seu tempo, assumindo assim uma posição contra as correntes filosóficas de sua época. Nosso procedimento de estudo coloca o conceito de *habitus*, e não o sistema filosófico de Descartes, no centro de nossas atenções e por isso nossa análise das *Regulae* será muito objetiva e precisa.

Comentadores das *Regras*, como Jean-Luc Marion (1997), observam que a estrutura das *Regras* é semelhante à estrutura do *Organum* aristotélico. A ordem de discussão dos capítulos corresponde à ordem dos livros aristotélicos que compõem sua compilação. Segundo Marion, o filósofo

[...] organiza um debate à volta de vários temas e textos; as *Regras* I-IV em redor da teoria da ciência (*Segundos Analíticos*, principalmente, e paralelos), as *Regras* V-VII à volta da doutrina das *Categorias*, a *Regra* XII à volta, em primeiro lugar, do *Tratado da alma*, depois de *Metafísica Z, H* etc. Parece-nos muito difícil ver em tudo isto uma mera sequência de acasos, uma aproximação forçada ou de alusões (1997, p. 28).

Ao propor organizar o conhecimento científico, deduz-se que este conhecimento não está organizado como deveria. É preciso dialogar com o estado atual do conhecimento (aristotélico) para negar seus pressupostos e superá-lo.

O início da crítica da *Regra* I se deve à associação que Aristóteles faz entre as “artes” e as ciências. “Realizam assim falsas aproximações entre as ciências, que consistem exclusivamente no conhecimento intelectual, e as artes, que exigem algum exercício e hábito corporal” (DESCARTES, 1989, p. 11). Diferentemente das artes manuais, como os tocadores de instrumentos, escultores, soldados, artesãos e outras modalidades que exigem saber prático, o cientista não está sujeito ao treinamento corporal para alcançar o conhecimento. A palavra “arte” remete ao conceito grego de *tecné*, e que também podemos traduzir como técnica.

Sabemos que para ser técnico em algum ramo das relações sociais, como pedreiro, atleta, pianista, operador de máquinas etc., precisamos exercitar-se nas práticas da atividade correspondente. Treinar repetidamente uma operação, exercitar-se e adquirir familiaridade. Afinal, nem mesmo os considerados gênios da música

aprenderam a tocar rapidamente. Os constantes exercícios formam no técnico um hábito corporal que dispensa muitas vezes o raciocínio. Um pianista não pensa sobre os mecanismos internos do piano, ou sobre a teoria dos sons, quando reproduz a partitura de uma música nas teclas do instrumento. Em procedimentos técnicos, a razão muitas vezes fica em segundo plano. É simplesmente uma razão prática, puramente instrumental.

O termo *habitus*, empregado por Descartes nas *Regras* remete à tradução feita para o latim do conceito de *hexis* utilizado por Aristóteles. Os escolásticos, segundo o relato de Marion (1997), utilizavam este conceito largamente. Como bem observou Porchat (2001), a tradução do conceito de *hexis* pelo conceito de *habitus* foi muito apropriada, dado que a versão em latim tem praticamente o mesmo significado. Ao analisarmos com maior precisão o termo latino, encontraremos definições importantes para o conceito:

**Habitus:** I – Sen. Próprio: 1) Condição, estado (de uma coisa), estado (do corpo), compleição, aspecto exterior, boa constituição. Daí: 2) Aspecto, aparência, situação – Sentido figurado: 3) Atitude, posição, postura maneira de ser, natureza, situação; Disposição (do espírito), sentimentos (FARIA, 1985, p. 246).

Segundo o primeiro leque de sentidos apresentado, vemos que ele destaca, em primeiro lugar, o sentido de condição, ou seja, ter a possibilidade de fazer algo. Ter condições é apresentar possibilidades de efetuar uma ação, como agir virtuosamente, controlar as paixões, ou ser capaz de classificar os fenômenos do movimento.

Vemos também o emprego constante do termo “estado”, muito utilizado para traduzir o conceito de *hexis* em Aristóteles. Primeiro ele indica o *estado de uma coisa*, no seu sentido de posse. Assim como *hexis* deriva de *echen*, que significa “ter”, “possuir”, *habitus* deriva do verbo *habere*, que também tem o sentido de “posse”. *Habitus* pode ser entendido como possuir ou ser portador de alguma coisa. Em segundo, ele indica *estado do corpo*, sentido este que foi empregado por Descartes na primeira regra, “hábito corporal”. É quando o corpo faz uma ação automaticamente, sem que seja preciso pensar sobre os procedimentos. Temos o exemplo do tocador de harpa, que não precisa olhar para seu instrumento e pensar sobre quais seriam as cordas necessárias para se reproduzir determinado som, ou de quem tem experiência de escrever no computador, em que o sujeito não precisa olhar para o teclado enquanto digita. Isso só é possível graças a uma disposição do corpo, um estado, em que ele se habitua a uma



rotina de procedimentos. Quando se alcança esse estado, torna-se dispensável pensar sobre a prática. É esta perfeita sintonia do corpo com a prática que nos faz entender o sentido de “boa constituição” empregado pelo dicionário.

Entendendo o primeiro sentido do termo *habitus*, podemos compreender perfeitamente o terceiro sentido exposto pelo dicionário. “Atitude” e “postura” são termos que se referem à prática de uma ação. Postura nos remete, entre outras coisas, a um estado moral do indivíduo frente a uma ação. Complementa o sentido de “maneira de ser”, pois indica que uma pessoa “é” algo, possui atributos que não são inerentes ao ser, porém indicam um tipo de “segunda natureza”, utilizando jargão kantiano. O termo natureza nos leva a pensar que uma pessoa faz algo parecendo que lhe é natural, como se tivesse nascido sabendo falar, tocar, raciocinar ou mesmo nascido com bom caráter. As qualidades manifestadas pelo *habitus* lhe parecem inerentes, quase naturais.

Ao se referir a “disposições”, o dicionário indica duas possibilidades: uma é a do espírito e a outra, do sentimento. Após expressar “perfeição” e “naturalidade”, não seria lícito supor que, no dicionário, o termo disposição tivesse alguma ligação com o termo grego *diathesis*. Não estamos falando de uma qualidade intermediária do ser mas completa. O termo disposição indica simplesmente possuir certas capacidades de ação. Quanto à divisão entre “espírito” e “sentimento”, ela nos abre uma perspectiva de discussão a ser explorada.

Primeiro trato do sentido de disposição sentimental. Vimos, na *Ética a Nicômacos* de Aristóteles, uma pequena reflexão sobre o assunto. Vale relembrar, “O prazer ou o sofrimento de nossas ações é um indício de nossas disposições morais” (ARISTÓTELES, 2001, p. 37). Quando entendemos o significado abrangente de *habitus* como utilizado pelo latim, percebemos a potencialidade de seu alcance. Ao falarmos de disposições sentimentais, estamos afirmando que nossos sentimentos perante as coisas do mundo são moldados por uma educação. Nosso sentimento mais íntimo de júbilo aos grandes feitos virtuosos, bem como nosso sentimento de desprezo ao ato vil, é fruto de um hábito arraigado em nossa educação. E isso não se limita ao campo da moral, mas ao das artes também. Uma educação artística não nos fornece somente os meios para fazer arte, mas também os requisitos necessários para senti-la.

O termo “disposições do espírito” remete ao sentido de “*hexis* intelectual”, apesar desta não se desvincular do corpo. Esta divisão de sentido de um lado, entre disposições “corporais”, “sentimentais” e, de outro, “intelectuais” também está presente

no livro VI da *Ética a Nicômacos*, como vimos no capítulo anterior. Foi preciso distinguir esses tipos para justamente não haver confusão entre atividades tão distintas.

Revendo a primeira regra de Descartes, sobre a negação do *habitus*, sua crítica à comparação entre artes e ciências nos chama a atenção para o seguinte fato: houve uma aproximação equivocada, do ponto de vista aristotélico, entre as ciências e as artes. Aristóteles atribui um *habitus* específico para cada ciência e faz questão de diferenciá-los dos hábitos morais e artísticos. Ele ressalta justamente que a diferença entre ambas reside na incorporação de práticas diversas: intelectual e corporal.

Ao diferenciá-los, Descartes separa o conhecimento intelectual dos *habitus* corporais, sem conceder ao intelecto um *habitus* como fez o estagirita. Ele entende por *habitus* somente as ações de caráter prático que envolvem o corpo. Marion observa que em tempos passados o filósofo aceitou o *habitus* como definidor de ciência (MARION, 1997, p. 36-37), porém dizia respeito às “ciências liberais”, como a medicina, a política, a música e outras nas quais não se chegaria à verdade sem “um *habitus* adquirido pelo exercício” (p. 37). Eram conhecimentos de ordem prática nos quais o papel da experiência se torna fundamental para o seu exercício, diferente dos conhecimentos que exigem a certeza, como é o caso da ciência.

Quando Aristóteles pensa em *habitus científico*, ele concebe, por assim dizer, um conjunto de práticas incorporadas específicas de cada ramo do saber. Para cada objeto estudado se adota uma prática, logo, um procedimento, um método do particular. Vale relembrar, “Mas se não há um único e comum [método] para saber o que é algo, a tarefa torna-se ainda mais difícil; pois será preciso compreender, em cada caso, qual o procedimento adequado” (ARISTÓTELES, 2006, p. 45).

Vimos, no capítulo anterior, que a *hexis* foi a solução encontrada pelo estagirita para fugir da explicação oferecida pelo dualismo platônico “mente” e “corpo”. Tanto na ética como na ciência não precisamos buscar em mundo fora do sensível as ideias e verdades que compõem os saberes científicos. Por isso, apesar de a ciência possuir uma *hexis* intelectual, esta não está dissociada de uma disposição corporal. Para praticar a ciência da botânica, é preciso ter um *habitus* mental de operar os silogismos, as classificações e o valor atribuído ao real. Porém, também há uma disposição do corpo para praticar investigações para reconhecer visualmente um espécime, para apanhar a folha, para perceber sua textura ou sentir seu cheiro. Para Aristóteles, uma *hexis intelectual* não dispensa o uso de uma *hexis corpórea* na prática científica, mesmo que essa última não seja tão importante para a ciência em questão.

Pois bem, quando Descartes critica as aproximações entre o *habitus* corpóreo e o conhecimento intelectual, não se trata de uma suposta ignorância em relação ao estagirita, pois vimos que ele conhecia bem a distinção entre ambas. Comentadores como Marion mostram o diálogo velado que as *Regulae* fazem com a concepção de *habitus scientiarum* (MARION, 1997, p. 36). Ele estaria usando de má-fé ao argumentar? Também é pouco provável. Com tantos especialistas em Aristóteles naquele tempo, seria ingenuidade supor que seus adversários não perceberiam tamanha falácia em sua exposição.

A distinção feita entre conhecimento intelectual e *habitus* corpóreo só pode ser explicada constatando que nessa passagem já encontramos um pressuposto oculto. O dualismo entre *res cogitans* e *res extensa*. Conceber uma íntima relação entre as *hexis* corporais e intelectivas negaria a distinção radical que Descartes fará entre o mundo da *coisa pensante* e o mundo das *coisas extensas*.

Apesar da distância cronológica que separa as *Regulae ad directionem ingenii* (1628) das *Meditações metafísicas* (1641), o filósofo já concebia em 1628 uma radical separação entre a alma e o corpo. Radicalidade maior que a expressa no *Fédon*, pois apesar de Platão estipular o dualismo que as separa, ele estabelece uma íntima relação entre a alma pensante e o corpo sensível. A razão precisa do corpo para existir no mundo material, e ela só se verá liberta das dependências e imperfeições trazidas por ele ao morrer (PLATÃO, 1995). O corpo nos condena a viver na ignorância.

Para Descartes, a separação entre *res cogitans* e *res extensa* é mais radical. O pensamento, segundo ele, existe por si só. Sem a necessidade de um corpo. Ele faz uma polêmica afirmação nas *Meditações metafísicas*: “Eu não sou essa reunião de membros que chamam de corpo humano; não sou um ar tênue e penetrante, disseminado por todos estes membros” (DESCARTES, 1992, p. 79). Segundo ele, nós podemos nos pensar enquanto homens somente pela via intelectual e racional, sem depender dos sentidos. Sem precisar deste monte de matéria orgânica chamada corpo. Nossa alma, apesar de ser uma substância, não é um gás ou um sopro preso ao corpo, como defendiam alguns filósofos e teólogos. Ela simplesmente não é feita de matéria.

Se, como vimos nas *Meditações metafísicas*, nossa razão pode conhecer-se por si só e, por meio das ideias perfeitas da matemática, conhecer o mundo (1990, p. 203 ss), não se pode admitir que uma parcela de *habitus* corpóreo, mesmo que mínima, possa participar da construção de um saber verdadeiro e seguro.

Isso justifica a comparação entre o conhecimento intelectual e o *habitus* corporal das artes, pois mesmo sabendo da clara distinção feita pelo próprio Aristóteles dessas duas atividades, Descartes reforça a posição de que o corpo em nenhum momento interage diretamente na construção do saber científico.

Além disso, como a mente não está submetida às condições sensíveis de interação e adaptação frente à realidade material, ela não precisa adaptar-se ao objeto que estuda. Em outras palavras, ela não precisa de um *habitus*, pois o conhecimento científico não precisa adequar-se aos objetos, como concebem os aristotélicos. Agora, é o mundo que se deve adaptar ao sujeito do conhecimento. Eis a inversão da concepção de conhecimento já anunciada nas entrelinhas da primeira regra.

Quando Descartes postula essa nítida separação na ordem do saber, e dá à *res cogitans* o papel primordial do conhecimento verdadeiro e seguro, ele tem de mudar as concepções vigentes sobre o processo de conhecimento. Já dissemos que com a negação do conceito de *habitus* científico o filósofo nega que a ciência deva adequar-se os objetos que estuda. Além disso, afirmamos que são os objetos de estudo que devem adequar-se ao sujeito. Porém, como se deu exatamente esta inversão?

São de notório saber acadêmico os processos pelos quais o filósofo nega os saberes existentes, o mundo percebido, o corpo, e chega à constatação do *cogito, ergo sum* como primeira verdade nas *Meditações metafísicas*. Ao fundar o princípio do conhecimento certo no *Eu pensante*, todo o saber vindouro deve surgir desta entidade. O Eu é o ponto de partida para conhecer o mundo, e com o auxílio da matemática, mais precisamente da operação de ordem e medida (DESCARTES, 1989, p. 31-32; 2000, p. 49-54), os processos do espírito passam a ordenar e operar sobre a realidade.

Quando deixamos de procurar a *forma substancial* das coisas, como orientava a ciência aristotélica, e passamos a classificar os fenômenos do mundo segundo a ordem e a medida do espírito, percebemos como os objetos do mundo passaram a adequar-se ao sujeito do conhecimento. Processo este que, segundo o filósofo, dispensa qualquer tipo de *habitus scientiarum*. O *Eu pensante* não precisa usar o corpo no processo do conhecimento. Afinal, este *Eu* do processo científico é sempre consciente, analisa parte por parte do problema e, por isso, dispensa o uso não consciente do *habitus*.

Após analisarmos a separação entre conhecimento intelectual e *habitus* corporal na primeira regra, podemos dar sequência à discussão do capítulo. Nesta regra introdutória, Descartes nos mostra o equívoco de pensar a ciência segundo uma ideia de *habitus* singular ao objeto estudado.

Julgam que o mesmo se passaria com a ciência, e ao distingui-las umas das outras segundo a diversidade dos objetos, pensaram que era necessário adquirir [para] cada uma separadamente deixando de lado todas as outras (1989, p. 12).

Este texto esclarece sua negação da ideia de adequar o conhecimento ao objeto, e isso por si só invalidaria tal perspectiva. Porém, o filósofo fornece uma observação de grande importância. Ao dizer que os filósofos se enganam ao pensar na adaptação da ciência ao objeto de estudo, eles cometeriam o erro de conceber uma pluralidade de ciências. Afinal, se a ciência é feita segundo uma adequação dos fenômenos do mundo pela razão, e a razão é uma, logo percebemos um provável equívoco lógico na concepção pluralista.

Descartes afirma que “as ciências nada mais são do que sabedoria humana, a qual permanece sempre una e idêntica, por muito diferentes que sejam os objetos a que se aplique” (p. 12). O termo “sabedoria humana”, que no decorrer do capítulo também será denominada “sabedoria universal”, refere-se à razão e ao método racional. Mas como ela seria universal, una e idêntica? É universal porque, segundo o filósofo, a razão pertence a todos os homens. Além disso, como a razão é igual para todos, ela também é uma. Nove anos após este texto, no *Discurso do método*, ele introduz de maneira direta esta concepção logo no início do livro, “o poder de julgar de forma correta e discernir entre o verdadeiro e o falso, que é justamente o que é denominado de *bom senso* ou *razão*, é igual em todos os homens” (p. 35).

O conhecimento (no latim: *scire*), como foi postulado, restringe-se à pura operação racional do sujeito. A ciência é um exercício de caráter subjetivo e ao mesmo tempo, objetiva, quando levamos em consideração que o seu saber pode ser idêntico a todos os homens, pois a razão é uma e igualmente bem distribuída (2000, p. 35). Nesta concepção o corpo perde definitivamente seu lugar.

Uma observação muito pertinente ao trecho da *Regulae* em questão foi feita por Stephen Gaukroger. Quando o filósofo diz que “as ciências nada mais são do que sabedoria humana”, ele formula um trocadilho em latim que revela suas reais *intenções*:

Isso talvez seja pouco mais do que um trocadilho com a palavra *scientia*, que tinha um sentido mais amplo do que a ideia moderna de uma “ciência”, abrangendo tanto o “saber” quanto o “conhecimento”. Mas a ideia de uma unidade da ciência marcou o afastamento em relação aos estudos fragmentados, que Descartes havia realizado com

Beekman, e um movimento em direção aos primórdios de uma reflexão filosófica sobre a natureza do conhecimento científico (1999, p. 154).

Marion cita a referência feita por Descartes aos textos antigos, como vimos, em que ele classifica a ciência em três tipos, conferindo ao último todo tipo de conhecimento proveniente do *habitus*, as ciências liberais, como a política, a música, a retórica, a poética etc. (1997, p. 36-37). A inversão operada pelas *Regulae* retirará do conceito de ciência todos os conhecimentos que necessitam da mediação do corpo na obtenção desse conhecimento.

Ao afirmar que a razão se aplica a todos os objetos, e que estes não recebem deles mais distinções do que a luz do sol da variedade das coisas que ilumina (1989, p. 12), Descartes concede à *res cogitans* uma capacidade aparentemente ilimitada de conhecer a realidade do mundo. Ele radicaliza sua posição dizendo que “não há necessidade de impor aos espíritos quaisquer limites” (p. 12). Mas que limites poderiam ser esses? Muito provavelmente os limites impostos pelo mundo material, pela *res extensa*, à qual Platão acusava aprisionar a alma e dificultá-la no conhecimento da verdade.

A ligação com o corpo material aparece na sentença seguinte, “nem o conhecimento de uma só verdade, como se fora a prática de uma única arte, nos desvia da descoberta de outra, pelo contrário, ajuda-nos” (1989, p. 12). Ao afirmar que o conhecimento de uma verdade em um determinado ramo do conhecimento, como a física, por exemplo, nos ajuda a progredir em todos os ramos da ciência, ao contrário da arte, que depende de um *habitus* para aperfeiçoar-se necessitando assim de um corpo, Descartes descarta definitivamente o papel da *res extensa* e, por conseguinte, do *habitus* no conhecimento intelectual.

Outro desfecho que ocorre paralelamente à negação do *habitus* na construção do conhecimento intelectual é a promoção feita pelo filósofo da teoria acerca da unidade da ciência. Nesta, todos os saberes certos e seguros estão ligados pela razão, qualidade inerente ao ser humano. Afinal, “não é sem motivo que pomos esta regra antes de todas as outras” (p. 12).

No final da primeira regra, o filósofo faz uma afirmação surpreendente, que certamente não só inquietou os partidários das filosofias antigas e medievais, como também muitos outros filósofos modernos posteriores a eles. Cito

Portanto, se alguém quiser investigar a sério a verdade das coisas, não deve escolher uma ciência particular: estão todas unidas entre si e dependentes uma das outras; mas pense 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* (1989, p. 13, grifo meu).

## 2.2. O HABITUS E A PARTE ANIMAL DA ALMA

De maneira direta, e com uma postura imperativa, Descartes afirma que a luz da razão, pertencente à alma, é capaz de controlar as vontades. Segundo Platão no Fédon, um dos maiores problemas do espírito é justamente padecer das paixões do corpo, que com sua vontade atrapalha o processo da razão (cf. PLATÃO, 1995). Aristóteles, no *De anima*, concebe a alma como um princípio de organização do corpo, e a classifica em três tipos.

A primeira, *vegetativa*, está ligada à função nutricional de todos os seres vivos. Entre elas estão a respiração, o crescimento, a reprodução etc. O segundo tipo de alma, *animal*, diz respeito às funções motoras e sensitivas, englobando assim o reino animal como o do vegetal. Como peculiaridades da alma animal, temos o movimento, a circulação sanguínea, o calor etc. Por fim, o último tipo de alma, a *intelectiva*, é singular ao homem. Ela contém o *logos* (razão, discurso e pensamento). São Tomás de Aquino, ao reinterpretar Aristóteles, também concede aos anjos a faculdade intelectual da alma e mais nenhuma outra (REALE, 1990b).

A observação de que o intelecto não compartilha da parte animal da alma, apesar de aparentemente gratuita, é necessária para Descartes. Já concebendo uma diferença entre o corpo e o intelecto, e guiando o leitor em uma tentativa gradual de estabelecer esta distinção, Descartes provavelmente tentou prevenir-se de possíveis ataques ao seu discurso.

Um filósofo platônico diria que, por princípio, a radicalidade proposta pelo filósofo ao atribuir tal autonomia e poder à razão esbarra na questão das paixões, vontades do corpo, que impedem o pleno exercício da razão. Um aristotélico, em especial um tomista, alegaria que a alma intelectual faz parte do desenvolvimento do homem como animal e ser vivo, englobando as almas vegetativas e animais. O conceito de *hexis* emocional, recorrente no segundo e no sexto livro da *Ética a Nicômacos*, sinaliza uma fronteira entre as disposições corpóreas, emocionais e as intelectivas.

Segundo a ótica do cristianismo católico, concebe-se o corpo humano como uma substância repleta de paixões, muitas delas pecaminosas, e que por sua degenerescência impossibilita a alma de ser perfeita e resistir às tentações. A força do corpo nos faz pecadores pelas paixões e distancia nossa alma de Deus.

Levando em consideração essas primeiras objeções iniciais à sua ruptura radical entre alma e corpo, e concedendo somente a primeira autonomia e capacidade de chegar à verdade, Descartes faz uma breve advertência ao leitor sobre essa questão. Ele simplesmente mostra que não ignora tal discussão e que em seus raciocínios posteriores mostrará como o exercício da razão poderá controlar a vontade humana.

*A priori* uma questão se coloca: se há uma radical separação entre *res cogitans* e *res extensa*, entre alma e corpo, como poderia a substância pensante controlar as vontades e o corpo material?

Para Aristóteles, como vimos no capítulo anterior, a solução encontrada era muito simples. Por meio do aprimoramento da *hexis virtuosa*, e com o desenvolvimento paralelo de uma *hexis emotiva*, o homem poderia ser condicionado a controlar as paixões do corpo. Seria uma simples questão de treinamento e exercício. Alguns padres tomistas até dariam testemunho da possibilidade de controlar mesmo as paixões mais vitais e instintivas pelo condicionamento do corpo. Porém, nosso filósofo francês discorda totalmente da perspectiva de um corpo condicionando a alma.

Como aceitar que as paixões influenciem o *ser pensante* sem cair no irracionalismo ou em uma dependência do corpo? Estamos diante de uma questão muito complicada. Segundo o raciocínio lógico, Descartes não teria outra opção: teve de conceber as paixões dissociadas do corpo. Vinte e um anos após escrever as *Regulae*, 12 anos após publicar o *Discurso do método*, o filósofo dedicará um livro sobre esta questão intitulado *As paixões da alma*, datado de 1649. Esta obra possui um caráter tão revolucionário quanto as *Regulae* e o *Discurso*, atacando diretamente o coração dos sistemas filosóficos de seu tempo.

De maneira mais direta do que nas *Regulae*, Descartes inicia seu texto com um ataque direto e explícito à tradição filosófica de seu tempo. Ele inicia seu primeiro artigo com os seguintes dizeres: “Não há nada que mostre melhor o quanto são defeituosas as ciências dos Antigos do que o que eles escreveram sobre as paixões” (2005, p. 27).

Diante de sua perspectiva dualista, tal afirmação não é exagerada. Em seu segundo artigo, o filósofo teve de conduzir o leitor a reexaminar as paixões



estabelecendo uma distinção crucial, porém precisa, entre suas funções e as do corpo (p. 28). Busca, ao mesmo tempo, diferenciar e explicitar a relação entre eles.

Nesse sentido lógico, o filósofo terá de conceber funções distintas para o corpo e a alma, o que o conduz a dissociá-los definitivamente. É o que ocorrerá no artigo 4, no qual ao conceber a importância das paixões para o pensamento, destitui as funções do corpo nesse processo. Analisemos este trecho na íntegra,

Assim como não concebemos que o corpo pense de maneira alguma, temos de crer que todos os tipos de pensamentos que existem em nós pertencem à alma; e como não duvidamos que haja corpos inanimados que podem mover-se de tantas diversas maneiras quanto os nossos, ou mais, e que têm tanto ou mais calor (o que a experiência mostra na chama, que sozinha tem muito mais calor e movimento que qualquer um de nossos membros), devemos crer que todo o calor e todo o movimento que existem em nós, na medida em que não dependem do pensamento, pertencem apenas ao corpo (2005, p. 29).

Com o intuito de dissociar radicalmente ambos, Descartes atribui ao corpo somente as funções de movimento autônomo, ou seja, tudo o que ele pode fazer sem precisar pensar. Para tanto, compara o corpo de um vivo com o de um morto, atribuindo assim ao corpo a geração de calor, o funcionamento dos órgãos internos (coração, pulmão, estômago, por exemplo), os sentidos etc. (p. 29-40).

Como o próprio Descartes observa, pode existir alma (*res cogitans*) na ausência do corpo, como na morte, em que o espírito existe sem o corpo, porém um corpo não pode existir sem uma alma (p. 30). Como o filósofo nos explica, há uma interação entre essas duas substâncias. No artigo 30, o filósofo diz que a alma do homem está totalmente distribuída pelas partes do corpo de maneira conjunta, e que esta é igualmente distribuída por todas as suas partes.

Como explicar este misterioso vínculo? Nos artigos 32 e 33 da primeira parte das *Paixões da alma*, Descartes atribui a uma glândula no cérebro, “muito pequena, situada no meio de sua substância e suspensa acima do conducto pelo qual os espíritos de suas cavidades anteriores têm comunicação” (p. 50). A famosa *glândula pineal*, apontada pelo filósofo, terá a propriedade de mediar a relação entre o corpo, *res extensa*, e a alma, *res cogitans*, explicando assim sua associação. A necessidade de conceber esta minúscula glândula tem origem no simples fato de que é preciso explicar como as impressões sentidas pelo corpo (visão, audição, tato, paladar e olfato) podem

ser conhecidas pela mente (p. 50-51). Se não há contato entre essas duas *substâncias*, como elas poderiam estar relacionadas? Cabe à *glândula pineal* tal façanha.

Ao estabelecer de maneira clara a distinção entre as vontades do corpo e as vontades da alma, definindo suas especificidades e funções, o filósofo passa a considerar a alma, como substância pensante, a real produtora das paixões nos homens. O corpo imperfeito, pecaminoso e tentador perde seu papel central na corrupção do indivíduo, negando a tradição platônica e cristã, situando a razão como fonte das manifestações afetivas. É a alma, que tem como atributo a plena consciência, a fonte de sentimentos como amor, ódio, desejo, ciúmes, coragem, covardia, paciência ou intolerância. O corpo somente dá vazão aos desejos da alma, não podendo ser responsabilizado pelas atitudes boas ou ruins. É a consciência do indivíduo que determina o fluxo de seus sentimentos.

Ao explicar a mecânica das paixões humanas, o filósofo apresenta um ponto de tangência, mesmo que mínimo, com Aristóteles. Para o filósofo grego, as paixões são orgânicas, sendo uma parte constituinte do desenvolvimento do corpo. Cabe ao intelecto somente discipliná-lo, criando assim um *habitus* emotivo e corporal (por meio da ética). Como vimos no capítulo anterior, o treinamento na adequação das paixões transformará permanentemente o caráter de um indivíduo, transformando o homem em um indivíduo virtuoso ou em um mau caráter (entregue aos vícios).

Para Descartes treinar ou não o corpo para agir virtuosamente não faz muito sentido. As paixões são parte constituinte da alma, logo é ela quem deve controlar. Quanto mais consciente e trabalhada for a razão, melhor será o caráter do indivíduo. As teses cartesianas parecem identificar-se com uma máxima da moral estoica, em que a origem do mal seria simplesmente a ignorância.

Para explicar o motivo de algumas pessoas terem maior controle das paixões do que outras, Descartes simultaneamente endossa a explicação segundo o conceito aristotélico de um *habitus* emotivo e nega a tese aristotélica de que um caráter, após fixado pelo *habitus*, não pode ser mais modificado.

No artigo 44, que pertence à primeira parte das *Paixões da alma*, Descartes observa que a interação entre duas substâncias muito distintas, pensamento e corpo, só pode ocorrer com precisão por meio de um *habitus*. Estipular que a *glândula pineal* possa sozinha explicar as relações entre *res cogitans* e *res extensa* seria muito complicado. Além disso, nós, homens, agimos naturalmente sem notar muitas

diferenças entre as “ordens” da mente e a “passividade” do corpo em nossas ações, sem percebermos o uso de uma glândula.

Segundo John Cottingham, Descartes, no *Tratado sobre o homem*, afirma que “a alma racional, sediada na glândula como um ‘zelador de repuxo’ [...] é capaz de direcionar o fluxo dos espíritos para um membro ou para o outro” (1995, p. 74). Em uma primeira formulação de seu funcionamento, o filósofo acreditava que a alma ficava armazenada na glândula e, quando precisava falar ou mover algum membro, deslizava pelo sistema nervoso até a parte que desejava operar. Como esta explicação traz problemas de ordem prática e teórica, o filósofo reformula sua explicação aceitando a contribuição aristotélica:

Porque o hábito [*habitus*] que adquirimos ao aprender a falar, fez que juntássemos a ação da alma, que por intermédio da glândula pode mover a língua e os lábios, com o significado das palavras que decorrem desses movimentos (2005, p. 59).

Nesta importante passagem, ele mostra como as vontades da alma podem manifestar uma reação imediata com o corpo por meio de uma unidade com o *habitus*. Unidade esta que não vemos nas *Regulae*. Diferentemente das ciências, as emoções, oriundas da alma, encontram no corpo os mecanismos que possibilitam sua completa manifestação. A vontade que deseja ver algum objeto, ou deseja que nossa boca experimente algo, é possível caso o “hábito tenha unido diversamente cada movimento da glândula a cada pensamento” (p. 58).

Para Descartes, o conceito de *habitus* resolve a questão de como a alma consegue controlar com certa facilidade o corpo, dando assim vazão a suas vontades. Se podemos cantar ou pedir ajuda para resolver algum problema, isso se deve ao fato de podermos contar com o uso da boca e da língua para comunicarmos a outros espíritos nossas emoções ou necessidades.

Apesar dessa tangência com Aristóteles, a filosofia cartesiana tem grandes diferenças em determinadas questões morais. Sendo que o *habitus* é gerado pelo corpo, e o corpo responde diretamente à alma, podemos então concluir que o pensamento pode mudar o *habitus* de uma pessoa. A mente não está presa às disposições limitadas de mudança oferecidas pelo corpo. Logo, não precisamos concluir, como o filósofo grego, que o caráter, formado pelo controle das paixões oferecidas pelo *habitus*, não tenha a possibilidade de ser alterado. No artigo 50, Descartes conclui que não existe uma alma tão fraca que não consiga controlar suas próprias paixões. A alma, situada na *res*

*cogitans*, pode contar com o auxílio da razão para mudar uma disposição passional. Embora o corpo já esteja habituado a satisfazer a paixão da gula, por exemplo, a alma pode separar os vínculos entre o espírito e o corpo na representação de certos objetos com relação à comida.

Tais representações podem “por hábito ser separados desses objetos e unidos a outros muito diferentes” (2005, p. 65), ou seja, por meio de uma determinação do espírito podemos criar um novo *habitus* e substituir os que não queremos. Essa nova perspectiva resolve um impasse colocado por Aristóteles sobre a questão da inalterabilidade do caráter humano. O pecador, segundo uma visão cristã, tem na filosofia cartesiana, igualmente mediada pelo *habitus*, a capacidade de arrepender-se e mudar sua postura em relação à vida. Nas palavras de Descartes,

Pois, já que com um pouco de habilidade podemos mudar os movimentos do cérebro dos animais desprovidos de razão, é evidente que o podemos ainda melhor nos homens; e que mesmo as pessoas que têm as almas mais fracas poderiam adquirir absoluto domínio sobre todas suas paixões, se empregassem bastante habilidade em treiná-las e dirigi-las (p. 66).

A habilidade de treinar e dirigir as paixões da alma aparece neste texto como símbolos de grandeza da razão. Assim como podemos adestrar um cachorro para controlar seus instintos e seu comportamento, o homem pode fazer o mesmo com outros homens. Mais do que isso, um homem de plena posse da razão pode *possuir* o controle sobre suas próprias paixões. A capacidade que a razão tem de treinar e dirigir o corpo do homem, ou seja, criar um *habitus*, revela a importância da razão na concepção que Descartes tem do ser humano.

Teria Descartes também mudado de ideia em relação à ciência e às *Regulae*? Não necessariamente. Uma coisa é tratar das emoções, usar o corpo ou fazer arte, outra é procurar o conhecimento verdadeiro. Conhecimento esse que só habita na *res cogitans*. O conhecimento intelectual, diferente da fala, trabalha com o puro pensamento. Mas será que os métodos para conhecer a verdade não necessitam de disposições corpóreas?

### **2.3. UM NEBULOSO RETORNO DO HABITUS NO METODO**

Nas *Regulae*, Descartes concebe toda a ciência segundo um único método, e concebe doze regras para ensinar operar com ela. A explicação de um método tão simples ficou muito complexa neste primeiro tratado. Já no *Discurso do método*, ele torna a elucidação do método menos complexa, evidenciando assim sua simplicidade.

Nas seis partes do *Discurso*, Descartes reduz suas regras metodológicas a quatro. A primeira é nunca aceitar que um conhecimento seja verdadeiro sem antes ter um conhecimento evidente de sua verdade. A segunda é dividir o objeto do conhecimento em várias partes para melhor analisar. Terceira, conduzir o conhecimento de forma ordenada, partindo dos problemas que são mais fáceis de resolver e, progressivamente, resolver os mais complexos. Por fim, fazer enumerações completas das partes de um problema para que, quando for analisar o todo, não esqueça de nenhuma parte.

Não é à toa que a simplicidade e a facilidade deste método fizeram o filósofo descartar inicialmente a necessidade de um complexo *habitus* científico como pensou Aristóteles. Também não precisou repensar os complexos mecanismos de tabela para classificar e ordenar o conhecimento, como fez Francis Bacon. Tais procedimentos, aplicados corretamente a qualquer objeto passível de conhecimento evidente, já seriam suficientes. Porém, apesar de ser simples, ele seria tão fácil de operar? Não haveria a necessidade da *posse* desse procedimento?

No *Discurso do método*, livro posterior às *Regulae*, há uma passagem na sexta parte em que encontramos uma referência de Descartes aos hábitos (*habitude*)<sup>7</sup> na facilidade de obtenção do conhecimento. Ele critica os aristotélicos, sugerindo que eles se habituem (*habitude*) a procurar inicialmente resolver os problemas pelas partes mais fáceis até chegar às difíceis, obtendo assim maior proveito do que quando seguem as instruções de Aristóteles. Após esta observação, Descartes escreve:

Porque, quanto a mim, eu me convenci de que, se tivessem me ensinado, na juventude, todas as verdades que procurei depois demonstrar, e se eu não tivesse dificuldade alguma em aprendê-las, talvez nunca teria adquirido o hábito (*habitude*) e a facilidade que penso possuir, para sempre descobrir outras novas, conforme me aplico em procurá-las (2000, p. 107).

Nesta passagem, o filósofo usa o termo *adquirir o hábito* para referir ao método científico. Ao contrário do texto das *Regulae*, que foi escrito em latim, o *Discurso do método* foi escrito em língua francesa. Reside nesta opção uma grande dificuldade em

<sup>7</sup> Segundo os dicionários de noções filosóficas o termo *habitus* não consegue ser traduzido corretamente para o francês. Nenhum dos termos de tradução satisfaz às exigências do conceito latino nesse idioma.

saber que termos Descartes estaria utilizando para referir ao *habitus*. Geralmente os franceses utilizam as palavras disposição ou costumes, *mœurs*, para referir ao termo latino. Quando empregam *mœurs*, eles podem estar referindo ao termo *habitus* ou simplesmente os costumes culturais.

O que nos faz interpretar tal texto com o sentido de *habitus* foi a escolha feita pelo filósofo na utilização do termo *habitude* em vez de *mœurs*<sup>8</sup>, como geralmente fazem os tradutores franceses. Se nossa interpretação estiver correta, Descartes estaria afirmando a existência de um *habitus* intelectual no processo de conhecimento científico. Uma disposição que foi arraigada e que facilita o processo pela busca da verdade.

Analisando o contexto, fica difícil saber se ele utilizou este termo para fazer um trocadilho com o conceito de *habitus* de forma irônica, ou se ele estaria confessando a existência desta aptidão na utilização do método. Se o trabalho com o método gera um *habitus*, por que ele não explicitou melhor essa condição no decorrer da exposição do método? Ele teria evitado no intuito de possivelmente confundir o leitor com a terminologia aristotélica? Em caso afirmativo, poderíamos supor que o uso do termo *habitus*, ao tratar da ciência, traria à mente do leitor de sua época uma perspectiva de pluralidade das ciências, diversidade metódica e participação do corpo no processo do conhecimento. Perspectivas estas que Descartes procurava a todo momento combater.

Ao pensarmos na utilização do método cartesiano, e em sua aplicação, não temos como rejeitar a ideia de que a utilização constante da técnica geraria no homem determinada disposição mental. Em determinado momento, não precisaríamos pensar tanto sobre como aplicar o método no estudo de fenômenos físicos, químicos ou matemáticos.

Se analisarmos as *Regulaes* com maior atenção, perceberemos que na *Regra VII* há uma instrução relativa à *enumeração suficiente e metódica* que, segundo o filósofo, é necessária para analisar corretamente uma por uma todas as coisas referentes ao objeto pesquisado. A repetição contínua de ordenamento e enumeração dos objetos, segundo o método, geraria, em teoria, uma prática tal que se incorporaria o método como um *habitus*. E essa questão não passou totalmente despercebida pelo autor.

---

<sup>8</sup> No mesmo capítulo, ao criticar os aristotélicos de seu tempo, Descartes faz uso do emprego da palavra *mœurs* para se referir aos hábitos ensinados na escola (2000, p. 98).

Acrescentei também que a enumeração deve ser metódica, não só porque não há remédio mais eficaz contra os defeitos já enumerados do que aprofundar tudo com ordem, mas também porque acontece freqüentemente que, se fosse preciso percorrer separadamente cada uma das coisas em particular que se relacionam com o objeto proposto, nenhuma vida humana bastaria para tal, quer por causa do número excessivo, quer em virtude das repetições demasiado freqüentes que se apresentariam dos mesmos objetos (DESCARTES, 1989, p. 42).

Em relação ao *habitus* que aparece nas *Meditações*, provavelmente ele queria dizer que não é preciso treino para conseguir chegar ao conhecimento usando o método. Que a razão, operada corretamente, nunca falha. Além disso, o uso constante do método geraria um *habitus* intelectual que não contém em si o uso do corpo, nem concebe uma pluralidade de métodos para a ciência. Essa hipótese também explicaria as repetições que os processos de indução e enumeração gerariam no pesquisador. Sob essa perspectiva, o *habitus* seria um conceito bem diferente do que foi proposto por Aristóteles.

Uma característica importante que encontramos nos textos cartesianos, desde as *Regulaes* até *As paixões da alma*, é o fato de que para o filósofo é inconcebível qualquer operação do espírito que não seja plenamente consciente. Não há, em nenhum momento, espaço para operação na *res cogitans* que não tenha consciência do processo. Em linguagem contemporânea, diríamos que a concepção de mente desenvolvida por Descartes não concebe operações *inconscientes* — perspectiva essa que continuará até mesmo em filósofos modernos que subordinam a razão aos afetos, como em Hume, como veremos.

Um dos maiores problemas do conceito de *habitus*, na visão de Descartes, é que esse processo mecânico tem como principal característica dispensar o indivíduo de refletir sobre tudo o que está fazendo. Um escultor experiente não precisa fazer cálculos a todo momento quando vai esculpir uma estátua, nem o soldado corajoso fica ponderando a cada instante sobre suas reais condições de perigo. Uma ciência operada por *habitus* seria, em sua visão, uma busca do conhecimento em que alguns processos na obtenção da verdade não são pensados. Descartes sempre adverte que fazer ciência requer-se o uso pleno da razão, que o pensamento é totalmente consciente e soberano, e que não podemos agir como um artista e criar conhecimento sem calcular conscientemente todos os passos na busca pela verdade.

Esta perspectiva cartesiana de ciência leva a problemas, como vimos, ligados ao automatismo gerado pelo uso e transmissão do novo método. O *habitus* intelectual, uma saída cogitável para a incorporação de um novo procedimento para obter e transmitir o conhecimento, também fica comprometido enquanto recurso após as críticas mencionadas ao *habitus* científico. Este foi um dos motivos que fez Jean Luc Marion considerar cinzenta a visão de homem do filósofo segundo sua ontologia. A crítica radical ao *habitus* sem uma solução clara para o processo de transmissão e adaptação do novo método torna complicada nossa concepção de homem enquanto filósofo ou cientista. Uma conclusão tão cinzenta quanto o homem cartesiano.



### CAPÍTULO 3

## O HÁBITO DE HUME E A CRÍTICA DE KANT

A filosofia inglesa do século XVII começa a se opor ao pensamento francês e em especial à filosofia cartesiana e à de seus seguidores. Alguns filósofos ingleses herdaram de Descartes a necessidade de pensar um método geométrico para a investigação dos fenômenos naturais nos moldes da geometria. Porém, muito pouco se avançou teoricamente sobre o papel do *habitus* até o pensamento de Hume.

Hobbes, por exemplo, ao iniciar o primeiro livro do *Leviatã*, nega e endossa o filósofo francês. Ele critica toda forma de pensamento que não se conduz diretamente pelos sentidos, fazendo assim uma clara negação da possibilidade de existirem ideias inatas. Afirma com toda a clareza e objetividade que “todo o conhecimento provém dos sentidos” (1979, p. 9). Entretanto, ele endossa o uso do método geométrico como um recurso racional para o estudo da natureza. Diferentemente de Descartes, o uso do método geométrico será empregado na observação segundo uma perspectiva empirista.

Assim como seu mestre Bacon, ele tinha a perspectiva do domínio da natureza segundo o conhecimento. Uma das técnicas desenvolvidas para estudar a realidade foi a utilização da noção de “corpo isolado” — presente em toda a argumentação contida no *Leviatã*.

Ele monta modelos ideais do *homem natural*, do *homem em relacionamento com outro homem* e do *homem social* para descrever o funcionamento do Estado como entidade total. Como o intuito de Hobbes era estudar o Estado, ele o concebeu como um homem artificial, composto por vários indivíduos, sendo necessário que se estudasse a menor parte deste todo, que é o indivíduo — o “corpo isolado”. Estudando sua natureza sobre os mais diversos aspectos e sobre orientação do método geométrico, ele chegou a uma concepção da natureza do Estado.

Uma observação que deve ser feita acerca da descrição do homem natural hobbesiano é sua incrível capacidade racional. Esse homem é a própria descrição do mercantilista europeu do século XVII, como bem observaram MacPherson (1979) e Hirschman (2000). Sempre calculando racionalmente seus desejos, afetos, e deduzindo hipoteticamente todos os tipos possíveis de ameaça. Não há espaço, na concepção hobbesiana, para um papel mais ativo do *habitus* no conhecimento. Assim como Bacon, Hobbes repensou o *habitus* no conceito científico. Porém, ao falar dos *talentos adquiridos*, ele não confere um papel mais ativo do que uma mera fundamentação para

o pensamento racional. “Quanto ao *talento adquirido* (ou seja, adquirido por método e instrução) o único que existe é a razão, que assenta no uso correto da linguagem, e da qual derivam as ciências” (HOBBS, 1979, p. 45). O uso dos hábitos, segundo o autor, diferencia o pensamento do homem normal, lógico e argumentativo, do louco com sua fraqueza de pensamento, ilógico, levado por paixões fortes e veementes.

O *habitus*, apesar de ser adquirido via instrução e prática do método, não está diretamente ligado ao processo de causalidade. O nexos de consequência, para ele, é o que valida os enunciados científicos. Sua confiança na obtenção de conhecimento pelos sentidos possui uma importância maior do que para Descartes, mas compartilha com este o uso do método geométrico e define a ciência de maneira geral e não particular. Essa posição fica nítida no capítulo sobre os “diferentes objetos do conhecimento”, que compõem a natureza do homem segundo o *Leviatã*.

Há duas espécies de conhecimento: um dos quais é o *conhecimento dos fatos* e o outro o *conhecimento das consequências de uma afirmação para a outra*. O primeiro está limitado aos sentidos e à memória, e é um *conhecimento absoluto*, como quando vejo um fato ter lugar, ou recorde que ele teve lugar; é este o conhecimento necessário para uma testemunha. Ao segundo chama-se *ciência*, e é *condicional*, como quando sabemos que se *a figura apresentada for um círculo, nesse caso qualquer linha reta que passe por seu centro dividi-la-á em duas partes iguais*. Este é o conhecimento necessário para um filósofo, isto é, para aquele que pretende raciocinar (HOBBS, 1979, p. 51).

A filosofia de John Locke, no tocante ao *habitus*, é ainda menos abrangente do que a de Hobbes. Em nenhum momento, o *Ensaio sobre o entendimento humano* introduzirá o papel da prática reiterada do método no processo de conhecimento. Sua única menção sobre esta questão diz respeito ao conhecimento moral, “penso não haver mais dúvida de que não há princípios práticos com os quais todos os homens concordam e, portanto, nenhum é inato” (LOCKE, 2005, p. 49). As virtudes e o caráter surgem simplesmente de nossa relação com o mundo. Ele não critica nem defende o hábito neste processo, estando muito mais preocupado com a causalidade científica.

Locke fundamentará a certeza do conhecimento científico em um método empírico que toma como pressuposto teórico os nexos de causalidade entre entidades empíricas, naturais e visíveis. Para ele é possível constatar a causalidade quando se observa corretamente a natureza.

Pela observação que nossos sentidos tiram da constante vicissitude das coisas, não podemos deixar de observar que vários particulares, não só qualidades como substâncias, começam a existir, e recebem sua existência, da devida aplicação e operação de algum outro ser. Desta observação apreendemos nossas ideias de *causa* e *efeito*. A que produz qualquer *idéia* simples ou complexa designamos pelo nome geral *causa*, e a que é produzida, *efeito*. Assim descobrindo que essa substância que denominamos cera, fluido, que é uma *idéia* simples, que não existia antes, é constantemente produzida pela aplicação de certo grau de calor, denominamos a *idéia* simples de calor, em relação ao fluido na cera, a causa disso, e fluido, o efeito (LOCKE, 2005, p. 131).

Segundo Locke, a *causa* pode produzir uma ideia simples ou complexa simplesmente relacionando duas ideias. Como o próprio filósofo explicou, a “*Idéia* é o objeto do pensamento” (LOCKE, 2005, p. 159), ou seja, são entidades que habitam o pensamento, mas que não têm origem inata e sim na experiência sensível — no objeto da sensação.

A concepção lockiana de causa e efeito é de fundamental importância para entendermos a crítica humeana. Quando Locke postula que “todas as idéias derivam da sensação ou reflexão” (2005, p. 159), ele insere todos os objetos do pensamento na percepção empírica do mundo, isto é, ele confere existência às ideias abstratas, ou como ele as denomina, “operações internas”. A lógica, a matemática e outras operações que Descartes concebeu como tipicamente “racionais” e “inatas”, fruto de um pensamento puro feito pelo homem, passarão a ter existência e apreensão perceptiva. Diz Locke:

De onde apreende todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo, numa palavra: da experiência. Todo nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento. Empregada tanto nos objetos sensíveis externos como nas operações internas de nossas mentes, que são por nós mesmos percebidas e refletidas, nossa observação supre nossos entendimentos com todos os materiais do pensamento. Dessas duas fontes de conhecimento jorram todas as nossas ideias, ou as que possivelmente teremos (2005, p. 57).

Ao inserir no empírico as “operações internas”, temos então um tipo de conhecimento que é verdadeiro. Os números, por exemplo, constam em nosso campo perceptivo na apreensão que fazemos de uma unidade (LOCKE, 2005, p. 193). Apesar das operações numéricas serem feitas na mente, seu material, números e fórmulas estão contidos no sensível. Afinal, nada é originado fora da experiência.

Seguindo o raciocínio de Locke, não é possível analisar a questão da “causa” e do “efeito” sem concluirmos que elas existem no mundo sensível e que contribuem, com suas qualidades, para a constituição de um conhecimento verdadeiro sobre o mundo. As leis científicas que são descobertas neste período, em especial no campo da física, recebem a alcunha de “leis naturais”, ou seja, leis do funcionamento do mundo natural que são verdadeiras por serem constatadas pelos sentidos do cientista que contempla seu objeto de estudo.

Deste modo, mediante o que nossos sentidos são hábeis para descobrir nas operações dos corpos entre si, apreenderam a noção de causa e efeito, a saber, que a causa é isto que faz com que outra coisa, seja idéia simples, substância, ou modo, comece a ser, e efeito o que tem seu começo a partir de alguma coisa. A mente não depara com muita dificuldade para distinguir a variada origem das coisas em suas categorias (LOCKE, 2005, p. 131).

A “naturalização” das teorias científicas e, em especial, das ideias de “causa e efeito” são, ao mesmo tempo, uma negação e uma afirmação da filosofia de Descartes. Locke nega a concepção intelectualista da origem lógica e matemática situada no inato, mas, ao mesmo tempo, inscreve-se no projeto cartesiano de ciência. O modelo de racionalidade cartesiano será a base para o conhecimento verdadeiro e seguro, o que explicaria uma ausência de reflexão sobre o papel do *habitus* nessa discussão. Carlos Alberto Moura, ao analisar a crítica humeana da razão, contribui para pensarmos essa questão:

E era esse gesto, precisamente, que o “empirismo” tradicional estava muito longe sequer de esboçar. Afinal, se no *Ensaio* Locke recusava as “idéias inatas”, esse elogio da experiência convivia pacificamente ali com uma adesão maciça ao modelo de racionalidade desenhado por Descartes. O território do “conhecimento” permanecia marcado pelos traços do *a priori* e do demonstrativo. Definido canonicamente como “percepção mediata ou imediata do acordo ou do desacordo entre duas idéias”, conhecer equivalia sempre a apreender relações necessárias (MOURA, 2001, p. 117).

Esta observação remete ao papel do projeto cartesiano de ciência no processo de pensamento empirista naquele período. O “conhecimento certo e universal” se dá na apreensão das relações necessárias que estariam visivelmente incluídas na própria natureza das ideias, e por serem sentidas pela sensação, não podem ser pensadas de maneira separada, como escreve Locke. Procedimentos estes puramente demonstrativos

e, em muitos casos, *a priori*. Essa concepção de funcionamento do conhecimento, baseada em percepções e ideias, sem dúvida contribuiu para o esquecimento do papel do *habitus* e sua função na incorporação do método.

A racionalidade matemática, influência de Descartes, justifica a falta de interesse do filósofo pela incorporação do procedimento metodológico em favor da matematização da ciência e sua preocupação tão centrada na teoria da causalidade. Para Moura,

[...] a promoção lockeana da experiência a novo ídolo da tribo não alterava em nada o papel da matemática como paradigma da razão *em geral*, e era sobretudo isso que se exprimia por meio da oposição abrupta que Locke instituiu entre “conhecimento” e “probabilidade”. O que se preservava por essa oposição era a equivalência cartesiana entre *conhecimento* e *certeza* (2001, p. 117).

A observação do autor corrobora minha hipótese exposta no decorrer desta dissertação sobre a interrelação entre os vários discursos filosóficos em determinado período. Seria possível conceber uma filosofia puramente lockiana sem relacioná-la com Descartes? Ou ainda, é possível pensar o papel do hábito na filosofia de Hume sem levar em consideração a contraposição de suas ideias com a filosofia de seu período? Certamente não. Os textos desses filósofos, de maneira isolada, não se encerram em si mesmos. Em resposta aos estruturalistas manualescos, preocupados em enquadrar os autores em “racionalistas” e “empiristas”, me utilizo das observações de Moura, “O ‘empirista’ era apenas um ‘racionalista’ infeliz: alguém que vivia a crise da razão moderna sob o modo niilista, precisamente porque partilhava do mesmo ideal surrado pela *mathesis universalis*” (MOURA, 2001, p. 118).

Quando constatamos a adoção do método cartesiano por racionalistas e empiristas, indiretamente constatamos que o papel do *habitus scientiarum* não teve a devida importância no discurso filosófico desses autores. Os processos científicos parecem, em uma primeira impressão, totalmente racionalizados segundo uma matriz metodológica matemática, demonstrativa e totalmente consciente em todos os processos de sua elaboração — uma *negação* da existência do *habitus* nesse processo. Mesmo no caso de Hobbes, que instaura o *habitus* no processo de aquisição de uma linguagem e não na própria ciência.

### 3.1. A SUBVERSÃO DE HUME

A crítica de Hume ao projeto racionalista questionará o alicerce do modelo cartesiano de conhecimento. Apesar de sua filiação ao pensamento de Locke e à causa empirista, o autor propõe repensar o conceito de causalidade e, assim, apesar das muitas concordâncias, dará um novo significado e uma nova leitura à concepção empirista tradicional.

Nosso percurso sobre a teoria do hábito em Hume inicia-se a partir da *Investigação acerca do entendimento humano*, publicado em 1748. Este novo olhar sobre o papel do hábito no conhecimento tem sua origem na discussão do papel da *causalidade* e sua validade no entendimento humano como portadora legítima da certeza e da verdade acerca do conhecimento.

A primeira aparição importante do conceito, de maneira mais elaborada e estruturada, surge nove anos antes da publicação das *Investigações*, em 1739, com o *Tratado da natureza humana*. Sendo assim, por que não começamos por ele? A resposta se baseia nos estudiosos do pensamento de Hume acerca do assunto. João Paulo Gomes Monteiro, por exemplo, ao introduzir um panorama sobre as publicações de Hume, nos esclarece:

O primeiro tem a preferência dos especialistas, por ser o mais extenso e completo de todos os livros, mas o próprio autor o repudiou, alegando considerá-lo demasiado juvenil e sempre recomendou a leitura do último. Por esta razão e pela extrema clareza expositiva, a *Investigação* deve ser preferida para uma primeira tomada de contato com o essencial da doutrina de Hume (MONTEIRO, 2000, p. 8).

Não foram somente as observações dos comentadores que nos levaram a essa escolha. A importância de Hume para este trabalho também está na interpretação que Kant fará da *Investigação acerca do entendimento humano*. Este livro, segundo o filósofo alemão, o despertará de seu “sono dogmático” (KANT, 1992) e o motivará a escrever a *Crítica da razão pura* em 1787. Porém, não iremos ignorar o *Tratado* em nossa análise do pensamento humeano sobre o assunto.

Como muitos comentadores observam (LEROY, 1953; MONTEIRO, 2003; RUBANO, 2000), as *Investigações* de Hume até a seção VII pouco difere do *Ensaio* de Locke. Porém, é na discussão sobre a ideia de “conexão necessária” que Hume mostrará toda a singularidade de seu pensamento. Ao buscar o fundamento das ideias na

*impressão*, o autor busca entender em que momento a “causa” e o “efeito” são perceptíveis enquanto fenômenos. Ele escreve:

Quando olhamos em torno de nós na direção dos objetos externos e consideramos a ação das causas, não somos jamais capazes, a partir de um único caso, de descobrir algum poder ou conexão necessária, alguma qualidade que ligasse o efeito à causa e tornasse um a consequência infalível do outro. Apenas constatamos que um, realmente, segue o outro. O impulso de uma bola de bilhar é acompanhado pelo movimento da segunda. Eis tudo que se manifesta aos sentidos externos. O espírito não sente nenhuma sensação ou impressão interna em virtude dessa sucessão de objetos; por conseguinte, não há, num só caso isolado e particular de causa e efeito, nada que possa sugerir a ideia de poder ou de conexão necessária (HUME, 2000, p. 76).

O caso da “bola de bilhar” é muito elucidativo na busca pela percepção sensível da conexão entre o taco e o movimento das bolas sobre a mesa. Temos aqui um desafio à posição de Locke sobre a existência real da ideia de causalidade na percepção sensível dos fenômenos. Quando constatamos que o “impulso da bola de bilhar é acompanhado pelo movimento da segunda” nós só descrevemos o que nossos sentidos constataam. Em nossa impressão dos objetos, não vemos uma força interna responsável pelo fenômeno de causa e efeito.

Hume poderia aqui desenvolver o artifício de Descartes e apelar para uma explicação puramente racional e intelectual da explicação causal pela *res cogitans*. Porém, ele decide continuar seu percurso pela empiria e critica a conexão necessária segundo uma perspectiva descritiva das ideias contidas nos fenômenos constatados.

Na realidade, não há nenhuma porção da matéria que nos revele, através de suas qualidades sensíveis, um poder ou energia, ou que nos dê fundamento para imaginar que poderia produzir algo, ou que seria seguida por um outro objeto que poderíamos denominar seu efeito. A solidez, a extensão e o movimento são qualidades completas em si mesmas e não indicam outro evento que possa resultar delas. As cenas do universo variam continuamente; e um objeto acompanha outro em sucessão ininterrupta; porém, o poder ou a força que move toda a máquina está completamente oculto de nós e nunca se revela em nenhuma das qualidades sensíveis dos corpos. Sabemos que, de fato, o calor é um acompanhante constante da chama, mas não temos ensejo para conjecturar ou imaginar qual é a sua conexão (HUME, 2000, p. 76-77).

Moura ressalta que a posição de Hume jamais se filiaria à solução cartesiana para resolver esse problema teórico deixado por Locke. Afinal, o objetivo das *Investigações* não é contestar seu mestre intelectual e sim banir da filosofia sobre a ciência o conceito cartesiano de *mathesis universalis*.

Seria a “observação” e a “experiência” que estariam na origem da censura que Hume dirige à possibilidade de uma *demonstração* no domínio das “questões de fato”? Já era essa a sugestão de Husserl, quando ele apresentava o empreendimento humeano como a “vitória esmagadora do empirismo” sobre o “racionalismo de tipo matemático que predominava desde Descartes, e cuja essência consistia em misturar indistintamente a causalidade puramente lógico-matemática e a causalidade matemático-física”. E, à primeira vista, nada parece corroborar mais essa tese do que os capítulos do *Tratado* e da *Investigação* dedicados à análise das idéias de “poder” ou “conexão necessária”. Afinal, nesses textos Hume recorrerá sistematicamente ao “princípio do empirismo” para chegar ao desenlace que se conhece. Como a idéia de “poder” não encontra sua origem nem no domínio dos “sentidos externos”, nem é derivada de uma reflexão sobre as “operações de nosso espírito”, e uma vez afastado o conto de fadas de Malebranche, concluir-se-á então que não se pode discernir a “qualidade” que liga o efeito à causa e faz de um a “consequência infalível” do outro. Desde então, a “demonstração” deve ser banida do território dos fatos, e seria efetivamente a experiência que estaria na raiz da crítica à noção moderna de razão (MOURA, 2001, p. 118 e 119).

Inicialmente a crítica de Hume ao método cartesiano por meio de suas brechas teóricas possibilita um retorno teórico do conceito de *habitus* científico proposto por Aristóteles. Afinal, mencionamos no capítulo anterior que o primeiro capítulo das *Regras para a direção do espírito* inicia o projeto cartesiano de combate ao pensamento aristotélico sobre a ciência, fundamentada no *habitus*, para poder defender a unidade do conhecimento e a *mathesis universalis*.

Se os procedimentos demonstrativos matemáticos não são capazes de oferecer uma conexão real entre causa e efeito no mundo natural, então a *mathesis* não nos pode garantir o conhecimento correto e verdadeiro. Além disso, quando Hume questiona a ineficácia da concepção matemática que estrutura a ciência, ele também refuta a teoria da “unidade do conhecimento científico”, ideal este que, como vimos, norteava o pensamento de empiristas como Hobbes e Locke e sustentava a crítica cartesiana contra os diversos tipos de *habitus* científico.

Quando a física utiliza os processos demonstrativos baseados na matemática, ela esquece que tal método está orientado segundo uma atitude racional que não precisa ter



origem em objetos que existem concretamente. Hume salienta que essa submissão radical da física ao método demonstrativo, sem contemplar devidamente a empiria, torna inválidos não só esse conhecimento como toda e qualquer tentativa de submeter as ciências naturais a uma unidade científica baseada na matemática. Tal perspectiva reforça a ideia aristotélica e escolástica de que cada ciência deve ter seu método demonstrativo, abrindo assim uma possibilidade de repensar o *habitus*.

Porém, como sua concepção de ciência difere tanto de Aristóteles como de Descartes, ele vai repensar o papel do hábito de maneira singular. Ao contrário da tradição escolástica, Hume pensa em somente um hábito científico que tem como função dar um sentido de causa e efeito para os fenômenos.

Os homens, em geral, não encontram jamais qualquer obstáculo para explicar as mais comuns e usuais operações da natureza, tais como a queda dos corpos pesados, o crescimento das plantas, a procriação dos animais ou a nutrição dos corpos pelos alimentos; e eles admitem que, em todos estes fenômenos, percebem com exatidão a força ou a energia da causa, que a põe em conexão com seu efeito e sempre é infalível em sua operação. Adquirem, por longo hábito [*by long habit*], tal modo de pensar que, ao aparecer uma causa, esperam imediatamente e com segurança o seu acompanhamento usual e dificilmente concebem que seja possível que um outro evento possa resultar dela. Apenas quando descobrem fenômenos extraordinários, tais como o terremoto, a peste e outros prodígios deste gênero, encontram-se embaraçados para designar uma causa apropriada e para explicar de que modo produz o efeito. Os homens têm o hábito [*It is usual for men*], em tais dificuldades, de recorrer a algum princípio invisível e inteligente como causa imediata do evento que os surpreende e que, pensam eles, não pode ser explicado pelos poderes corriqueiros da natureza. Mas os filósofos, que levam suas pesquisas um pouco mais adiante, percebem imediatamente que, mesmo nos eventos mais familiares, a energia da causa é tão ininteligível como no mais invulgar, e que apenas apreendemos da experiência a freqüente *conjunção* dos objetos, sem que jamais sejamos capazes de compreender nada semelhante à *conexão* entre eles (HUME, 2000, p. 81).<sup>9</sup>

Para analisarmos melhor esta afirmação, precisamos esclarecer inicialmente o que Hume entende por hábito. Este termo aparece em inglês, *habit*, e não em latim, como na tradição anteriormente estudada. Podemos traduzir este termo fazendo referência aos costumes (em que também se utiliza o termo *usual*), roupa religiosa ou

<sup>9</sup> Os termos em inglês são retirados do texto original de Hume, *An enquiry concerning human understanding*, versão digital disponibilizada pelo Google Livros, que utilizo, assim como *A treatise of human nature*, para acompanhar a tradução em português.  
[http://books.google.com.br/books?id=XbCXULjpPJsC&printsec=frontcover&source=gbs\\_navlinks\\_s#v=onepage&q=&f=false](http://books.google.com.br/books?id=XbCXULjpPJsC&printsec=frontcover&source=gbs_navlinks_s#v=onepage&q=&f=false) (acessado em 10/08/09)

mesmo o vício (ausência de uma conduta virtuosa). Porém, é preferível entender *habit* no sentido de posse (*habere*), visto que ele usa uma derivação do termo latino que tem significado comum ao termo *habitus*.<sup>10</sup>

Quando Hume descreve o hábito de fazer conexões entre um efeito, como o calor, e sua causa, o fogo, ele entende esse fenômeno como produto de uma longa experiência perceptiva. O que o homem “adquire”, nas palavras do filósofo, é um modo de pensar as relações entre os fenômenos. O hábito é um meio para se chegar à posse de algo, neste sentido, por meio da repetição sucessiva de uma ocorrência.

No *Tratado da natureza humana*, Hume, quando aborda a questão da causalidade, atribui ao hábito um sentido de posse que não aparecerá tão explicitamente nas *Investigações*. Em suas palavras, “Um hábito nunca pode ser adquirido por apenas uma ocorrência, pode-se pensar que, neste caso, não se deve considerar a crença como efeito do costume” (HUME, 2001, p. 135). No *Tratado*, o filósofo confere inicialmente ao conceito de hábito um significado próximo do conceito aristotélico de *habitus*, salvo algumas importantes diferenças.

Hume não pensa o hábito como uma posse de práticas aprendidas no decorrer de uma formação científica específica. Ele mesmo diz que os homens, em geral, estabelecem as causas naturalmente pelo hábito. Não estamos tratando de um conceito que exige uma formação e um treinamento específico. Muito menos uma disposição corporal, em um nível voluntário, para que possamos pensar tal objeto de conexões. A concepção puramente relacional dada ao hábito condiz com a perspectiva que Hume tem da ciência e que é diferente de Aristóteles.

Na análise das *Investigações*, percebemos a naturalidade das conexões em sua ideia de homem. Este “não encontra jamais qualquer obstáculo para explicar as mais comuns e usuais operações da natureza” (HUME, 2000, p. 81). Ao observar os fenômenos naturais, o homem deduz que a semente plantada na terra, depois de certo tempo, desaparece e surge uma árvore no lugar. Ele fica tão crente desta relação que atribui uma conexão entre o plantar a semente na terra e a árvore que nasce.

Hume então introduz uma afirmação que explica, no seu ponto de vista, a geração da ideia de causalidade baseada no *hábito*. A repetição de certo evento que gera um outro tipo de evento cria, assim, um hábito de relacioná-los, uma confiança nessa “causalidade”. Essa crença na relação causal resulta em uma grande dificuldade em

---

<sup>10</sup> Explicações mais detalhadas sobre os critérios de significação e tradução do latim podem ser encontradas nas discussões feitas no Capítulo 1 referentes aos termos *hexis* e *exen*.

aceitar que algo diferente dessa conexão possa ocorrer. Esse *hábito* de criar uma lei causal não tem um fundamento sensível, como ensinava Locke, estipulando que os efeitos de causa e efeito são constatados empiricamente. Muito menos é gerado por um método de conhecimento racionalizado, do tipo cartesiano, que atribui à razão a descoberta de leis causais.

O texto sugere que é em situações especiais, como em terremotos ou pestes, que o homem sente-se embaraçado de explicar o ocorrido e tenta achar uma *causa* para fenômenos tão incomuns. Surge então um hábito mais racionalizado, a saber, o de recorrer a explicações por via de algum princípio invisível e inteligente como causa que explicaria esses eventos que não são explicados pelo simples *hábito* cotidiano. Nesse ponto, o filósofo afirma que tanto o conhecimento do senso comum quanto o conhecimento abstrato têm como origem o *hábito*.

A diferença entre o conhecimento comum e o conhecimento científico é a *crença*, ou seja, aquilo que se distingue da *ficção* criada por nosso espírito. Ambas, segundo o filósofo, tem origem na imaginação humana quando essa tenta conferir sentido ao “estoque primitivo de idéias fornecidas por nossos sentidos” (HUME, 2000, p. 64). A diferença entre ambos é esta: apesar de a crença ser um sentimento (*feeling*), ela “não depende da vontade e não pode ser manipulada a gosto” (2000, p. 65). Não depender da vontade e não ser manipulada pelo gosto são as duas definições para crença que nos interessa, pois é na “*maneira* como o espírito as concebe [idéias] e as sente” (2000, p. 66) que o cientista norteia a análise dos fenômenos e garante uma objetividade ao estudo empírico.

Quando o hábito de relacionar causa e efeito no mundo falha, surge outra explicação causal e, por consequência, outro hábito de explicar o fenômeno do mundo. Na visão de Hume, os metafísicos de seu tempo buscavam a origem desses conceitos como entidades existentes no mundo sensível, intelectivo ou divino (MOURA, 2001).

Hume posiciona o hábito como fenômeno psicológico, e retira da relação de “causa e efeito” da realidade ontológica, afirmando que a experiência nos fornece somente uma *conjunção* dos objetos e nunca uma conexão.

Daqui, pois, que muitos filósofos se julguem obrigados pela razão a recorrer, em todas as ocasiões, ao mesmo princípio que o vulgo nos invoca apenas nos casos aparentemente miraculosos e sobrenaturais. Reconhecem que o espírito e a inteligência são, não apenas a causa última e original de todas as coisas, mas também a única causa e a

causa imediata de todo evento que aparece na natureza (HUME, 2000, p. 81-82).

Uma observação muito interessante feita por Hume diz respeito à aceitação da “causalidade” como entidade existente em relação a um “Ser Divino”, posição esta que faz referência a Malebranche, mas que também pode ser pensada em um nível mais geral. Se afirmarmos que não vemos a causalidade enquanto entidade, e se não aceitarmos o *hábito* como uma capacidade cognitiva que faz a *conjunção* entre objetos, restaria para o cientista uma possível explicação teológica dos eventos no mundo.

Em vez de dizer que uma bola de bilhar move outra por uma força derivada do autor da natureza, dizem eles que a própria Divindade move a segunda bola por um ato da vontade, em consequência das leis gerais impostas a si mesmas no governo do universo (HUME, 2000, p. 82).

Na dissertação de mestrado de Monica Stival, o hábito humeano é tratado na relação com a experiência de maneira dinâmica. Ela mostra claramente que, na teoria de Hume, a experiência vivida pelo indivíduo fornece os casos passados que servem de material para que o hábito possa dar sentido a fenômenos presentes ou mesmo antecipar eventos futuros.

Por aí podemos logo entrever o motivo que faz do hábito o princípio fundamental da natureza humana, cuja função é permitir uma continuidade entre as percepções, sem perder em cada nova experiência o matiz acumulado a partir de todas as anteriores. Daí que as experiências passadas servem ao cálculo da probabilidade de um efeito futuro. [...] É um acúmulo qualitativo, tal qual vimos no processo de crença, que vivifica as experiências semelhantes sem remeter a todas as anteriores num suposto processo exaustivo de rememoração (STIVAL, 2007, p. 90).

Para Hume, tanto a *experiência* como o *hábito* são fatores constituintes não só de nossa percepção do mundo por meio do conhecimento, mas também de nossa individualidade — ou “eu” ou “pessoa”, como ele mesmo conceitua. Esses dois processos mentais, tais como descritos no *Tratado da natureza humana*, constituem-nos como pessoas ao mesmo tempo que nos singularizam por meio das experiências e conexões únicas que cada sujeito vivencia. Cito:

A experiência é um princípio que me instrui sobre as diversas conjunções de objetos no passado. O hábito é um outro princípio, que

me determina a esperar o mesmo para o futuro; e ambos, atuando conjuntamente sobre a imaginação, levam-me a formar certas idéias de uma maneira mais intensa e vívida que outras que não se fazem acompanhar das mesmas vantagens. Sem essa qualidade pela qual a mente aviva algumas idéias mais do que outras (qualidade que aparentemente é tão insignificante, e tão pouco fundada na razão), nunca poderíamos dar nosso assentimento a nenhum argumento, nem levar nosso olhar para além daqueles poucos objetos presentes a nossos sentidos. E mesmo a esses objetos nunca poderíamos atribuir nenhuma existência, senão a que depende de nossos sentidos; e teríamos de incluí-los integralmente dentro dessa sucessão de percepções que constitui nosso eu ou pessoa (2001, p. 297-298).

Sua afirmação sobre a constituição do “eu” é tão objetiva, simples e contundente que gerará discussões acaloradas entre defensores e opositores da filosofia de Hume (MENDONÇA, 2003). A grande polêmica gerada pelo papel e constituição do *hábito* nos processos cognitivos e de formação do “Eu” encontra-se na origem desse mecanismo no sujeito. O hábito não será visto por Hume como uma capacidade adquirida pela prática, como afirmava Aristóteles, nem como uma construção social, o que preconizaria a teoria de Bourdieu. Como observam Monica Stival (2007), José Claudio Matos (2007) e João Paulo Monteiro (2003), o hábito é uma característica instintiva do homem. Pertence à sua natureza. É, utilizando outro jargão que nos é familiar, “inato”. Não enquanto ideia, como na concepção de inato, mas como um mecanismo natural para obter conhecimento. Em suas palavras,

Conforma-se mais com a sabedoria ordinária da natureza assegurar-se de um ato tão necessário do espírito graças a um instinto ou tendência mecânica, que pode ser infalível em suas operações e pode revelar-se a partir do nascimento da vida e do pensamento e, demais, independe de todas as elaboradas deduções de entendimento. Do mesmo modo que a natureza nos ensinou a usar nossos membros sem esclarecer-nos acerca dos músculos e nervos que os movem, ela também implantou em nós um instinto que impulsiona o pensamento num processo correspondente ao estabelecido entre os objetos externos, embora mantendo-nos ignorantes destes poderes e forças dos quais dependem totalmente o curso regular e a sucessão de objetos (2000, p. 71).

É inquietante deparar com essa provável semelhança, em especial quando pensamos nas críticas de Hume às ideias inatas de Descartes. Um ponto de distinção entre as duas posturas pode ser encontrado no texto de Matos (2007), que explica o conflito no pensamento humeano entre a crítica das causas finais e as qualidades instintivas que são inatas ao sujeito.

Em linhas gerais, somos levados a rejeitar logo de saída, e com base na argumentação humeana acerca da ordem natural, uma explicação do hábito em termos de finalidade ou intenção, porque Hume está justamente interessado em romper com esse tipo de explicação, e manifestamente aponta para seus defeitos incontornáveis. Se os *Diálogos* mostrarem que a natureza não se ordena e nem se mantém por meio de qualquer plano ou desígnio, então o mesmo ocorre com cada uma de suas partes, incluindo a natureza humana (MATOS, 2007, p. 267).

Apesar de não citar Descartes, podemos incluí-lo nesta crítica quando levamos em consideração que a teoria do conhecimento cartesiana está totalmente inserida em uma teologia, já que tem Deus como fundamento. Sendo o hábito um instinto fundamental da natureza humana, como não pensar em uma causa final?

Em referência a esta pergunta, Monica Stival (2007) faz alusão direta a Husserl e simplesmente afirma que a “natureza implantou em nós este instinto” que analisa o curso dos objetos externos, embora ignoremos as forças que movem as sucessões regulares desses objetos. Logo, não poderíamos ter exatamente uma resposta, segundo ela. José Matos, por outro lado, utiliza os *Diálogos sobre a religião natural* para comprovar a tese de que Hume concebia o universo como tendo um movimento da matéria que produzia formas das mais variadas, ou seja, ao acaso, e que na combinação dessas formas haveria “a competição determinada pela melhor adaptação” (2007, p. 268) — aproximando assim o instinto humeano do evolucionismo de Darwin.

As questões acerca da natureza inata do hábito em Hume são interessantes do ponto de vista de um estudo minucioso sobre o autor. Porém, o andamento dessa discussão e uma possível resposta a essas questões em aberto gerariam uma especulação pouco proveitosa para o contexto deste trabalho. Minha única observação ao inatismo do hábito fundamenta-se em uma hipótese que toma como referência o ponto de vista do filósofo segundo um contexto sociohistórico. Dentro da perspectiva teórica de Hume, há um enorme problema em na atribuição de causas inconscientes para justificar a ação ou o conhecimento que não é percebido pelo consciente.

Se olharmos da perspectiva exclusivamente empírica, como justificar que aprendemos a técnica *habitual* de relacionar “causas e efeitos” nos fenômenos? Por que não processamos conscientemente essa conjunção? Pensar a possibilidade de um processo não consciente que nortearia a vida humana seria, naquela época, tão místico e metafísico quanto as teorias metafísicas que Hume combatia em seu tempo. Afinal,

assim como a causalidade, nós também não conseguimos constatar empiricamente o hábito enquanto entidade.

Pessoalmente acredito que a utilização do instinto inato também tenta solucionar um problema que o próprio Descartes nos colocou: como pensar o conhecimento feito de maneira não consciente? Se o hábito for instintivo, então não há problemas em pensar seu surgimento ou sua atuação não consciente. Ele nos é dado de maneira biológica, como todos os outros sentidos e, por isso, é uma operação que pode ser alheia ao pensamento e à experiência.

Ao tentar buscar outras referências teóricas para fundamentar minha hipótese, só encontrei, até o momento, o artigo da psicóloga e psicanalista Fernanda Costa Moura (2006), que fez uma metacrítica de Lacan à teoria do hábito em Hume sob a perspectiva do “inconsciente freudiano”. O problema da crítica de Lacan foi descontextualizar o período sociohistórico do filósofo, em que a ideia de inconsciente não existia como a entendemos depois de Freud. Um hábito gerado e movido por uma instância não racional da alma, sem consciência, seria considerado um dogmatismo exotérico e religioso. No século XX, com a consolidação da ideia de inconsciente, Bourdieu, por exemplo, não precisará questionar-se sobre certos aspectos teóricos do funcionamento do *habitus*.

### 3.2. RELAÇÕES DE IDÉIAS E QUESTÕES DE FATO

O ponto de discussão sobre o hábito que nos interessa em um diálogo com Kant diz respeito à explicação que Hume oferecerá aos dois tipos possíveis de conhecimento, as “relações de idéias e as [questões de]<sup>11</sup> fatos” (HUME, 2000, p. 47). Esta divisão, na sua perspectiva, abrange tanto os conhecimentos matemáticos como os naturais. O primeiro tipo de conhecimento, baseado nas *relações de ideias*, possuem todos os pré-requisitos para a obtenção de um conhecimento “seguro” e “verdadeiro” dado sua natureza (HUME, 2000, p. 48; MONTEIRO, 2003). Essas qualidades derivam de um “conhecimento sobre o qual se pode demonstrar sua verdade ou falsidade, analisando a correção do raciocínio e das relações lógicas” (ANDERY, 2000, p. 315). Em suas

---

<sup>11</sup> As obras utilizadas em português traduzem *Matters of fact* por “relações” de fato, o que torna este conceito pouco preciso para o nosso estudo. Traduziremos *matters* por “questões” no intuito de diferenciar melhor esses dois tipos de conhecimento e para alinharmos com a tradução do termo em Kant.

análises céticas sobre as operações do *entendimento*, Hume apresenta sua teoria sobre o conhecimento analítico, baseado nessas relações.

Ao primeiro pertencem as ciências da geometria, da álgebra e da aritmética e, numa palavra, toda afirmação que é intuitiva ou demonstrativamente certa. *Que o quadrado da hipotenusa é igual à soma do quadrado dos dois lados* é uma proposição que exprime uma relação entre estas figuras. *Que três vezes cinco é igual à metade de trinta* exprime uma relação entre estes números. As proposições desse gênero podem descobrir-se pela simples operação do pensamento e não dependem de algo existente em alguma parte do universo. Embora nunca tenha havido na natureza um círculo ou um triângulo, as verdades demonstradas por Euclides conservarão para sempre sua certeza e evidência (HUME, 2000, p. 47-48).

A certeza e a evidência da geometria, por exemplo, encontram-se na própria constatação da ideia abstrata. Dizer que um triângulo tem três lados é uma afirmação que relaciona “entes” existentes em si mesmo. Faz parte da ideia de triângulo ter três lados. Ao afirmar isso, eu não acrescento nada de novo ao conhecimento que temos dessa figura geométrica. Dizer que uma circunferência tem 360 graus é uma simples autoevidência. Pertencem aos raciocínios *a priori*, ou seja, independem da experiência para demonstrar sua validade.

O filósofo concentra-se então na segunda fonte de conhecimento, as *questões de fatos*. Essas questões de fato, pilares das ciências físicas, baseiam-se, como vimos, na relação de causalidade entre duas percepções que irão constituir o *fato* científico estudado. Porém, como ele mesmo observa, esse tipo de saber não possui relações de semelhança com o primeiro tipo.

Os fatos, que são os segundos objetos da razão humana, não são determinados da mesma maneira, nem nossa evidência de sua verdade, por maior que seja, é de natureza igual à precedente. O contrário de um fato qualquer é sempre possível, pois, além de jamais implicar uma contradição, o espírito o concebe com a mesma facilidade e distinção como se ele estivesse em completo acordo com a realidade. *Que o sol não nascerá amanhã* é tão inteligível e não implica mais contradição do que a afirmação *que ele nascerá*. Podemos em vão, todavia, tentar demonstrar sua falsidade. Se ela fosse demonstrativamente falsa, implicaria uma contradição e o espírito nunca poderia concebê-la distintamente (HUME, 2000, p. 48).

Os enunciados de caráter empírico, que expressam os fatos, não possuem negações contraditórias, ou seja, ao se afirmar a existência de um evento como “o sol



nascerá amanhã”, ou ao negar sua existência, “o sol não nascerá amanhã”, não temos afirmações contraditórias que possam excluir sua verdade. Este não é o caso da geometria, pois não se pode negar que um triângulo tenha três ângulos sem contradizer a própria ideia de triângulo. Todas as constatações desse tipo necessitam da experiência para que se possa conferir o critério de “verdade” ou “falsidade”.

O problema que Hume nos coloca é o seguinte:

O conhecimento oriundo das *relações de idéias* são necessariamente seguros por serem *a priori*, ou seja, a verdade está contida nas próprias idéias e não é necessário a experiência para afirmar ou negar um conhecimento. A matemática, por exemplo, busca a verdade em sua própria lógica abstrata que já contém em si as verdades. Entretanto, o conhecimento oriundo das *relações de idéias* não nos dizem nada de novo a respeito do mundo. Estes não avançam o leque de saberes promovido pela ciência (2000, p. 52).

O conhecimento empírico agrega conhecimento por não se basear na lógica e sim na experiência, podendo dizer coisas a respeito do mundo que não sabemos. Ele sintetiza ideias *a posteriori*. Mas é exatamente por ser *a posteriori* que o conhecimento científico necessitaria de uma relação de *causas* para se constituir. Vimos que a causalidade não existe enquanto lei e que as conexões são causais estabelecidas por hábito, não racional e instintivo, que opera por si mesmo. Logo, o conhecimento racional, necessário, que nos revela verdades sobre o mundo, não existe. Trabalhamos somente com *probabilidades* (HUME, 2000).

O ceticismo revela-se em toda a sua força. A ciência de seu tempo, baseada nos critérios racionais que visam verdades necessárias sobre o mundo, perde a possibilidade de existir enquanto tal. O conhecimento agora se baseia no hábito de associar efeitos passados com o presente. As leis científicas são, no fundo, uma mera *crença* de que a regularidade continuará a acontecer. Para Hume “a crença não consiste na natureza particular ou na ordem da idéia, mas na maneira como o espírito as concebe e as sente” (2000, p. 66). Quando dizemos que “o sol nascerá amanhã”, estamos no âmbito da fé que sentimos ao viver a regularidade, e não por uma certeza empírica e demonstrativa e sim uma crença de espécie hipotética.

O conhecimento que se dá pelo hábito se inscreve no campo das probabilidades (LEROY, 1953; MONTEIRO, 2003; MOURA, 2001; REALE, 1990b). “Certamente uma probabilidade que resulta de uma superioridade de possibilidades a favor de uma das partes” (HUME, 2000, p. 72). O critério de verdade racionalmente obtido passa a ter

um novo significado na teoria do conhecimento, estabelecendo relações de probabilidade frente às questões que o cientista natural coloca.

Por ironia filosófica, tanto Descartes como Hume compartilham a idéia de que o hábito invalida a ciência moderna daquele tempo. A diferença marcante se estabelece em uma nova concepção de ciência, proposta pelo filósofo inglês, que atribui ao conhecimento científico hipóteses e probabilidades que não são necessárias como quer a tradição cartesiana.

É preciso deixar claro que Hume, esse engenhoso cético, não invalida a ciência, ao contrário do que escreveu Kant e outros filósofos. Essas críticas estavam presas aos pressupostos das certezas e verdades universais. A perspectiva científica de Hume simplesmente nos oferece uma outra maneira de conhecer o mundo de forma hipotética e probabilística.

### 3.3. A CRÍTICA KANTIANA

O racionalismo empirista do final do século XVII e início do século XVIII caracterizou-se pelas ideias de “antidogmatismo” e “progresso humano” (RUBANO *et al.*, 2000, p. 333). A divulgação dos textos de Hume, contendo suas críticas à ciência e à metafísica, geram um desconforto generalizado. O ceticismo dele é visto por muitos como uma ferida nas crenças da razão e da ciência em obter o progresso humano.

As críticas contra a teoria da “causalidade” começam gradativamente a surtir efeito nos centros acadêmicos. A hegemonia dos metafísicos começou a ser ameaçada pelos questionamentos feitos pelos partidários da corrente empirista — em especial filiados a Berkeley e Hume. Somado às teorias de Rousseau, que atribuía à ciência a causa dos males da vida em sociedade, o ceticismo e o pessimismo ameaçavam as esperanças de um projeto “iluminista” de uma vida pessoal e social feliz governada pela razão e pela ciência.

Paralelo ao efeito “Hume”, também encontramos, na academia européia antes de Kant, os calorosos embates entre intelectualistas e empiristas. Os primeiros, partidários da perspectiva cartesiana de que todo conhecimento verdadeiro e seguro provém de uma elaboração racional, desprezando assim os erros e ilusões provenientes dos sentidos, questionam e são questionados pelo segundo grupo, herdeiros de Bacon e Locke, que depositam nos objetos percebidos pela experiência sensível a credibilidade do

conhecimento científico. Conhecimento este que não é contaminado pelos “sofismas” e “delírios” cometidos por uma razão especulativa.

Esta é, pelo menos, a visão que Kant relata da história da filosofia. Sergio Giovane (1972) reconstrói com clareza essa visão difundida pelo filósofo na *Crítica da razão pura* e nos *Prolegômenos*: uma batalha entre a razão e a empiria. De certa maneira Kant vê sua filosofia como um processo de *síntese* desses dois movimentos históricos do pensamento científico (GIOVANE, 1972; LEBRUN, 1993, 2001; REALE, 1990b).

Kant atribui a David Hume, que “há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa” (1992, p. 17), sua percepção problemática e conflituosa dessas duas perspectivas, bem como os problemas que ambos os lados trouxeram à metafísica. Sua percepção dos efeitos que a filosofia de Hume trouxe ao intelectualismo e ao empirismo na teoria do conhecimento é expressa de uma perspectiva radical.

Desde os ensaios de Locke e Leibniz ou antes, desde a origem da metafísica, tanto quanto alcança a sua história, nenhuma ocorrência teve lugar que pudesse ser mais decisiva, a respeito do destino desta ciência, do que o ataque que *David Hume* lhe fez. Ele não trouxe qualquer luz a este tipo de conhecimento, fez, porém, brotar uma centelha com a qual se poderia ter acendido uma luz, se ela tivesse alcançado uma mecha inflamável, cujo brilho teria sido cuidadosamente alimentado e aumentado (KANT, 1992, p. 14).

Como vimos em nossas reflexões anteriores, os argumentos que Hume utiliza para criticar a causalidade e a instituição de um hábito associativo no processo de obtenção do conhecimento é a questão que sustenta sua teoria sobre a ciência e, conseqüentemente, coloca em xeque a metafísica. É esse o ponto que incomodou Kant e o motivou a reagir:

Hume partiu essencialmente de um único, mas importante conceito de metafísica, a saber, a *conexão de causa e efeito* (portanto, também os seus conceitos consecutivos de força e ação, etc.), e intimou a razão, que pretende tê-lo gerado no seu seio, a explicar-lhe com que direito ela pensa que uma coisa possa ser de tal modo constituída que, uma vez posta, segue-se necessariamente que uma outra também deva ser posta (KANT, 1992, p. 14).

A questão da causalidade é o mote dado pela teoria de Hume para a elaboração da *Crítica da razão pura*. O senso comum acadêmico muitas vezes insinua que a *Crítica*

é, em toda sua concepção, uma resposta ao problema da causalidade e à tese do hábito proposta por Hume (GIOVANE, 1972; REALE, 1990b). Porém, a *Crítica* é fruto de um projeto filosófico anterior à leitura desse filósofo e sustentou-se em uma tarefa inicial de situar a metafísica nos limites da razão humana. Segundo autores como Otfried Höffe (2005) e Lebrun (1981), podemos encontrar boa parte da estrutura e discussões desta obra na sua dissertação defendida 11 anos antes da publicação do livro e alguns anos antes do primeiro contato de Kant com a obra de Hume. Sobre tal discussão, Lebrun nos esclarece que,

Ao analisar a Dissertação de Kant e a *Crítica da Razão Pura* perceberemos que, nestes onze anos, a primeira vai mais além do que anunciar a segunda. A diferença essencial é que "em 1770, ainda não se trata da condição de possibilidade de um conhecimento *a priori*", porém, a percepção que se passa, é de que falta pouco para chegar nela (1981, p. 39).

Apesar das questões referentes ao *a priori* serem um dos pontos mais importantes da *Crítica*, e esta sem dúvida se deve ao desafio que Kant atribuiu à teoria de Hume, não seria correto afirmar que toda a obra dele tenta responder ao problema da causalidade ou do hábito. Muito menos podemos afirmar que ela é totalmente contrária ao pensamento do inglês (HÖFFE, 2005). Kant aceita as críticas de Hume, principalmente em relação à metafísica, porém não aceita seus pressupostos e conclusões.

Alguns intérpretes, como Lebrun, relativizam essa interação entre os dois filósofos, “através dele, admiremos antes a mais insidiosa (e mais deslumbrante) das retiradas estratégicas que se possa efetuar nessa arte da guerra ideológica chamada ‘filosofia’: Kant finge ceder em tudo, porque será o único meio de não ceder em nada” (2001, p. 11). Entretanto, temos de admitir que as contribuições sobre os juízos analíticos e sintéticos, o *a priori*, as falhas empiristas e intelectualistas e a crítica da perspectiva metafísica dogmática são heranças humeanas aceitas quase integralmente por Kant.

Seguindo os primeiros passos da resposta kantiana, constatamos, logo na introdução, sua filiação à tese empirista de que todo o conhecimento provém dos sentidos. Não há conhecimento inato como o das matemáticas ou do método. Nisso ele se assemelha aos empiristas.

Que todo o nosso conhecimento começa com a experiência, não há dúvida alguma, pois, do contrário, por meio do que a faculdade de conhecimento deveria ser despertada para o exercício senão através de objetos que tocam nossos sentidos e em parte produzem por si próprios representações, em parte põem em movimento a atividade de nosso entendimento para compará-las, conectá-las ou separá-las e, desse modo, assimilar a idéia bruta das impressões sensíveis a um conhecimento dos objetos que se chama experiência? *Segundo o tempo*, portanto, nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo ele começa com ela (KANT, 2000, p. 53).

Porém, a diferença situa-se na recusa da passividade em relação ao processo de aquisição do conhecimento. Kant, no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, compara-se a Copérnico no que tange a esse processo. Ele recorre à revolução copernicana, em que ocorre uma alteração de referencial na observação do cosmos. O termo revolução aponta para a avaliação kantiana de ineditismo e de ruptura com as teorias sobre a ciência dominantes que vigoravam naquele período, em especial o intelectualismo e o empirismo.

Copérnico, com suas teorias sobre a estrutura do sistema solar — o heliocentrismo — operou uma revolução na astronomia. Ele rompeu com o entendimento dominante que afirmava ser a Terra o centro do Universo e que todos os astros giravam ao seu redor. O astrônomo reestruturou nossa visão do sistema solar, consertando os erros e os equívocos dos antigos e perpetuados pela tradição. Foi exatamente nesses erros que se operou a revolução copernicana igualada por Kant. Enquanto nos modelos aristotélico e ptolomaico, o observador estava em repouso contemplando os astros em movimento, no modelo de Copérnico o observador está em movimento tentando descrever outros astros na mesma situação.

Assim, o sistema copernicano, ao supor o movimento de translação da Terra, propõe uma explicação relativamente simples, afirmando que as trajetórias observadas são aparências, ilusões ópticas, causadas pelo movimento do observador que, transportado pela Terra, ultrapassa o objeto observado (MARICONDA; VASCONCELOS, 2006, p. 65).

Essa radical mudança de perspectiva, operada na observação dos fenômenos estudados por Copérnico, ilustra a inversão que Kant propôs para toda a teoria do conhecimento. Para seus antecessores, o homem se esforçava para alcançar a verdade sobre o objeto estudado. Com a teoria de Kant, são os objetos que se ajustam ao homem que conhece segundo determinadas estruturas *a priori* do entendimento.

Até agora supôs-se que todo o nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo *a priori* sobre os mesmos, através do que o nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram sobre esta pressuposição. Por isso, tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento *a priori* dos mesmos que deve estabelecer algo sobre os objetos antes de nos serem dados (2000, p. 39).

Para o estudo do hábito, esse trecho da *Crítica* é extremamente fundamental. Primeiro, Kant modificou drasticamente nosso entendimento sobre a ciência e nossa postura em relação aos objetos do conhecimento. Ao postular que os objetos se adaptam ao sujeito cognoscente e não o contrário, ele nega a perspectiva aristotélica de uma adaptação do sujeito aos diversos objetos a serem conhecidos pela ciência. Ao adotar essa nova perspectiva, não fazia mais sentido dizer que o sujeito deve adquirir um *habitus* para cada ciência e sim que o fazer científico deve adaptar-se a estrutura cognitiva *a priori* do ser humano. O mais paradoxal nesse relato é o fato de Copérnico ter retirado o estudo da astronomia de uma observação antropocentrista e Kant ter imposto uma visão antropocentrista ao estudo do universo perceptivo.

Para podermos explicar melhor a crítica do conceito de hábito humeano e a solução dada por Kant por meio das categorias transcendentais do entendimento, terei de fazer uma incursão no pensamento kantiano de maneira cuidadosa. Para tanto, me afastarei momentaneamente de uma discussão direta sobre o hábito, mas sem abandoná-lo. O percurso conceitual pelos meandros da *Crítica* tem uma única perspectiva: a resposta ao conceito de hábito de Hume e sua rejeição no processo de aquisição do conhecimento científico.

### **3.4. A RESPOSTA DE KANT**

A tese kantiana parte de uma ideia contrária ao que foi proposto por Bacon, Locke e Hume quando estes conferem aos objetos percebidos pelos sentidos uma via de mão única para a obtenção do conhecimento. Hume afirmou que a causalidade era uma ideia imposta pelo hábito sobre os fenômenos do mundo. Porém, em vez de constatar que o conhecimento obtido era uma construção operada pelo fenômeno percebido e pelas faculdades cognitivas que impunham a ideia de causa e efeito, ele nega a causalidade, por não poder constata-la no mundo sensível. Para Kant, esta foi a falha que impediu Hume de avançar em sua filosofia.

Uma forma básica de conhecimento empírico consiste na conexão entre dois eventos, como causa e efeito. Locke derivou os conceitos de causa e efeito da experiência, admitindo, contudo, a possibilidade de um conhecimento além da experiência. Kant considera um “devaneio” certos supostos fundamentais da experiência, como o princípio de causalidade (“todas as transformações sucedem conforme o princípio de causa e efeito”); são produto da experiência, nem possibilitam um conhecimento além da experiência. Mas os supostos fundamentais também não nascem do hábito (psicológico), como acredita Hume. Eles são universalmente válidos, de modo que Kant finalmente, em contraposição ao ceticismo, acha possível um conhecimento objetivo (HÖFFE, 2005, p. 39).

Ainda refletindo sobre a mudança de perspectiva na ordem de conhecimento sobre o mundo, somos levados a outras constatações importantes para o nosso estudo. Na medida em que se tem de regular os objetos ao nosso conhecimento, Kant atenta para a impossibilidade de se conhecer a coisa em si, de onde partem os fenômenos.

Se a intuição tivesse que se regular pela natureza dos objetos, não vejo como se poderia saber algo *a priori* a respeito da última; se porém o objeto (*Gegenstand*) (como objeto [*objekt*] dos sentidos) se regula pela natureza de nossa faculdade de intuição, posso então representar muito bem essa possibilidade (2000, p. 39).

As nossas intuições dos objetos do mundo nada mais são do que representações dos fenômenos. O fenômeno é a coisa tal como podemos perceber, e tal como se apresenta ao sujeito que conhece. Por *sensação*, Kant designa o efeito que um objeto produz sobre nossa capacidade de representação. A capacidade de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos foi chamada por ele de *sensibilidade*. Essa é uma faculdade que recebe os dados dos objetos, além de nos fornecer as *intuições*. Os objetos são pensados pela faculdade do entendimento, e dessa faculdade originam-se os *conceitos*. Essa intuição elaborada pelas estruturas é o que será denominado, na filosofia kantiana, *empírico*. Por fim, “o objeto indeterminado de uma intuição empírica denomina-se *fenômeno*” (2000, p. 71). Sendo assim, os fenômenos que são trabalhados pelas estruturas do entendimento em nada nos dão a conhecer a natureza dos objetos em si mesmos. Na dinâmica desse processo, o *habitus* corpóreo de Aristóteles ou o *hábito* associativo de Hume deixam de importar.

Este é o assunto da *Estética Transcendental*, situado na primeira parte da *Crítica* e da *Doutrina Transcendental dos Elementos*. Já ficou claro que o conhecimento não depende somente dos dados empíricos e que há princípios da sensibilidade *a priori* que

transcendem a coisa em si mesma. A isso Kant chama de *transcendental*. Höffe descreve precisamente o emprego desse conceito,

Kant chama de transcendental a investigação com a qual ele responde à tríplice pergunta sobre a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. [...] Do mesmo modo que “transcendente” e “transcendência”, o termo “transcendental” pertence ao verbo latino “*transcendere*”, que literalmente significa “ultrapassar um limite”. Se os termos “transcendente” e “transcendência” sugerem um mundo além do nosso mundo da experiência, Kant refuta a idéia segundo a qual o “além”, o mundo supra-sensível, seja algo objetivo para; o qual possa haver um conhecimento válido no âmbito teórico (p. 58-59).

No começo da Estética Transcendental, o filósofo afirma que todos os fenômenos dos objetos são trabalhados sobre o *espaço* e o *tempo*. Nenhum fenômeno pode ser concebido fora de determinado lugar ou fora da sucessão. Kant concebe o espaço e o tempo como intuições puras, *a priori*, nas quais o objeto proveniente dos sentidos é trabalhado pela sensibilidade antes de virar fenômeno e representação.

Nas intuições puras, espaço e tempo, não podem ser intuídas no exterior do sujeito. Não são seres reais, realidades absolutas, como diria Newton, nem conceitos meramente relativos. Para Kant, essas formas da intuição dependem da constituição subjetiva do espírito, ou seja, não podem ser derivadas da experiência exterior. Elas são, como ele mesmo define, *a priori*. Georges Pascal usa uma bela definição para explicar essa questão: “por formas *a priori* devem entender-se os quadros universais e necessários através dos quais o espírito humano percebe o mundo; são como tantos óculos sem os quais nada conseguimos ver” (2003, p. 40).

Ao afirmar que conhecemos somente os fenômenos dos objetos, Kant não nega, como fez Berkeley, a existência do mundo material de onde partem os fenômenos (KANT, 1992). Ele deixa claro, a todo o momento, que o mundo onde se situa a coisa em si é fonte constitutiva dos fenômenos: “E assim a proposição — todas as representações dos sentidos nos dão apenas a conhecer como fenômenos (*Erscheinungen*) — não coincide com o juízo de que elas contêm unicamente a aparência (*Shein*) dos objetos, como afirma o idealista” (1995, p. 29).

Nesse sentido, a razão coloca-se sob crítica. Seu funcionamento e capacidades passam a ser estudados e avaliados no intuito de delimitar seus limites. A razão, para Kant, não pode conhecer integralmente o objeto, pois ao tentar conhecê-lo acaba por aplicar as formas *a priori* do entendimento. O conhecimento e a certeza ficam limitados



à experiência dos fenômenos. Tanto o espaço quanto o tempo serão formas inerentes aos fenômenos percebidos pelos sentidos graças à faculdade do entendimento. O filósofo, ao instituir posição e movimento como entidades *apriorísticas* que compõem o objeto percebido pelo sujeito e estudado pela ciência, contorna, de maneira sagaz, a necessidade de procurar a existência das relações de nexos entre objetos na empiria, tal como queria Hume.

É nesse contexto também que ele se contrapõe à tradição aristotélica de uma filosofia da ciência que tem como preocupação a busca de essências e entidades. Afinal, ele não está mais preocupado com aquilo que o homem encontra, nem com os *habitus* necessários para esse empreendimento. Ele passa a preocupar-se com a própria possibilidade do encontro na medida em que é mediado pela subjetividade humana e é esta perspectiva que vai mudar sua configuração da “ciência primeira”. Ela agora vai realizar-se não como pergunta pelo ente enquanto ente, “mas como tematização da subjetividade humana, como instância, que constitui o real como objeto para o homem” (OLIVEIRA, 1981, p. 10).

Na perspectiva de Manfredo Oliveira (1981), o que provocou a reflexão das atividades referentes ao conhecimento científico e metafísico foi a compreensão de que não deveríamos considerar a natureza como um professor a partir de onde recebemos, passivamente, os ensinamentos, mas antes devemos, em sua espontaneidade, obrigar a natureza a responder às perguntas formuladas pela razão quanto à extensão e possibilidade de conhecê-la. Esta também é a percepção de Lebrun, ao analisar a questão do transcendental:

Por que nós só podemos utilizar certos conceitos subjetivamente? Só se compreende isso, responde Kant, se nos persuadimos do valor apenas *subjetivo* do conhecimento e do entendimento. É verdade que fora dele não há *objetividade* para nós, mas essa objetividade é irredutivelmente relativa às condições próprias da natureza humana (funções do entendimento, presença da intuição sensível) — dados de fato dos quais “nos é absolutamente impossível perseguir a explicação” (a Herz, 26 de maio de 1789). É esse enraizamento antropológico que vai dar conta dos conceitos transcendentais (LEBRUN, 1993, p. 609).

As reflexões sobre as categorias transcendentais de tempo, espaço e todos os conceitos que aparecem na Estética Transcendental têm como objetivo analisar a postulação feita por David Hume de dois tipos de juízos sobre o conhecimento: os analíticos *a priori* e os sintéticos *a posteriori*. Os juízos analíticos são essencialmente

explicativos, no sentido em que estes nos fornecem predicados que já pertencem ao conceito de sujeito, do tipo “todos os corpos são extensos”. “Juízos analíticos (os afirmativos) serão, portanto, aqueles em que a conexão do predicado com o sujeito for pensada como identidade” (KANT, 2000, p. 58), também definido como “juízo de elucidação”. Porém, em muitos casos, esses predicados às vezes não se estabelecem de maneira clara e com consciência uniforme (KANT, 1992). Esses juízos baseiam-se no princípio de contradição, e são necessariamente *a priori*, o que lhes confere necessidade. Nesse ponto, pouco difere da perspectiva humeana das “relações de ideias” no processo de conhecimento.

Já os juízos sintéticos são essencialmente extensivos por definição, pois aumentam o conhecimento pelo entendimento — *juízos de ampliação* (KANT, 2000). Os juízos sintéticos *a posteriori*, nova nomenclatura para os *questões de fato* utilizada por David Hume, nada mais são do que a expansão do conhecimento por meio da adição de contínuas percepções dadas pela experiência. Por isso, tendo origem empírica, ela é necessariamente *a posteriori* (KANT, 2000).

A resposta ao problema colocado por Hume sobre a impossibilidade de um juízo que adicione conhecimento, por isso sintético, e que seja necessário como os juízos analíticos é justamente a inovação que foi trazida por Kant — a constituição do “juízo sintético *a priori*”. Ao perguntar sobre a possibilidade de um conhecimento *a priori* por juízos sintéticos, ele nos diz: “o conhecimento é um juízo do qual brota um conceito que tem realidade objetiva, isto é, ao qual se pode dar um objeto correspondente na experiência” (1995, p. 24). Cabe ressaltar que, para Kant, toda experiência necessita da intuição de um objeto, em uma representação imediata e única. Ela também necessita de um conceito, representação mediata numa característica que é comum a vários objetos, podendo assim ser pensado (cf. KANT, 1992, 1995, 2000). O conhecimento é essencialmente julgar, ou seja, sintetizar (ligar, juntar, associar) os dados da sensibilidade. Ele coloca-se como um processo de transformação dos dados em objetos para a consciência.

O exemplo clássico da utilização do juízo sintético *a priori* é fornecido no exemplo da casa. Quando, ao contemplar uma casa, o sujeito pensa na possibilidade da retirada dos pontos de apoio dessa construção, como as paredes, por exemplo, surge em nossa mente um juízo *sintético a priori*. Esse sujeito, ao pensar sobre a retirada das paredes, deduz que o telhado e o resto da casa irão desabar, pois os corpos pesados, sem sustentação, caem por força da gravidade. Não temos a intuição empírica em ação, um

juízo sintético *a posteriori* que forneça ao sujeito a constatação de que a casa está desabando. Muito menos temos o *hábito* de ver casas desmoronando, como sugere Hume segundo a visão de Kant. O que se apresenta nesse caso é um juízo sintético *a priori*, que fornece um tipo de conhecimento sobre o que pode acontecer somente utilizando categorias *a priori* como tempo e espaço.

Se analisarmos com cuidado os exemplos propostos pelo filósofo, poderemos constatar, com ressalvas, que o juízo sintético *a priori* tem semelhanças com o hábito. Quando arremesso a bola contra a parede e ela volta, mostrando-me o efeito de ação e reação, posso pensar que o juízo feito pelas sucessões desses fenômenos habitue as categorias transcendentais à relação de causa e efeito. Se pensarmos no conceito de hábito como proposto por Hume, não conseguiremos fazer tal paralelo em virtude de sua simplicidade e os conflitos teóricos com as estruturas transcendentais do entendimento e a natureza da certeza dos enunciados científicos tal como o pensamento de Kant coloca. A aproximação com o *habitus* aristotélico também é complicada, pois o conceito, tal como é empregado parte do pressuposto de que o sujeito se adapta aos objetos científicos. Como veremos no capítulo 4, os neokantianos e o próprio Bourdieu aproximaram o conceito de *habitus* com aos juízos sintéticos *a priori*, empregando mudanças conceituais em ambos os conceitos.

O legado da *Crítica da razão pura* Kant foi justamente sua percepção de que a razão pura não poderia fornecer um conhecimento seguro sobre o mundo. Ao limitar a razão pela possibilidade de experiência, Kant legou os alicerces do que se denomina hoje de filosofia contemporânea. Os limites da razão — oriundos de uma crítica à potencialidade desta — seguem uma linha de raciocínio que está longe de ser simples. Ela envolve uma nova perspectiva do conhecimento e uma nova relação do sujeito que conhece com os fenômenos estudados.

O subproduto desta jornada, que nos interessa de perto, foi a resposta dada por Kant à crítica de Hume sobre o uso de um hábito psicológico e instintivo no processo de conhecimento. Como já observamos, o funcionamento de estruturas *a priori*, que operam nas relações de causa e efeito, refuta a ideia de um simples processo habitual do conhecimento. Como observa Lebrun (2001), o processo de aquisição do conhecimento é muito mais racional do que supunha Hume. Porém, ele também observa que, apesar de refutar o hábito, Kant não foi o salvador da ciência como ele mesmo se enxerga. “A partir daí, como dizer que ele [Kant] salvou a ciência contra Hume? [...] Assim é que Kant, *retardador do ateísmo*, foi canonizado como salvador da *ciência*, e Hume, esse

espírito livre, permaneceu, para uma tradição condescendente, como *o mais engenhoso de todos os cétricos*” (LEBRUN, 2001, p. 13). A pergunta que ficou para a posteridade, como bem observou o comentador da *Crítica*, foi: o juízo sintético *a priori* é capaz de um conhecimento verdadeiro e universal? A história da ciência mostra que esse recurso não foi totalmente eficaz.

### 3.5. A ANTROPOLOGIA DO *HABITUS* COMO “SEGUNDA NATUREZA”

Fora do âmbito da teoria do conhecimento, Kant analisa o hábito sob uma perspectiva antropológica. Em 1798, ele publica um livro intitulado *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, uma reunião sistematizada de textos usados em seus cursos de metafísica, alguns anteriores à publicação da *Crítica*, que tem como objetivo orientar a humanidade sobre a espécie humana e sua relação com a civilização.

O termo *pragmático* empregado no título de sua obra serve para diferenciar duas possibilidades de abordar o assunto. “Uma doutrina do conhecimento humano sistematicamente composta (antropologia) pode ser tal do ponto de vista *fisiológico* ou *pragmático* — o conhecimento fisiológico do ser humano trata de investigar o que a *natureza* faz do homem; o pragmático, o que ele faz de si mesmo” (KANT, 2006, p. 21). Nesse estudo sobre o homem, tal como foi proposto estamos analisando algo que transcende ao biológico.

Kant observa que estudos dessa natureza são comprometidos por questões fundamentais do próprio humano. Ele elenca três componentes que interferem diretamente no objetivo dos estudos antropológicos na busca do conhecimento do que é o “homem”. O primeiro componente é o medo de ser analisado, “o ser humano que percebe que está sendo observado e que procuram examiná-lo, parecerá constrangido e *não pode* mostrar-se como é, ou *finge* e não *quer* ser conhecido como é” (2006, p. 22). Frente ao pesquisador, que faz perguntas e busca examinar como a pessoa é, surge um impedimento necessário — a ênfase no *não pode* — que altera o comportamento do sujeito e compromete, assim, a avaliação dele e da natureza humana.

O segundo componente diz respeito à impossibilidade colocada na tentativa de conhecer, muitas vezes, o motivo da ação — mesmo que seja na investigação de si mesmo. “[...] a saber, quando os móveis da ação estão atuando, ele não se observa, e quando se observa, os móveis estão em repouso”. Este é o impedimento que surge quando um indivíduo tenta estudar a si mesmo, ou seja, certa incapacidade de tentar

compreender suas próprias ações e seus próprios motivos. Não dá para pensar em todos os pormenores quando se age, pois isso muitas vezes impediria a própria ação, e também não é possível compreender todas as causas e motivações de uma ação depois que ela foi realizada. Não conseguimos mais pensar e sentir igual ao momento da ação.

Esses dois fenômenos foram constatados e descritos séculos depois pela psicanálise, sem que Freud tenha utilizado a *Antropologia* de Kant, e denominados “mecanismos de defesa do ego” (FREUD, 2003b). Esses problemas colocam-se, para Kant, como um impedimento na tentativa de fazermos uma análise direta dos seres humanos.

O último componente que atrapalha o estudo da natureza humana é a denominada “segunda natureza” humana. Neste momento o autor traz novamente o conceito de hábito (*habitus*) como papel fundamental da vida humana e do estudo antropológico — mesmo que o hábito seja um impedimento para a antropologia constituir-se como ciência.

Quando permanecem constantes, o lugar e as circunstâncias temporais geram *hábitos* (*habitus*) que são, como se diz, uma outra natureza e dificultam o juízo do homem acerca de si mesmo e de quem considera que é, porém mais ainda acerca de que conceito deve ter a respeito do outro com o qual mantém relação, pois quando muda a situação em que o ser humano é colocado por seu destino, ou em que se coloca a si mesmo quando se aventura, essa mudança dificulta muito a antropologia a se elevar à condição de uma ciência propriamente dita (KANT, 2006, p. 23).

Kant, ao relatar a influência do *habitus* na antropologia, critica seu papel na constituição desse saber como ciência. Ele fala do hábito não como algo característico dessa ciência, mas como um fenômeno que surge e que impede o conhecimento da natureza humana. Ora porque os *habitus* estão tão arraigados ao ponto do sujeito não diferenciá-los de sua natureza numa tentativa de reflexividade, ora porque ao analisar o ser humano em outro ambiente nossos *habitus* comprometem nossos juízos acerca da natureza e dos *habitus* do outro. O homem cria uma natureza artificial que nos impede de conhecer a humanidade enquanto tal. Esse afastamento da natureza humana nos leva a ignorar quem realmente somos, por isso, nas palavras do filósofo, “em regra, todo hábito é reprovável” (2006, p. 48).

Kant compartilha e critica uma certa perspectiva cartesiana e aristotélica sobre o hábito. Ao explicar a natureza de uma disposição e de um hábito, ele refuta inicialmente

qualquer ligação entre o *habitus* e a ética, entre o agir virtuoso arraigado e o dever moral — uma das teses principais da ética nicomaqueia.

A facilidade em fazer algo (*promptitudo*) não deve ser confundida com a habilidade <*Fertligkeit*> em tais ações (*habitus*). A primeira significa um certo grau de capacidade mecânica: “posso, se quero”, e designa a *possibilidade* subjetiva; a segunda, a necessidade subjetivo-prática, isto é, o *hábito*, portanto, um certo grau de vontade adquirido pelo uso freqüentemente repetido de sua faculdade: “quero porque o dever manda”. Não se pode, por isso, explicar a *virtude* assim: ela é a habilidade nas ações justas e livres, pois então seria um mero mecanismo de aplicação de força; mas a virtude é a *força moral* no cumprimento do seu dever, que jamais se tornará hábito, devendo provir, sempre de forma inteiramente nova e original, da maneira de pensar (2006, p. 46).

Ele diferencia dois tipos de ações humanas: as que podem ser feitas a qualquer momento mecanicamente e as que são de ordem prática. A primeira atende aos desejos e não precisa de certa habilidade, como ir ao restaurante, por exemplo. Quando estou com fome dirijo-me ao restaurante, peço um prato e como sem precisar de um grande esforço ou refletir abstratamente sobre todas as variáveis que cada uma de minhas ações pode gerar. Está inscrita no que Kant chama de *factível* (do latim *facile*) e não se encontra muitas dificuldades por ser obviamente fácil. “Fácil é para um sujeito aquilo para o qual nele se pode encontrar grande sobra de capacidade no emprego da força necessária para um ato” (2006, p. 46).

O segundo tipo de ação, o *habitus*, já não se enquadra no *fácil* e também não é movido pelo desejo. Parece-me desnecessário citar e explicar o que Kant entende por *difícil*, por isso; vamos concentrar-nos na questão referente ao *querer* e à *vontade*. Quando ele diz que o hábito é gerado por uma prática constante de uma faculdade não pelo querer, mas pela vontade, ele retoma a discussão ética que encontramos na *Metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática* — a diferença entre desejo (querer) e vontade. Desejo, para Kant, é o que gostaríamos de fazer naturalmente, como sexo, matar nossos inimigos, não trabalhar etc. Já a vontade é uma força motivadora na execução de uma ação segundo uma deliberação racional pautada pelo dever moral por meio de *máximas* racionais, que através da vontade tornam-se leis práticas. “Se se admite que a razão pura possa conter um fundamento praticamente suficiente para a determinação da *vontade*, então existem leis práticas; do contrário, todas as proposições fundamentais tornam-se simples máximas” (KANT, 2002, p. 33). Por isso, a virtude,

para Kant, não pode ser um *habitus*, como encontramos no pensamento moral de Aristóteles. A virtude necessita de uma deliberação racional pautada no dever moral. Ao agirmos automaticamente, sem refletir, agimos habitualmente no campo da moral mesmo que essa ação seja considerada boa e correta.

As reflexões de Kant sobre o *habitus* não se limitam ao objeto da antropologia ou às definições de ação e seu impacto moral. Há um emprego do conceito de *habitus* utilizado pelo filósofo que é muito importante para compreender a extensão dessa noção e para retomar a discussão desse conceito no próximo capítulo. Este emprego diz respeito ao *gosto*.

Ao refletir sobre o sentimento do belo e do gosto, Kant articula a noção de hábito com a natureza social de forma a interagir os juízos pessoais com o coletivo por meio da socialização. Podemos universalizar, segundo ele, categorias como doce e salgado. Entretanto, o prazer de um alimento, algo inscrito totalmente na subjetividade, não pode ser transmitido. Porém, o gosto positivo ou negativo por algo pode ser compartilhado entre as subjetividades.

A palavra *gosto*, no entanto, é tomada como uma faculdade de julgar sensível, de escolher não meramente para mim segundo a sensação dos sentidos, mas também segundo uma certa regra que é representada como válida para todos. [...] Assim, em matéria de refeição, a regra de gosto válida para os alemães manda começar por uma sopa, mas, para os ingleses, por um prato forte, porque um *hábito que se propagou* aos poucos por imitação fez com que esta se tornasse regra de como servir a mesa (2006, p. 137).

O hábito surge na teoria do gosto e do belo com uma nova função característica. Primeiro Kant estabelece que manifestações tão subjetivas quanto o gosto estão inscritas em uma regra de conduta geral de um grupo social. “Toda *exposição* da própria pessoa ou de sua arte feita com *gosto* pressupõe um *estado de sociabilidade* (para comunicar-se), que nem sempre é sociável” (2006, p. 138).

Nossos apetites particulares são categoricamente alinhados com o dos demais pela nossa educação e convivência, que geram hábitos. A ideia geral que Kant nos coloca é que o *habitus* gerado pela imitação em um grupo social, como no caso do uso da sopa entre os alemães, inscreve o gosto, o belo e outras manifestações subjetivas dentro de um procedimento social, “válido para todos”. A designação de “segunda natureza”, como é denominado muitas vezes o *habitus*, mostra o processo de “naturalização” do social — resultado dos sentimentos pessoais em conformidade com

o gosto social. “*Um bom modo de vida é a adequação do bem-viver à sociabilidade (portanto, ao gosto)*” (2006, p. 147).

Por meio do uso do conceito de *habitus* como *segunda natureza* na *Antropologia*, Kant traz um sentido muito mais extenso ao conceito. Apesar de os hábitos serem ruins por não nos permitirem conhecer a verdadeira natureza humana, sem a contaminação do social, e também por dispensarem o uso da vontade racional no processo de execução da ação, o hábito é visto como uma forma de mediação entre as subjetividades em uma coletividade. Essa perspectiva antropológica, original em relação aos demais filósofos estudados, será explorada exhaustivamente no próximo capítulo na sociologia de Pierre Bourdieu.



## CAPÍTULO 4

### A CONCEPÇÃO DE *HABITUS* CIENTÍFICO EM BOURDIEU

Até o presente capítulo, vimos como o entendimento do conceito de *habitus* científico, desde Aristóteles, sofreu inúmeras transformações na sua concepção e utilização. Um dos principais fatores foi a contínua mudança do conceito de ciência. Para cada uma das respostas para a questão de “como podemos conhecer?”, havia uma concepção diferente sobre o papel do *habitus* nesse processo. Todas essas respostas tinham como referência uma ciência que parte de um sujeito. O modelo pensado era o homem, solitário, em frente à cera derretendo, na mesa de bilhar ou numa casa hipotética sem paredes.

Entretanto, para situarmos a grande contribuição deixada pelo pensamento de Pierre Bourdieu, temos de ter em mente uma mudança conceitual muito mais profunda, que ocorreu com o surgimento da filosofia de Karl Marx. O modo como pensamos o homem foi radicalmente modificado pelo materialismo histórico de Marx e pela psicanálise do inconsciente de Sigmund Freud.

Para o primeiro, as ações humanas são fruto de um processo sociohistórico; para o segundo, estas se originam de um inconsciente que não controlamos e são meramente justificadas pela razão consciente. No nosso percurso até o *habitus* em Bourdieu, é a filosofia de Marx que nos interessará nessa introdução para entendermos o aparecimento de um novo conceito de sujeito, além das contribuições dos pais da sociologia, Durkheim e Weber, no pensamento sobre o *habitus* em Bourdieu.

Antes de iniciarmos esse percurso, cabe uma observação. Nosso objetivo é salientar que pressupostos teóricos e conceituais foram fundamentais para entendermos a conceito de *habitus* em Pierre Bourdieu. A análise aqui feita sobre o pensamento de Marx, Durkheim e Weber é parcial, simples e pontual. Explicaremos somente o essencial para entendermos as questões levantadas sobre o *habitus* pelo autor estudado neste capítulo.

Iniciemos nossa análise com Marx. A concepção de sociedade proposta pelo filósofo começa no estabelecimento de duas grandes estruturas no mundo social: a infraestrutura e a superestrutura. A primeira diz respeito às forças produtivas que, segundo o autor, são os pilares constitutivos e mantenedores de qualquer sociedade. A infraestrutura diz respeito aos *processos de produção*, como a fabricação de sapatos, tecidos, alimentos, armas e todo tipo de recurso ou utensílio que passou por um

processo manufaturado ou não. A superestrutura, por sua vez, é vista como consequência da infraestrutura (MARX, 1977). De acordo com Marx, ela é constituída pela “[...] ideologia, pelas formas de cultura, pela política, pelo judiciário e, principalmente, pelo Estado” (1996, p. 206). Todo tipo de elemento cultural, religioso, científico ou educacional é um produto da superestrutura que foi concebido para atender às necessidades da infraestrutura. Essa concepção de sociedade composta de duas subestruturas forma a base fundamental de seu sistema filosófico e econômico.

A partir dessas duas estruturas, que segundo Marx constituem a sociedade, ele deriva um segundo conceito: as classes sociais. De acordo com Marx (1977), a infraestrutura contém uma divisão do trabalho, que, por sua vez, gera as classes sociais que, finalmente, constituem o indivíduo. Apesar de simples, a teoria inverte toda a concepção do humano que estudávamos até o momento. O sujeito pensante fundador do mundo em Descartes é questionado pelo marxismo, que não considera o sujeito uma entidade ontológica fundamental. A teoria marxista nega uma explicação individualista dos fenômenos humanos e sociais.

Antes da concepção marxista da história e da economia, a perspectiva antropomórfica tinha um papel central na explicação dos fenômenos sociais. Como bem observa MacPherson (1979), a maioria das correntes de pensamento modernas sobre as ciências surgem e se consolidam apoiadas nos princípios metodológicos do *Leviatã* de Hobbes. Este filósofo principia seu estudo da sociedade e do Estado por aquilo que há neles de mais simples e constitutivo em toda instituição social: o indivíduo.

Os estudos referentes ao social, antes de Marx, explicavam o mundo quase sempre a partir do indivíduo — com exceção de alguns autores como, por exemplo, Berkeley e Hegel, que instituíam Deus como ponto central de referência.

Na concepção marxista, o indivíduo não é mais o centro do sistema e sim mero fenômeno resultante de sua inscrição na infraestrutura e na história. Todo fenômeno social deve ser explicado pelas estruturas econômicas que configuram os processos de produção (capital, matéria-prima, maquinário, classes produtivas etc.). Com isso, todos os esforços para solucionar os problemas devem ter em vista os meios de produção, e não diretamente os indivíduos. Nas palavras de Marx,

o modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência do homem que determina seu ser; é o seu ser social (inscrito nos meios de

produção) que, inversamente, determina sua consciência. [...] é preciso explicar a consciência de si pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as forças de produção (1977, p. 23).

Podemos dizer que, para Marx, o tradicional argumento filosófico — encontrado não só no pensamento hobbesiano, como também em todos os filósofos que estudamos até então —, que faz referência ao indivíduo e suas necessidades como fator responsável pela formação da sociedade, não é, de forma alguma, válido. Marx compreende que são os meios de produção que determinam as classes sociais e as contradições dialéticas resultantes desse processo, por sua vez, formam o próprio homem.

[...] as relações sociais são inteiramente interligadas às forças produtivas. Adquirindo novas forças produtivas, os homens modificam o seu modo de produção, a maneira de ganhar a vida, modificam todas as relações sociais. O moinho a braço vos dará a sociedade com o suserano; o moinho a vapor, a sociedade com o capitalismo industrial (MARX, 1977, p. 30).

Todo pensamento sociológico que se baseia na teoria de um universo sociohistórico como formador da subjetividade, tal como o de Bourdieu, terá outras perspectivas referentes aos problemas humanos, formulando questões diferentes da tradição até então. Assim como Marx, seus herdeiros reproduziram seus postulados, perspectivas e seus métodos. Esses traços podem ser encontrados até em disciplinas cujo conteúdo lida diretamente com o ser humano, como é o caso da pedagogia e da psicologia. Tomo, por exemplo, o psicólogo marxista Lev Vygotsky, que descreveu o funcionamento da mente e suas patologias sob a ótica das estruturas econômicas,

[...] do mesmo modo que a vida de uma sociedade não representa um único e uniforme todo, e *a sociedade ela mesma é subdividida em diferentes classes*, assim também, não pode ser dito que a composição das personalidades humanas representa algo homogêneo e uniforme em um dado período histórico, e a psicologia tem que levar em conta o fato básico que a tese geral que foi formulada agora mesmo, só pode ter uma conclusão direta, *confirmar o caráter de classe, natureza de classe e distinções de classe que são responsáveis pela formação dos tipos humanos* (VYGOTSKY, 1994, p. 89 grifo meu).

A perspectiva marxista da realidade, como vimos, estabelece a primazia do social sobre o indivíduo. A história e os meios de produção determinam o caráter humano e suas condutas. A produção científica, como toda manifestação tipicamente

humana, é produto do contexto social e tem como finalidade oferecer recursos para o melhoramento e progresso dos vários setores da economia. O determinismo materialista retira do sujeito a primazia do controle de suas ações.

O determinismo social sobre o homem não se encerrou nas considerações econômicas de Karl Marx. Para além da filosofia e da economia, e fora dos territórios germânicos, ainda no mesmo século, consolidar-se-á a ideia de que os homens são moldados e atrelados aos efeitos da sociedade. Em Paris, o francês Émile Durkheim, em 1889, consolida uma nova disciplina acadêmica intitulada “sociologia” com a publicação do livro *Elementos de sociologia*. Sem utilizar da dialética materialista e sem dar tanta ênfase aos modos de produção, Durkheim estudará o efeito das manifestações sociais sobre os indivíduos tendo como perspectiva as ciências biológicas. Ao caracterizar a sociedade moderna como *orgânica*, ele estabelece em *As regras para o método sociológico* (1895) uma visão clara de como deveria funcionar a sociedade, “não há no organismo funções repugnantes cujo funcionamento regular é necessário à saúde individual” (DURKHEIM, 1978, p. 73).

Para entender a sociedade e poder estudá-la em si mesma, como fenômeno, Durkheim teve de “driblar” o esquema hobbesiano de reducionismo do social a um conjunto de indivíduos. A sociedade precisava ser um *fato em si mesmo*, ter uma existência independente e constatada como tal. Para tanto, o sociólogo teve de criar o conceito de *fato social* no intuito de demonstrar e delimitar a existência dessa entidade invisível aos olhos, estratégia parecida com a de Evangelista Torricelli ao tentar demonstrar a hipótese de um oceano de ar que existia enquanto peso, espaço e pressão sobre os corpos, mesmo que não perceptível pelos sentidos. Segundo Durkheim,

aqui está, portanto, um tipo de fatos que apresentam características muito específicas: consistem em maneiras de agir, pensar e sentir exteriores ao indivíduo, e dotadas de um poder coercivo em virtude do qual se lhe impõem. Por conseguinte, não poderiam ser confundidos com os fenômenos orgânicos, visto consistirem em representações e ações; nem com os fenômenos psíquicos, por estes só existirem na consciência dos indivíduos, e devido a ela. Consistem, pois, em uma espécie nova de fatos, aos quais deve atribuir-se e reservar-se a qualificação de *sociais*. Tal classificação convém-lhes, pois não tendo o indivíduo por substrato, não dispõem de outro para além da sociedade, quer se trate de sociedade política na sua íntegra ou de um dos grupos parciais que engloba (DURKHEIM, 1978, p. 88).

Nesta passagem, retirada do primeiro capítulo das *Regras*, intitulado “O que é um fato social?”, o autor registra a ocorrência do social delimitando, inicialmente, os fatos orgânicos (biológicos) e psicológicos, que exercem uma constatável coerção nas manifestações humanas. Para além deles, há outro fato que também opera silenciosamente e que impulsiona a vida sem ser inerente — como é o orgânico e o psíquico. “Quando desempenho a minha obrigação de irmão, esposo ou cidadão, quando satisfaço os compromissos que contraí, cumpro deveres que estão definidos, para além de mim” (1978, p. 87). O “além de mim” revela essa força exterior, alheia ao homem biológico, que governa a sua vida.

Essa poderosa força estranha ao homem é, na visão de Durkheim, constituinte deste, por ser lógica e cronologicamente anterior a ele. A moral, a conduta legal, e até mesmo a “escolha religiosa” são frutos de uma imposição social que constitui o indivíduo enquanto tal. “Do mesmo modo, os fiéis, quando nascem, encontram já feitas as crenças e práticas de sua vida religiosa; se elas existem antes é porque existiam fora deles” (1978, p. 87). De um modo mais sofisticado, completo e objetivo do que Marx, o sociólogo não se limita à explicação dos fatores sociais de constituição do homem como uma simples derivação da infraestrutura e da superestrutura. Ele descreve, com boa precisão, a instituição do social no indivíduo.

Esta definição do fato social pode, aliás, confirmar-se por uma experiência característica. Basta observar a maneira como são educadas as crianças. Quando reparamos nos fatos tais como são, e como sempre foram, salta aos olhos que toda educação consiste em um esforço contínuo para impor à criança maneiras de ver, de sentir e de agir às quais ela não teria chegado espontaneamente. Desde os primeiros tempos da sua vida a coagimos a comer, a dormir e a beber a horas regulares. Coagimo-la à limpeza, à calma, à obediência; mais tarde, coagimo-la a ter em conta os outros, a respeitar os usos, as conveniências, a trabalhar etc, etc. Se, com o tempo, essa coação deixa de ser sentida, é porque fez nascer hábitos e tendências internas que a tornam inútil, mas que a substituem porque derivam dela (DURKHEIM, 1978, p. 89).

É interessante constatar, na passagem, o emprego do hábito em Durkheim. O homem, segundo ele, não segue naturalmente os padrões de vida em sociedade. Ele precisa, por meio da coerção, ser levado para a escola e ser educado na escrita do idioma, na leitura, na obediência às autoridades escolares, na limpeza etc. Esses fenômenos descritos, tipicamente sociais, são introduzidos no indivíduo mediante o hábito imputado na prática repetitiva da socialização familiar, religiosa e escolar. Para o

autor, o hábito é uma instância que permite a socialização dos homens por meio da perpetuação das condutas e valores socialmente ensinados. Ele não possui valor e importância em si mesmo, como mais tarde para Bourdieu, mas não deixa por isso de ter sua importância. Em seu livro *A evolução pedagógica*, o sociólogo retoma a importância do conceito de *habitus*, na perspectiva escolástica, fazendo “uso do conceito para designar um estado geral dos indivíduos, estado interior e profundo, que orienta suas ações de forma durável” (SETTON, 2002, p. 61). Para o sociólogo, o hábito ganha atributos importantes em comparação aos demais filósofos estudados: o de internalizar as regras sociais e, assim, o de constituir o indivíduo como tal.

Max Weber, um dos maiores teóricos do início da sociologia junto com Durkheim, também pensou sobre o papel do *habitus* como objeto de análise sociológica. Weber foi influenciado pela escola kantiana (VIEIRA, 1993), concebendo uma teoria sobre a relação do homem com o social que ajudou a perpetuar o dualismo existente entre as ciências naturais e as sociais.

Ele também foi influenciado por Marx, principalmente em conceitos como capital, classe, processo histórico, além da importância da abordagem econômica. Entretanto, questionará algumas colocações e interpretações do pensamento marxista. Do materialismo histórico, Weber rejeita o pressuposto de uma direção determinada de condicionamento dos estudos sociais que vai da estrutura para a superestrutura e que tenha o caráter de interpretação geral da história. Ele também refuta a posição dominante atribuída pelo marxismo ao econômico sobre qualquer outro estado pessoal ou social, apesar de dar grande importância para esse fator. “Weber propõe, no escrito *A ‘objetividade’ cognoscitiva da ciência social e da política social*, uma divisão dos fenômenos sociais com base na sua relação com a economia” (REALE, 2006, p. 63).

Para entender como Weber pensa o hábito, é necessário, como de praxe neste trabalho, entender sua concepção de ciência social. O objeto da sociologia, para ele, baseia-se nas ações sociais, feitas por humanos, e não em fatos sociais que existem pura e simplesmente independentes do indivíduo.

Sociologia [...] significa: uma ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e, assim, aplicá-la casualmente em seu curso e em seus efeitos. Por “ação” entende-se, neste caso, um comportamento humano (tanto faz tratar-se de um fazer interno ou externo, de omitir ou permitir) sempre que na medida em que o agente ou os agentes o relacionam com um *sentido* subjetivo. Ação “social”, por sua vez, significa uma ação que, quanto ao seu sentido visado pelo

agente ou os agentes, refere-se ao comportamento dos *outros*, orientando-se por este em seu curso (WEBER, 1999, p. 3).

Ao definir o objeto da sociologia na ação humana, e não adotando o social ou a sociedade como entidade, Weber se mostra filiado ao nominalismo científico. Enquanto o realista atribui uma existência ontológica aos conceitos, exemplo de Durkheim tentando descrever os fenômenos sociais como um objeto, Weber deixa claro que o termo “sociologia” é um nome destinado aos fenômenos ligados à “ação social”. Ele não utilizará o conceito de “sociedade” como uma entidade existente em si e por si.

A ação social, por sua vez, é toda aquela que um ou mais agentes escolhem visando o comportamento de outros agentes sociais. O casamento é uma ação social, para Weber, na medida em que a decisão de se casar, ou não se casar, tem como fundamento a reação de outros agentes. Ao utilizar a palavra *agente* e não *indivíduo*, ele esclarece que o objeto da sociologia é a ação e não o indivíduo em si.

É importante frisar o agir quando se pensa na sociologia weberiana. A ação socialmente estudada é aquela que tem “sentido subjetivamente visado” (1999, p. 4), com vistas a algum motivo. Esta, para a sociologia, independe de ser “correta” ou não, dado que ela não compartilha do dogmatismo jurídico, filosófico ou religioso, pois sendo ciência, ela deve ser isenta de imputar valores.

Entretanto, é difícil conceber ações puramente racionais e motivadoras no decorrer do processo civilizatório. Muitas ações de caráter social, como observa Weber, estão no limite entre a motivação e a reprodução ritualística impensada.

Os limites entre uma ação com sentido e um comportamento simplesmente reativo (como aqui o chamamos), não relacionado com um sentido visado pelo agente, são inteiramente fluidos. Uma parte muito importante de todo comportamento sociologicamente relevante, especialmente a ação puramente tradicional, situa-se na fronteira entre ambos (WEBER, 1999, p. 4).

A ação puramente tradicional, ou seja, aquela em que os indivíduos simplesmente reproduzem os ritos sociais, apresenta, ao mesmo tempo, possibilidades de estudos e limites. Usar roupas para sair de casa, por exemplo, é uma ação que não pressupõe uma deliberação ou um sentido direto. Esta ação foi instituída pela tradição de vestir-se e, por isso, em si, não tem sentido sociológico, segundo o autor. Não se pondera, por exemplo, sair ou não sair de casa vestido. Entretanto, ao sair, pode-se escolher entre alguns tipos de roupa e, nesse caso, houve uma motivação com sentido.

Sair de casa vestido torna-se, ao mesmo tempo, analisável e não analisável. É esta a “fronteira” constatada por Weber. Tal observação tem dois sentidos, o de informar sobre a natureza “racionalista” do objeto de estudo e, ao mesmo tempo, estabelecer os limites da análise, pois fica evidente que nem tudo na existência humana é racional.

Nessa *medida*, e somente por esse motivo de conveniência metodológica, o método da sociologia “compreensiva” é racionalista. No entanto, é claro que esse procedimento não deve ser interpretado como preconceito racionalista da sociologia, mas apenas como recurso metodológico. Não se pode, portanto, imputar-lhe a crença em uma predominância efetiva do racional sobre a vida (WEBER, 1999, p. 5).

As ações consideradas estritamente tradicionais, e, por isso isentas de racionalidade por parte do agente, aparecem nas descrições de Weber como tendo uma existência e, simultaneamente, definindo o objeto sociológico pela negatividade. Não se nega que essas ações sejam sociologicamente adquiridas, como bem observou Durkheim, mas afirma-se que não se deve dar muita importância para esses fenômenos. Não são ações orientadas por um “sentido”, logo sua relevância é relativa.

O comportamento estritamente tradicional — do mesmo modo que a imitação puramente reativa — encontra-se por completo no limite e muitas vezes além daquilo que se pode chamar, em geral, ação orientada “pelo sentido”. Pois frequentemente não passa de uma reação surda a estímulos habituais que decorre na direção da atitude arraigada. A grande maioria das ações cotidianas habituais aproxima-se desse tipo, que se inclui na sistemática não apenas como caso-limite mas também porque a vinculação ao habitual [...] pode ser mantida conscientemente, em diversos graus e sentidos (WEBER, 1999, p. 15).

É interessante observar como a postura de Weber nesse assunto assemelha-se em alguns aspectos com a posição de Kant na *Antropologia*. Ambos rejeitam um estudo pormenorizado dos hábitos/costumes por considerarem o hábito uma “segunda natureza”, cuja ação parece biológica pela naturalidade com que é executada. Essa segunda natureza é imposta pela socialização familiar e escolar, sendo assim uma reação automática e não refletida que se transforma em costume. “Chamamos o uso *costume*, quando o exercício baseia-se no *hábito* inveterado” (WEBER, 1999, p. 18).

O termo “hábito inveterado”, utilizado para definir costume, mostra a qualidade de “arraigado” pelo tempo, de “difícil mudança ou superação”, sendo quase uma “necessidade” de agir de uma maneira em detrimento de outras possíveis. Apesar de ser



um produto social, não podemos afirmar que seu uso é normatizado por “convenção” ou “direito”.

Chamamos “costume”, em contraposição à “convenção” e ao “direito”, uma norma *não* garantida externamente e à qual o agente de fato se atém, seja de maneira “irrefletida”, seja por “comodidade” ou por outras razões quaisquer, e cuja provável observação, pelas mesmas razões, ele pode esperar de outras pessoas pertencentes ao mesmo círculo. O costume, nesse sentido, não é uma coisa que está “em vigor”: não se exige de ninguém que a ele se atenha (WEBER, 1999, p. 18).

Quando o objeto sociológico é o estudo da tomada de decisão, seja ela política, econômica, religiosa ou em outra esfera de incontestável importância, as práticas corriqueiras do cotidiano perdem importância na análise sociológica em nome de fenômenos sociais orientados por sentido como as leis, o trabalho, as práticas religiosas etc. Apesar da força que a socialização utilizou para tornar o *costume* uma segunda natureza, corporificando o social como se fosse uma qualidade biológica, a sociologia nascente não dava muita importância para os fenômenos ligados ao caso-limite do comportamento estritamente tradicional em que se inscreve o hábito.

#### 4.1. O *HABITUS* COMO OBJETO SOCIOLOGICO

É no trabalho de Pierre Bourdieu que o *habitus* terá um papel central na análise sociológica dos fenômenos sociais. Os comportamentos habituais de cada agente, que se assemelham a outros, serão vistos como uma manifestação da representação e da coerção coletiva, muitas vezes não percebida, sobre o homem. Ele compartilha da perspectiva do sociólogo francês Marcel Mauss, para quem as estruturas sociais imprimem suas marcas no corpo. Para Bourdieu, o conceito de *habitus* “reconhece a dimensão corporal da *hexis* como porte ou postura — a noção serve para referir ao funcionamento sistemático do corpo socializado” (BOURDIEU, 1998, p. 62).

Ao escrever sobre a gênese do conceito de *habitus* em sua teoria sociológica, o autor deixa claro que esse conceito situa-se como uma operação ligada à prática dos processos científicos, dado que não se trata propriamente de uma teoria em si mesma.

Tratar da teoria como um *modus operandi* que orienta e organiza praticamente a prática científica é, evidentemente, romper com a complacência um pouco feiticista que os “teóricos” costumam ter para com ela. Assim, nunca me pareceu indispensável fazer a genealogia de

conceitos que, não tendo nascido da partenogênese teórica, não ganham muito em serem resituados em relação aos usos anteriores, tendo por função, sobretudo, designar, de maneira estenográfica, uma postura teórica, princípio de opções metódicas, tanto negativas como positivas, na condução da pesquisa. Neste sentido, por exemplo, a noção de *habitus* exprime, sobretudo, a recusa de toda uma série de alternativas nas quais a ciência social se encerrou, a da consciência (ou do sujeito) e do inconsciente, a do finalismo e do mecanicismo etc. (BOURDIEU, 1998, p. 60).

A crítica de Bourdieu à genealogia dos conceitos, feita com o objetivo de desaconselhar o sociólogo a um empreendimento teórico dessa envergadura, revela seu receio quanto à natureza desse trabalho. Afirmar que parece dispensável fazer tal genealogia e que não se obtém ganhos ao se resituar o conceito utilizado dentro de uma perspectiva histórica da prática científica é uma afirmação, no mínimo curiosa para um agente das ciências humanas.

Se utilizássemos sua sociologia para analisar esse discurso, poderíamos questionar em que medida o autor, na época em que escreveu esse texto, não se sentia suficientemente dominante ou legítimo em seu campo para fazer um trabalho mais completo de genealogia dos conceitos de *habitus* e *campo* utilizados em sua sociologia. Quais são os motivos o levaram, naquele período, a encobrir uma reconstrução sociohistórica dos conceitos que ele utilizava? Essas e outras perguntas são de natureza da sociologia da ciência e estão fora do escopo deste trabalho.

Nossa análise genealógica do conceito de *habitus* utilizado pelo autor, reconstrói a genealogia que ele mesmo fez sobre seu conceito — afinal, ele não deixou de fazê-lo no artigo citado e nos livros que se seguiram, em especial as *Meditações pascalianas* e *Ciência da ciência e reflexividade*. Apesar de seus receios, o próprio sociólogo cedeu à tentação e nos conduziu às origens do conceito.

No texto em questão, o *habitus* é posto como um termo técnico que serve para descrever a prática incorporada pelo agente em sua relação com o campo em que se situa. Além de descrever a tecnicidade do conceito, Bourdieu deixa claro que o uso da noção de *habitus* tem outra função: a de tomar posição frente a outras perspectivas sociológicas. Ao citar abordagens alternativas como a da “consciência” ou “inconsciência”, por exemplo, ele deixa claro que a análise da ação sociológica que propõe não se encerra nas tomadas conscientes de decisão dos agentes. Muito menos na perspectiva estruturalista de Levi-Strauss, que analisa os atos sociais inconscientes que estruturam o grupo em detrimento das ações e discursos tidos como “conscientes”.

O uso do conceito de *habitus* ajuda Bourdieu a romper com o determinismo estruturalista de sua época sem ser preciso recorrer a uma análise tipicamente racional dos agentes nos moldes da escola americana de sociologia (BOURDIEU, 2001b).

[...] tal noção permitiu-me romper com o paradigma estruturalista sem cair na velha filosofia do sujeito ou da consciência, a da economia clássica e do seu *homo economicus* que regressa hoje com o nome de individualismo metodológico. Retomando a velha noção aristotélica de *hexis*, convertida pela escolástica em *habitus*, eu desejava reagir contra o estruturalismo e a sua estranha filosofia da ação que, implícita na noção levi-straussiana de inconsciente, exprimia-se com toda clareza entre os althusserianos, com o seu agente reduzido ao papel de suporte — *Trager* — fazia-o arrancando de Panofsky à filosofia neokantiana das “formas simbólicas” em que ele ficara preso (BOURDIEU, 1998, p. 61).

É interessante observar a genealogia que o próprio autor faz sobre o conceito de *habitus* mediante o seu primeiro contato com o termo. Por meio das leituras de Ervin Panofsky sobre a arte, inscritas em uma perspectiva neokantiana, Bourdieu tem acesso, por vias indiretas, ao conceito de *habitus* empregado segundo diretrizes kantianas e escolásticas — o objeto de análise dos estudos de Panofsky é a passagem da cultura da Idade Média para o Renascimento —, e sua fundamentação na filosofia aristotélica. O conceito de *hexis* ajuda a pensar a ação entre o impensado — aquilo que pode ser feito automaticamente — e o pensável —, situação em que a ação automática é operada com vistas a uma finalidade. Retomando o texto no qual surge pela primeira vez o conceito de *habitus*, em 1967, constatamos a importância do conceito.

Opor a individualidade à coletividade, para resguardar os direitos da individualidade criadora e os mistérios da criação singular, é privar-se de descobrir a coletividade para resguardar os direitos da individualidade sob a forma da cultura — no sentido subjetivo da *cultivação* ou de *Bildung* — ou, para utilizar a linguagem de Erwin Panofsky, do *habitus* que o criador participa de sua coletividade, de sua época e, sem que este tenha consciência, orienta e dirige seus atos de criação aparentemente mais singulares (BOURDIEU, 2001a, p. 342).

O conceito de *habitus* ajudou o autor a não fazer uso do reducionismo estruturalista, no qual toda ação responde a um mecanicismo estrutural de determinada sociedade. Para entender a crítica, temos de analisar o conceito de “estrutura” do qual compartilham Levi-Strauss, Althusser e mesmo Bourdieu.

A estrutura é, pois, aquilo que a análise interna de uma totalidade revela: elementos, relações entre tais elementos, e a disposição, o sistema dessas mesmas relações. Essa análise mostra quais relações são fundamentais, quais são subordinadas. São as primeiras que constituem a estrutura no sentido restrito. Esta é, em suma, a armação, o esqueleto do objeto, o que permite nele distinguir o essencial do acessório (POUILLON, 1968, p. 8).

O estruturalismo enquanto perspectiva consiste em considerar, na análise dos fenômenos sociais, a estrutura, tomada como razão invisível de sua aparência. A estrutura coloca-se como denúncia dos funcionamentos subjacentes à totalidade do sistema social estudado, explicando como os sistemas de matrimônio, de dominação e a divisão do trabalho, por exemplo, impõem-se “naturalmente” no universo social. Essa posição é contrária, por exemplo, a explicações sociopsicológicas que instituem o motivo individual como fundamento da ação que o “contexto social torna naturais” (POUILLON, 1968, p. 16). O estruturalismo suprime a importância das motivações subjetivas, sem excluir as motivações psicológicas, dando primazia ao fator social inconsciente que se impõe.

Para Lévi-Strauss, ao contrário, a explicação consiste em descobrir por trás dessa constelação [das relações] uma regra de troca que dê conta da recorrência dos comportamentos no conjunto da população e no período. Essa regra não exclui o jogo das motivações psicológicas; ela se situa em outro nível. Ela pode não ser formulada pelos interessados e não ser notada pelo observador senão sob a forma de norma moral, sem que sua significação estrutural [...] seja consciente entre os primeiros e percebida pelo segundo (POUILLON, 1968, p. 16).

Para tornar mais claro o objeto da crítica de Bourdieu ao estruturalismo de Lévi-Strauss, é oportuno trazer a posição de Louis Althusser. Em seu clássico trabalho *Aparelhos ideológicos de Estado*, publicado em 1970, orientado por um estruturalismo com viés marxista, o filósofo analisa as estruturas sociais dos sistemas culturais e educativos e, baseado em uma perspectiva estrutural da economia e das classes sociais, constata e determina que as instituições escolares são aparelhos ligados à dominação burguesa da sociedade e que elas têm como objetivo inculcar a ideologia dominante nas diversas classes sociais, evitando, assim, uma revolução.

A escola se encarrega das crianças de todas as classes sociais desde o maternal, e desde o maternal ela lhes inculca, durante anos, precisamente durante aqueles em que a criança é mais “vulnerável”,

espremida entre o aparelho de Estado familiar e o aparelho de Estado escolar, os saberes contidos na ideologia dominante (o francês, o cálculo, a história natural, as ciências, a literatura) ou simplesmente a ideologia dominante em estado puro (moral, educação cívica, filosofia). Por volta do 16º ano, uma enorme massa de crianças entra na “produção”, são operários ou pequenos camponeses. Uma outra parte da juventude escolarizável prossegue: e, seja como for, caminha para os cargos dos pequenos e médios quadros, empregados, funcionários pequenos e médios, pequenos burgueses de todo o tipo. Uma última parcela chega ao final do percurso, seja para cair em um semidesemprego intelectual, seja para fornecer além dos “intelectuais do trabalhador coletivo”, os agentes da exploração (capitalistas, gerentes), os agentes de repressão (militares, policiais, políticos, administradores) e os profissionais da ideologia (padres de toda a espécie, que em sua maioria são “leigos” convictos) (ALTHUSSER, 1985, p. 80).

As duras afirmações de Althusser ao sistema escolar levam em consideração, primeiro, uma homologia entre as estruturas de produção e as estruturas escolares — “Vê-se, assim, desde o início, aparecer um laço entre a noção de estrutura e o método comparativo: a estrutura permite a comparação porque pode ser comum a realidades diferentes” (POUILLON, 1968, p. 8) —, e, em segundo, uma subordinação dessas estruturas escolares ao sistema econômico de produção. O estruturalismo clássico está preso em tal esquema que não permite pensar uma autonomia entre os campos econômicos, políticos, religiosos e educacionais. Olhando dessa perspectiva, a questão da motivação própria dos agentes se perde e suas ações devem encaixar-se na hierarquia e subordinação das estruturas. Segundo Bourdieu, a abordagem estruturalista que ele critica não leva em consideração a motivação dos agentes e a autonomia dos campos.

Assim, é com a condição de tomar como objeto o projeto criador enquanto reunião e ajustamento entre determinismos e uma determinação que a sociologia da criação intelectual e artística pode superar a oposição entre uma estética interna, que se obriga a tratar a obra como um sistema que leva em si mesmo sua razão e sua razão de ser, definindo ele mesmo, em sua coerência, os princípios e as normas de seu deciframento e uma estética externa que, na maioria das vezes, esforça-se em colocar a obra em relação com as condições econômicas, sociais e culturais de criação artística, à custa de uma alteração sedutora. [...] Assim, os determinismos não se transformam em determinação especificamente intelectual senão se reinterpreta, segundo a lógica específica do campo intelectual, em um projeto criador. Os acontecimentos econômicos e sociais não podem afetar sequer uma parte desse campo, indivíduo ou instituição, a não ser segundo uma lógica específica, porque, ao mesmo tempo que se reestrutura sob sua influência, o campo intelectual o faz sofrer uma conversão de sentido e de valor, transmutando-os em objetos de reflexão ou de imaginação (BOURDIEU, 1968, p. 145).

O conceito de campo, que especifica os espaços de atuação e funcionamento da academia, da arte, da política, do mercado, entre outros, aparece na obra de Bourdieu com o mesmo intuito do conceito de *habitus*: “Também aqui a noção [de campo] serviu primeiro para indicar uma direção à pesquisa, definida negativamente como recusa à alternativa da interpretação interna e da explicação externa” (BOURDIEU, 1998, p. 64). Os conceitos de *habitus* e *campo* são interdependentes para o autor, pois não podemos pensar em um campo sem *habitus* nem em um *habitus* sem campo. Antes de explicar o conceito de campo, convém explicar melhor a singularidade do *habitus* e sua função antideterminista. Em que medida o *habitus*, sendo a incorporação das regras sociais, não reduz o agente ao mecanicismo social? Bourdieu nos esclarece,

sendo as minhas posições próximas das de Chomsky que elaborava, por então, e quase contra os mesmos adversários, a noção de *generative grammar*, eu desejava pôr em evidência as capacidades “criadoras”, ativas, inventivas, do *habitus* e do agente (que a palavra hábito não diz), embora chamando a atenção para a idéia de que este poder gerador não é o de um espírito universal, de uma natureza ou de uma razão humana, como em Chomsky — o *habitus*, como indica a palavra, é um conhecimento adquirido e também um *haver*, um capital (de um sujeito transcendental na tradição idealista) o *habitus*, a *hexis*, indica a disposição incorporada, quase postural (1998, p. 61).

O conceito, como desenvolvido por Bourdieu, coloca-se de maneira dialética entre duas perspectivas contraditórias: o subjetivismo e o determinismo social. O agente é, ao mesmo tempo, passivo e ativo ao agir. O artista, como bem observou o texto de 1967, é ao mesmo tempo um corpo socializado que age segundo uma inculcação das práticas artísticas, dos valores de seu tempo, obediente à hierarquia e às formas de dominação e, ao mesmo tempo, age para ter um estilo próprio, luta para definir os valores que lhe são mais adequados, luta contra a hierarquia, segundo os jogos do campo, para chegar ao topo deste e conquistar a dominação. Assim, temos que os *habitus* “são sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes” (BOURDIEU, 1983a, p. 61).

O agente social deseja lutar contra a estrutura do campo, modificando as regras e hierarquias para beneficiar-se e, ao mesmo tempo, protege o campo, suas regras e seus valores para poder preservar sua posição, os troféus que almeja e o sentido do jogo — *illusio*. O campo das artes, com sua busca pela subversão e originalidade, fornece os

melhores exemplos para entender o funcionamento de outros campos, em especial, o campo científico e sua relação com o *habitus* acadêmico (BOURDIEU, 1997b).

A procura da originalidade a todo custo, frequentemente facilitada pela ignorância e a fidelidade religiosa a este ou aquele autor canônico que leva à repetição ritual, impedem, uma e outra, a justa atitude para com a tradição teórica, que consiste em afirmar, ao mesmo tempo, a continuidade e a ruptura, a conservação e a superação, em apoiar-se em todo o pensamento disponível sem temer a acusação de seguidismo ou de ecletismo, para ir para além dos antecessores, ultrapassados assim por uma utilização nova dos instrumentos para cuja produção eles contribuíram. A capacidade de reproduzir ativamente os melhores produtos dos pensadores do passado, pondo a funcionar os instrumentos de produção que eles deixaram, é a condição do acesso a um pensamento realmente produtivo (BOURDIEU, 1998, p. 64).

Afirmar a continuidade e a ruptura dentro de um campo é condição essencial para manter-se no jogo desse campo e ascender em busca de maior legitimidade. Ao ilustrar a “fidelidade a este ou aquele autor canônico”, Bourdieu não se limita ao campo da sociologia, ao qual ele faz alusão, sendo igualmente extensível para o campo filosófico. Em nome de Marx, Habermas, Husserl, Sartre, Freud, entre outros pensadores, os agentes do campo da filosofia adquirem o conhecimento e o *habitus* de produzir e reproduzir o conhecimento segundo determinado arcabouço teórico dado pelos pensadores canônicos. Em nome da interpretação, muitas vezes alegando ser a mais fidedigna e legítima, os agentes do campo filosófico manifestam suas próprias teorias e perspectivas sobre aspectos conceituais e práticos legitimando-se na reconstrução do discurso de um teórico, mas que certamente o transcende.

Uma interpretação filosófica de Hegel, por exemplo, pode suscitar uma interpretação “fenomenológica” da realidade, uma continuidade do “pensamento de Espinosa”, um discurso político de “direita” ou de “esquerda”, uma continuidade ou uma ruptura do “projeto kantiano”, um prenúncio da “teoria da relatividade”, entre outras inúmeras interpretações *à la carte* que podemos obter no mercado de bens discursivos no campo da filosofia. O agente, supostamente um “fiel comentador”, utiliza-se de um *habitus filosófico* de operar os conceitos e estilos retóricos de um filósofo para explicá-lo, defendê-lo e, ao mesmo tempo, negá-lo, impondo sua própria teoria e perspectiva sobre o mundo de maneira disfarçada sob a proteção do autor canônico. Esse recurso, segundo Bourdieu (1997b, 1998), tem aspectos positivos

quando esse processo cria uma nova dinâmica, novas interpretações e novos conceitos no campo em questão.

Refletindo sobre o trabalho pedagógico que leva à formação dos mais variados agentes sociais e, em especial, do cientista, Bourdieu refere-se à noção de *habitus*, pela primeira vez, em 1970 em *A reprodução*. Sua análise do sistema escolar irá contrapor-se diretamente à perspectiva de Althusser. Nela entenderemos de maneira mais precisa os fundamentos teóricos que levarão à constituição dos conceitos de campo científico e de *habitus* científico.

[...] a AP [ação pedagógica] implica o trabalho pedagógico (TP) como trabalho de inculcação que deve durar o bastante para produzir uma formação durável; isto é, um *habitus* como produto da interiorização dos princípios de um arbitrário cultural capaz de perpetuar-se após a cessação da AP e, por isso, de perpetuar, nas práticas, os princípios do arbitrário interiorizado (BOURDIEU, 2009, p. 53).

A ação pedagógica de uma instituição de ensino, na perspectiva de Bourdieu, tem como finalidade formar os agentes sociais de tal modo que eles possam operar conteúdos culturais e comportar-se de forma automática, sem a necessidade de uma autoridade pedagógica que os conduza ou que os advirta de seus comportamentos a todo momento. Ele deve operar com um arbitrário cultural, ou seja, violentar simbolicamente o agente utilizando os valores dominantes e realizar os procedimentos técnicos “naturalmente”, sem a necessidade de um guia, como se fosse biológico.

Instrumento fundamental da continuidade histórica, a educação considerada como processo através do qual se opera no tempo a reprodução do arbitrário cultural, pela mediação da produção do hábito produtor de práticas de acordo com o arbitrário cultural (isto é, pela transmissão da formação como informação capaz de “informar” duravelmente os receptores), é o equivalente na ordem da cultura daquilo que é a transmissão do capital genético na ordem biológica: o hábito sendo o análogo do capital genético, a inculcação que define a realização da AP [ação pedagógica] é o análogo da geração na medida em que transmite uma informação geradora de informação análoga (BOURDIEU, 2009, p. 54).

Uma das funções do processo de formação acadêmica/científica, passando por todas as suas instâncias desde a alfabetização, é habituar os agentes sociais a uma visão de mundo culturalmente arbitrária, por meio de um processo de violência simbólica que determina as normas e valores. Esses valores sociais dominantes do campo são inculcados de forma a constituir o agente do campo científico segundo um padrão aceito



pelos pares. A história da formação escolar de um agente é também a história de seus formadores — professores, diretores, orientadores etc. —, que, por sua vez, herda a própria gênese do sistema de ensino. Este conceito de herança sociohistórica que aparece em Bourdieu é, segundo ele, uma contribuição direta de Sigmund Freud, principalmente de seu livro de 1930, o *Mal-estar na cultura* (2003a) e outros escritos sociais. Nesses trabalhos há uma interpretação psicanalítica dos conceitos biológicos de *filogenese* e *ontogênese*. Por *filogênese* a psicanálise entende um tipo de herança histórica e social herdada desde os primórdios repressivos da civilização. Essa história repressiva que transmite as informações e repressões que constituem a *ontogênese*, definida como a história de cada homem desde o seu nascimento. Em um inconsciente, a história da formação social funde-se com a história particular de cada ser humano. Essa perspectiva também é aceita e descrita por Bourdieu em suas *Meditações pascalianas*: “o inconsciente é a história — a história coletiva que produziu nossas categorias de pensamento, e a história individual através da qual elas nos foram inculcadas” (BOURDIEU, 1997b, p. 21). Em uma reflexão mais profunda acerca das relações entre o “inconsciente” psicanalítico e o *habitus* escolástico, o sociólogo faz uma apresentação do processo que interioriza o inconsciente sociohistórico nos inconscientes individuais.

Somente através de toda uma série de transações insensíveis, de compromissos semiconscientes e operações psicológicas (projeção, identificação, transferência, sublimação etc.) socialmente encorajadas, sustentadas, canalizadas, até organizadas, tais disposições [a cultura familiar e suas pré-disposições para a vida profissional] se transformam pouco a pouco em disposições específicas, ao cabo de todos os ajustamentos infinitesimais necessários para “estar à altura” ou, ao contrário, “para desistir”, que acompanham os desvios infinitesimais ou brutais constitutivos de uma trajetória social. Nesse processo de transmutação, os ritos institucionais, em especial aqueles arranjados pela instituição escolar, como as provas iniciatórias de preparação e seleção, inteiramente idênticas em sua lógica e seus efeitos às das sociedades arcaicas, desempenham um papel determinante ao favorecer o investimento inicial no jogo (1997b, p. 197-198).

Bourdieu, ao pensar o *habitus* no meio-termo entre as pulsões subjetivas motivadoras e a imposição normativa das estruturas sociais, sugere que o *habitus* constitui-se na canalização das pulsões libidinais segundo as necessidades dos campos sociais. Por isso, cada escolha laboral, por exemplo, será vista como a formação de um

*habitus* em consonância com a *formação de compromisso* entre as pulsões e as normas sociais segundo a posição do agente dentro da sociedade.

Tanto se pode dizer que os agentes tiram partido das possibilidades oferecidas por um campo no intuito de exprimir e saciar suas pulsões e desejos, eventualmente sua neurose, como dizer que os campos utilizam as pulsões dos agentes constringendo-os à submissão ou à sublimação, fazendo-os dobrar-se diante das estruturas e finalidades que lhes são imanentes. Na verdade, os dois efeitos ocorrem em cada caso, decerto em proporções desiguais, conforme os campos e os agentes e, desse ponto de vista, poder-se-ia descrever cada forma singular de um *habitus* específico (de artista, de escritor ou de erudito, por exemplo) como uma “formação de compromisso”, no sentido de Freud (BOURDIEU, 1997b, p. 198).

O conceito psicanalítico de formação de compromisso surge nos primeiros escritos de Freud, nas *Novas observações sobre as psiconeurosis de defesa* (2003c), e retrata a forma como alguns desejos inconscientes, proibidos e recalcados pelo indivíduo buscam gratificação por meio de um pacto com a consciência através de representações “recalcadas e recalcentes” (2003c, p. 263). Para o desejo recalcado ser admitido, os *mecanismos de defesa psíquicos* distorcem o significado do desejo inicial, por meio dos processos secundários (lógicos e reconscientes operados pelo princípio de realidade) para uma possibilidade de gratificação socialmente aceitável. A formação de compromisso, assim como o *habitus*, situa-se na relação limite, na luta entre a força das pulsões inconscientes e a tomada de consciência do indivíduo.

Um exemplo típico de formação de compromisso nos termos em que Freud e Bourdieu colocam está ligado à escolha de profissão. Uma pessoa com fixação sádico-oral, por exemplo, manifesta desejos primários de cortar coisas e pessoas, desejos que não puderam ser adequadamente realizados causando uma fixação nos primeiros anos de vida. Há uma parcela de pessoas com essa fixação pulsional e que podem desempenhar, na vida adulta, profissões das mais variadas ligadas a esse desejo. Nesta perspectiva proposta por Bourdieu, relacionando psicanálise e sociologia, o que vai determinar como essa pulsão será realizados depende da posição social do agente (classe social, herança familiar cultural e financeira, o tipo de escola que frequentou etc.), que fará que o agente torne-se açougueiro ou médico. Essa perspectiva psicossocial imaginada por Bourdieu não é nova. Podemos encontrá-la em autores como Wilhelm Reich e Herbert Marcuse.

Ao analisar esta descrição específica do surgimento e função do *habitus*, não nos parece ao acaso que Bourdieu sugira uma união entre a sociologia e a psicanálise “no intuito de analisar a gênese do investimento [libidinal] em um campo de relações sociais” (1997b, p. 199).

Após uma análise descritiva do conceito de *habitus* e sua função no pensamento de Bourdieu, estamos munidos de suficiente material para analisar o papel do *habitus* na produção de conhecimento operada pelos agentes do campo científico.

#### **4.2. O HABITUS CIENTIFICO: MEDITAÇÕES PASCALIANAS E REFLEXIVIDADE**

O entendimento do que Bourdieu considera ser “ciência” e “produção científica” passa pelo estudo do que ele denomina do “campo científico”. Como explicado anteriormente, não podemos pensar um *habitus* destituído do campo e vice-versa. Mesmo sendo um cientista, Bourdieu reafirma a tese da homologia entre as diversas estruturas sociais e compara o campo científico com os demais campos sociais como o direito, a arte, o mercado etc.

A sociologia da ciência repousa no postulado de que a verdade do produto — mesmo em se tratando desse produto particular que é a verdade científica — reside em uma espécie particular de condições sociais de produção, isto é, mais precisamente, em um estado determinado da estrutura do funcionamento do campo científico. O universo “puro” da mais “pura” ciência é um campo social como outro qualquer, com suas relações de força e monopólios, suas lutas e estratégias, seus interesses e lucros, mas onde todas essas *invariantes* revestem formas específicas (1983b, p. 122).

Bourdieu sempre inicia seus escritos sobre a ciência estipulando que esta se insere em um campo e que, tal como todo campo tem estruturas de funcionamento muito semelhantes aos demais sistemas sociais. Sua principal preocupação é retirar a sacralidade que uma visão idealista da ciência constituiu durante a história da modernidade até meados da Segunda Guerra. Não é por acaso que positivistas como Augusto Comte, em pleno século XIX, atribuíam um poder sacerdotal aos cientistas. A visão que o senso comum possui, e que a academia compartilha, segundo Bourdieu (1997a), é a do cientista racional e progressista. Um altruísta que dedica sua vida ao bem da humanidade. Inteligente demais para ter inveja, ser mesquinho, ou colocar sua vaidade e interesses pessoais acima do bem-estar do grupo ou da ciência (pelo menos até não se tocar em assuntos como energia e armas nucleares).

Essa fantasia socialmente construída e aceita por muitos agentes do campo científico é contradita em uma análise pormenorizada do cotidiano da prática científica. Porém, vale ressaltar que não se está reduzindo, como no estruturalismo clássico, as relações objetivas que são constitutivas do campo ao determinismo de outras estruturas sociais. Estamos falando de uma competência específica que exige um funcionamento próprio e uma autoridade socialmente atribuída que é singular.

O campo científico, enquanto sistema de relações objetivas entre posições adquiridas (em lutas anteriores), é o lugar, o espaço de jogo de uma luta concorrencial. O que está em jogo especificamente nessa luta é o monopólio da *autoridade científica* definida, de maneira inseparável, como capacidade técnica e poder social; ou, se quisermos, o monopólio da *competência científica*, compreendida enquanto capacidade de falar e agir legitimamente (isto é, de maneira autorizada e com autoridade), que é socialmente outorgada a um agente determinado (1983b, p. 122-123).

Assim como no mercado, no direito, na política ou na arte, a ciência está inserida em um sistema de relações que pressupõe conquistas em lutas anteriores (exames de admissão, vestibular etc.), cujos membros continuam concorrendo entre si para obter as melhores notas, os melhores objetos de pesquisa, a melhor bolsa de iniciação científica visando competir na seleção de pós-graduação. Quando se torna um cientista, ele luta com seus pares para publicar nas melhores revistas e obter outros troféus específicos do campo. Há lutas e disputas pelo poder de controlar as diretrizes de pesquisa e recursos financeiros até nas mais “puras” ciências.

A busca pela “autoridade científica” é reveladora das especificidades deste campo. Para haver autoridade é preciso conceber hierarquias, regras e ter competências. Essas competências não são outorgadas por outras instâncias que não as científicas. Um dominante no campo científico é alguém que tem pleno domínio do *habitus científico*, ou seja, conhece muito bem as técnicas de pesquisa mais adequadas, valora corretamente os objetos de análise, sabe distinguir quais são os temas e dados mais relevantes em uma investigação, possui um capital relacional bem significativo de outros cientistas, entre outras coisas. Relações políticas ou situações econômicas favoráveis não ungem, diretamente, um agente ao posto de dominante no campo científico. Assim como a arte, os seus objetos não são valorados estritamente pelo preço ou posição social que seu autor ocupa. Apesar de sempre comparar a ciência com outros campos sociais, em especial com a arte, Bourdieu, em *Ciência da ciência e*

*reflexividade*, mostra as semelhanças e diferenças entre esses *habitus* específicos no intuito de não cair, como vimos, no velho esquema estruturalista da simples análise comparativa.

A atividade de um laboratório é muito semelhante à atividade em um atelier de pintura, que dá lugar à aprendizagem de toda uma série de esquemas e técnicas. Mas a especificidade do “ofício” de cientista decorre do fato dessa aprendizagem ser a aquisição de estruturas teóricas extremamente complexas que podem, além disso, ser colocadas em fórmulas, matemáticas em especial, e que se podem adquirir de maneira acelerada graças à formalização. A dificuldade em qualquer prática científica (física quântica ou sociológica) advém do fato de ser necessário fazer um duplo esforço para dominar o saber teoricamente de tal forma que esse saber passe realmente para as práticas, na forma de habilidade, “golpe de vista” etc., e não fique no estado de metadiscurso a propósito das práticas. A “arte” do cientista está separada da “arte” do artista por duas grandes diferenças: por um lado, a importância do saber formalizado que é dominado no estado prático, graças principalmente à formalização e, por outro, o papel dos instrumentos que, como dizia Bachelard, são saber formalizado feito coisa (BOURDIEU, 2001b, p. 82).

O cientista, assim como o artista, adquire um saber prático incorporado que lhe possibilita avaliar a natureza ou um trabalho científico rapidamente. Ambos olham o trabalho a fazer dentro de suas estruturas de percepção do mundo e acionam prontamente suas técnicas. A dificuldade da ciência surge no arcabouço teórico, extremamente técnico e importante, para operar sobre a realidade. Em uma pesquisa física, mecânica, médica, ou mesmo sociológica, há inúmeros pré-requisitos que devem estar contidos nesses trabalhos acadêmicos. Entre eles, encontramos a perspectiva teórica, o uso de estatística, análise e operação dos dados, o modo de interpretação etc.

Enquanto a crítica de arte fundamenta-se quase sempre no discurso, o cientista necessita de pesquisa empírica e do uso de instrumentos específicos para justificar seu ponto de vista dentro das estruturas socialmente compartilhadas do campo científico. Nas ciências puras, por exemplo, não se aceitam comumente “diversos pontos de vista”. A *verdade* existe e só pode ser uma. O *habitus científico* é muito mais complexo e sofisticado, pois deve lidar, ao mesmo tempo, com fatores do pensamento abstrato e com uma ordem prática que deve dar sustentação empírica às ideias.

Este é um ponto muito polêmico no pensamento de Bourdieu, pois, ao usar o campo artístico como comparação, ele compara direta e indiretamente a avaliação que o artista faz da natureza com a do cientista. Se no campo da arte há uma luta pela

interpretação mais legítima do mundo natural e social, bem como uma luta entre os agentes pela “técnica que melhor represente o sentido do mundo” (BOURDIEU, 1996, p. 324), isso também ocorreria no campo científico? Haveria uma luta pela interpretação e definição da realidade? Bourdieu confirma esta perspectiva.

[...] é o fato da luta científica, diferentemente da luta artística, colocar como objetivo o monopólio da representação cientificamente legítima do “real” e de os investigadores, em confronto, aceitarem tacitamente a *arbitragem do “real”* (tal como pode ser produzido pelo equipamento teórico e experimental efetivamente disponível no momento considerado) (BOURDIEU, 2001b, p. 137).

A luta científica inscreve-se na luta pela definição mais legítima da realidade, considerando que esta luta tem como objetivo a busca da “verdade”. O campo científico tem como função socialmente legítima definir como o mundo *é*, como ele funciona, e como ele *deve ser* — quando pensamos, por exemplo, nas instruções sobre a melhor maneira de viver para evitar o enfarto ou as melhores condutas para evitar o aquecimento global. A teoria, o discurso e a prática legitimada pela ciência têm como objetivo determinar como devemos entender e valorar o mundo ao nosso redor. Há uma luta no campo científico para determinar, por exemplo, quais são os reais problemas ecológicos, quais são os mais importantes, e como devemos solucionar tais problemas. A biologia, a psicologia e a sociologia, por exemplo, disputam a legitimidade para definir a visão mais correta sobre a homossexualidade. O comportamento sexual humano pode ter uma explicação genética baseada no DNA, pode ser interpretado como um processo singular da formação psíquica em uma estrutura familiar, ou ainda ser explicado segundo dinâmicas relacionais sociohistóricas. Essas perspectivas científicas estão em conflito e cada uma das respostas contém em si uma forma muito particular de interpretar e valorar a realidade.

No tocante aos valores científicos, não precisamos contrastar dois ou três subcampos distintos. Em um mesmo campo de pesquisa, a valoração das capacidades e dos trabalhos dos seus pesquisadores não é puramente “neutra” e a pesquisa importante em si mesma. A avaliação geralmente leva em conta, por exemplo, a posição que determinado agente ocupa no campo sem que o avaliador tenha consciência. O objeto de pesquisa, a estrutura de um projeto ou de um artigo, por exemplo, é um dos fatores que indicam as posições de um agente dentro do campo. Em todos os subcampos da academia existem hierarquias que revelam que temas de pesquisa são mais relevantes e

que marcos teóricos de referência são os mais pertinentes. Essas estruturas são incorporadas na trajetória do agente em determinada instituição.

Assim, os julgamentos sobre a capacidade científica de um estudante ou de um pesquisador estão *sempre contaminados*, no transcurso de sua carreira, pelo conhecimento da posição que ele ocupa nas hierarquias instituídas (as Grandes Escolas, na França, ou as universidades, por exemplo, nos Estados Unidos) (1983b, p. 124).

É preciso fazer uma ressalva importante do ponto de vista dos critérios valorativos. Apesar de negar a neutralidade dos critérios de valor na produção científica, não existe no seu ponto de vista uma interferência direta do campo político, econômico ou religioso na dinâmica do campo. Como vimos em Weber, as ciências, mesmo sociais, têm de possuir uma neutralidade valorativa, ou seja, não imputar valores pessoais, políticos ou religiosos na condução e descrição de seus objetos de estudo.

Toda produção de conhecimento e valor é elaborada pelos próprios agentes da ciência segundo os critérios desse campo. Porém, esses critérios, como vimos, não são frutos de uma pura estrutura epistemológica, como querem acreditar os agentes mais ortodoxos do campo. Os projetos de pesquisa, para além do puramente científico, também são frutos de uma relação de poder no campo e surgem muitas vezes de necessidades sociohistóricas. Uma ciência da ciência, como pensa Bourdieu, não se deve deixar seduzir pelas lógicas e métodos imanentes da ciência, condicionados pela epistemologia, nem se deixar levar por um reducionismo sociológico no qual o produto científico atende simplesmente aos interesses políticos e econômicos, ou ainda, que veja o cientista como agente da burguesia que visa controlar e explorar o operário.

Uma autêntica ciência da ciência só pode constituir-se com a condição de recusar radicalmente a oposição abstrata (que se encontra também na história da arte, por exemplo) entre uma análise imanente ou interna, que caberia mais propriamente à epistemologia e que restituiria a lógica segundo a qual a ciência engendra seus próprios problemas, e uma análise externa, que relaciona esses problemas às condições sociais de seu aparecimento. É o campo científico, enquanto lugar de luta pela dominação científica, que designa a cada pesquisador, em função da posição que ele ocupa, seus problemas indissociavelmente políticos e científicos, e seus métodos, estratégias científicas que, pelo fato de definirem-se expressa ou objetivamente pela referência ao sistema de posições políticas e científicas constitutivas do campo científico, são ao mesmo tempo estratégias políticas. Não há “escolha” científica — do campo da pesquisa, dos métodos empregados, do lugar de publicação; ou ainda, escolha entre

uma publicação imediata de resultados parcialmente verificados e uma publicação tardia de resultados plenamente controlados — que não seja uma estratégia política de investimento objetivamente orientada para a maximização do lucro propriamente científico, isto é, a obtenção do reconhecimento dos pares-concorrentes (1983b, p. 126-127).

Pensar a autonomia relativa do campo científico em tais termos confere ao conceito de *habitus* uma posição fundamental na definição e constituição da própria ciência. A corporificação do trabalho científico como definidor da produção intelectual, sem sombra de dúvida, vai na contramão do senso comum acadêmico — em especial a postura escolástica (entendida como filiada aos procedimentos tradicionais do cartesianismo, por exemplo) — quando submete a *res cogitans* aos domínios da *res extensa*.

[...] à *ciência oficial*, conjunto de recursos científicos herdados do passado que existem no *estado objetivo* sob forma de instrumentos, obras, instituições etc e, no *estado incorporado* sob formas de hábitos científicos, sistemas de esquemas gerados de percepção, de apreciação e de ação, que são produtos de uma forma específica de ação pedagógica e que tornam possível a escolha dos objetos, a solução dos problemas e a avaliação das soluções (1983b, p. 137).

Em sua obra *Meditações pascalianas*, as questões acadêmicas, em especial a influência escolástica (tomista, cartesiana e positivista) sobre as ciências naturais e humanas, tornam-se objetos de reflexão. As *Meditações* caracterizam-se como um pensamento sociológico, parecido com um ensaio, que tenta responder a certos questionamentos sociológicos e filosóficos sobre a produção do conhecimento.

Diante do título *Meditações pascalianas*, uma primeira pergunta surge de imediato nos pensamentos de um filósofo: Por que Pascal? Como um sociólogo tão ligado ao pensamento de esquerda, ácido com o senso comum dominante, que tem em seus primeiros trabalhos estudos críticos sobre o papel da religião, se inspira em um filósofo que se colocou como arauto da fé e das doutrinas da Igreja Católica? Um pensador que estipula como axioma verdadeiro e irrefutável: “a história da Igreja [Católica] deve propriamente chamar-se a história da verdade” (PASCAL, 1961, p. 285). O fator que une, de imediato, ambos os pensadores é a necessidade de ser polêmico perante os seus pares. Por sorte, o próprio autor nos oferece pistas,

desde há muito, quando me faziam a pergunta, em geral mal-intencionada, sobre minhas relações com Marx, adquiri o hábito de responder que tudo, ponderadamente, e caso fosse de fato



indispensável uma filiação a qualquer preço, eu me consideraria, muito mais, um pascaliano: pensava sobretudo no que concerne ao poder simbólico, vertente por onde a afinidade se manifesta melhor, bem como em outros aspectos da obra, menos percebidos, como o cancelamento da ambição do fundamento (1997b, p. 9-10).

Este trecho contém muitas informações relevantes sobre a posição do autor em referência a sua filiação intelectual. Primeiro, ele manifesta sua afinidade com o pensamento de Marx de forma moderada, mas tal resposta só surge quando questionado sobre o assunto. Porém, quando precisa de uma resposta a qualquer custo, ele não cai na armadilha do interlocutor filiando-se ao marxismo. Já vimos que, assim como Weber, ele tem ressalvas ao determinismo econômico contido na perspectiva marxista. A saída via Pascal justificaria suas diferenças em relação aos teóricos dominantes de seu tempo. Além disso, há questões em comum com o filósofo a respeito do poder simbólico, da ausência de uma fundamentação metafísica, e na inclinação de buscar uma explicação “para as condutas humanas aparentemente mais inconsequentes ou mais irrisórias” (1997b, p. 10). Ainda pensando no leque de respostas possíveis, o autor também deixa margens para interpretarmos o título do livro como uma zombaria.

Convencido de que Pascal estava com a razão ao dizer que “a verdadeira filosofia zomba da filosofia”, muitas vezes lamentei que as regras do bom senso escolástico impeçam-me de tomar ao pé da letra esta palavra de ordem: mais de uma vez tive desejos de empregar, contra a violência simbólica que se exerce com frequência, a começar contra eles mesmos e, em nome da filosofia, as armas mais comumente utilizadas para contrabalancear os efeitos dessa violência — ironia, pasticho ou paródia (1997b, p. 10).

Apesar do tom jocoso de Bourdieu, não há margens para duvidar da reciprocidade entre o pensamento de ambos em relação aos assuntos ligados à academia de ciências e filosofia. Pascal também questiona os limites do puramente racional, sendo muito desconfiado dos dotes maravilhosos que a razão tem para os escolásticos — a começar pelo aristotelismo de São Tomás de Aquino ou pela exuberância da *res cogitans* cartesiana. O bom homem de ciências, apesar de ter sua razão bem operante, é tão vítima das paixões traiçoeiras que afetam o pensar como qualquer outro.

O homem não passa, pois, de disfarce, mentira e hipocrisia, tanto ante si próprio como em relação aos outros. Não quer que lhe digam as verdades e evita dizê-las aos outros; e todos esses propósitos tão alheios à justiça e à razão têm em seu coração raízes naturais (PASCAL, 1975, p. 77).

Os especialistas na história da ciência podem oferecer maiores informações sobre Blaise Pascal que esclarecem o apeço de Bourdieu ao pensamento deste filósofo. Apesar de sua filiação religiosa e de seu cuidado com a moral, Pascal tinha muito claro para si que esses estudos não deveriam misturar-se ao conhecimento da natureza. De um lado, a Igreja subordinava o conhecimento aos dogmas da fé; de outro, filósofos como Descartes tentavam inverter a perspectiva tomista e subordinavam a moral e a religião ao conhecimento racional.

Galileu e Pascal são os autores que mais claramente separam as disciplinas científicas (que visam o conhecimento da natureza) e as disciplinas morais (que, na visão de ambos, ainda fortemente limitada pela ortodoxia católica, visam a salvação) (MARICONDA, 2006, p. 458).

Surge então, com Galileu e Pascal, uma perspectiva teórica de autonomia do campo científico em meados do século XVII. Em meio a um confronto iminente da fé religiosa com a racionalidade científica, Pascal pensa em salvar ambas arquitetando o que Bourdieu chama de uma *autonomia relativa dos campos*. Sobre esta peculiaridade no pensamento de Pascal, Mariconda nos esclarece,

no que tange à autonomia e à autoridade, Pascal condiciona as disciplinas morais como o direito, a teologia etc., ao recurso de uma autoridade, pois os princípios que os sustentam estão além da razão humana. Já no campo das ciências o recurso à autoridade é inútil, pois só a razão pode conceber as verdades matemáticas, físicas, médicas, entre outras. Entretanto Pascal, com seu apego fervoroso à ciência e à religiosidade, contorna o dilema de sobrepujar as esferas científicas e morais dando um reconhecimento positivo da autonomia das duas esferas, de modo que os valores não são tomados como secundários e as pretensões da ciência devem ser irremediavelmente atenuadas (MARICONDA, 2006, p. 459).

Assim como Pascal, Bourdieu também questiona a perspectiva ascética e dogmática do campo acadêmico em relação aos outros campos sociais. É típico de uma postura escolástica, segundo o sociólogo, uma estratégia discursiva e de distinção social que pressupõe uma suspensão do pensamento ordinário, cotidiano, em nome de problemas que transcendem o senso comum.

O ingresso em um universo escolástico supõe a suspensão dos pressupostos do senso comum e a adesão *para-doxal* a um conjunto

mais ou menos radicalmente novo de pressupostos e, correlatamente, a descoberta de móveis de competição e de urgências ignorados e incompreendidos pela experiência ordinária (1997b, p. 22).

Bourdieu constata que a dinâmica envolta na separação entre o pensamento acadêmico e o pensamento ordinário provoca não só um processo de incomunicabilidade entre os diversos campos como também uma progressiva distância entre o campo acadêmico e a realidade à sua volta. Tomado pelo puro pensamento abstrato, não é de ficar espantado que o estudo sobre o homem tenha sido inscrito, dentro dessa visão escolástica, em duas percepções teóricas antagônicas mas igualmente impecáveis do ponto de vista lógico: o determinismo materialista e o racionalismo finalista. No primeiro, a ação humana é fruto de agentes externos, políticos, ambientais, econômicos etc., que conduzem suas ações, mas que o próprio agente ignora. Na segunda perspectiva, o agente social é tão consciente e racional sobre suas ações que ele estipula para si regras racionais de deliberação e escolhe, o tempo todo, quais as perdas e ganhos pessoais em cada possível ação deliberada.

Levando em consideração os absurdos que cada uma dessas teorias pode gerar, e buscando mediar os critérios subjetivos e objetivos do agente dentro de um campo social, o conceito de *habitus* surge como uma resposta ao entrave escolástico.

Uma das funções principais do conceito de *habitus* consiste em descartar dois erros complementares cujo princípio é a visão escolástica: de um lado, o mecanicismo, que entende a ação como efeito mecânico da coerção de causas externas; de outro, o finalismo no qual, segundo a teoria da ação racional, o agente atua de maneira livre, consciente e, como dizem alguns utilitaristas, *with full understanding*, a ação como produto de um cálculo das chances e dos ganhos (1997b, p. 165-166).

É na concepção de um *habitus* como estruturado e estruturante, produto oriundo de uma exterioridade por meio de um adestramento das normas sociais e, ao mesmo tempo, operado segundo a *libido* dos agentes no interior do campo, que Bourdieu resgata o papel do humano enquanto totalidade dentro da sociedade e evita que se caia em reducionismos.

A novidade operada pelo sociólogo aparece, como vimos, na ênfase dada ao corpo no processo de obtenção do conhecimento. E por incorporado podemos entender todo o conjunto de disposições não conscientes que não são operadas pela razão e que muitas vezes não têm acesso à consciência. Este “corpo”, sede dos erros e das paixões,

como ensinava Platão, Santo Agostinho e Descartes, possuidor de “razões que a razão desconhece” (Pascal apud BOURDIEU, 1997b, p. 22), isolado pela dicotomia escolástica da mente, volta a compor a lógica implicada da ciência com a prática.

Enquanto corpo e indivíduo biológico, eu estou, a exemplo das coisas, situado em um lugar, e ocupo uma posição no espaço físico e no espaço social. Eu não sou *atopos*, sem lugar, como Platão dizia de Sócrates, ou “sem vínculos nem raízes”, como afirma, um tanto às pressas, aquele que por vezes se considera como um dos fundadores da sociologia dos intelectuais, Karl Mannheim. Não sou sequer dotado, como nos contos, da ubiquidade física e social [...] que me permitiria estar na mesma ocasião em vários lugares diferentes e diversos tempos, e ocupar simultaneamente diversas posições, físicas e sociais. (O lugar, *topos*, pode ser definido em termos absolutos, como o local onde uma coisa ou um agente “tem lugar”, existe, em suma, como localização, ou então, em termos relacionais, topológicos, como uma posição, um nível no interior de uma ordem.) (BOURDIEU, 1997b, p. 158).

Contra uma “visão mentalista” (2001b, p. 162), operada segundo a filosofia escolástica, na qual se concebe a existência de duas entidades separadas que compõem o ser humano, a alma e o corpo, Bourdieu nega-se a pensar este último como “exterioridade” em relação ao pensamento. A herança epistêmica deixada por seu conterrâneo Descartes recebe as mais duras críticas do sociólogo, que enxerga, na divisão estabelecida e perpetuada pelo intelectualismo cartesiano, uma incapacidade de entender o processo do conhecimento como um todo material e humano.

O intelectualismo, essa teoria do conhecimento de espectador escolástico, é instado então a endereçar ao corpo, ou a respeito do corpo, problemas de conhecimento, tal como fazem os filósofos cartesianos que, sentindo-se na impossibilidade de dar conta da eficácia exercida sobre o corpo, de lograr um conhecimento intelectual da ação corporal, vêm-se forçados a atribuir a ação humana a uma intervenção divina; a dificuldade acaba exasperando-se com a linguagem: cada ato de linguagem, enquanto sentido incorpóreo expresso em sons materiais, constitui um verdadeiro milagre, uma espécie de transubstanciação (1997b, p. 163).

Os efeitos da socialização do corpo no processo de obtenção do conhecimento são constatados, muitas vezes, como “milagre”, algo “sobrenatural” ou simplesmente da ordem do “inconsciente”, modismo acadêmico após Freud. A “intuição” do cientista frente ao novo, sua “premonição” de que certa experiência dará certo ou errado, a facilidade de “lidar” com os instrumentos, quando um problema durante um teste

experimental aparece, são explicados muitas vezes como um “dom natural” ou “sorte” (muitas vezes atribuída ao acaso ou a entidades divinas).

Há uma verdadeira *resistência*, utilizando um jargão psicanalítico adotado por Bourdieu, por parte do acadêmico em tornar conscientes as disposições corporais socializadas que o ajudam a obter sucesso em seu empreendimento. Resistimos, sem perceber, por causa de uma orientação escolástica que nos habituou a dissociar ambas, e essa dissociação entre alma e corpo causa estranheza quando o *incorporado* se manifesta.

Tendo adquirido, por este motivo, um sistema de disposições ajustado a tais regularidades, o corpo está inclinado e apto a antecipá-las praticamente em condutas que mobilizam um *conhecimento pelo corpo* capaz de garantir uma compreensão prática do mundo bastante diferente do ato intencional de decifração consciente que em geral transparece na idéia de compreensão. Em outros termos, se o agente possui uma compreensão imediata do mundo familiar, isso ocorre porque os instrumentos de construção empregados para conhecer o mundo são construídos pelo mundo. Esses princípios práticos de organização do dado são construídos a partir de experiências de situações freqüentemente encontradas e suscetíveis de serem revisadas e rejeitadas em caso de fracasso repetido (1997b, p. 163).

A importância de pensar o *habitus* no processo científico colabora para pensar na *práxis* acadêmica afastando os pressupostos dualistas perpetuados pela visão escolástica. O *habitus* está na mediação entre a *libido* desejante do agente e as normas sociais que lhe são impostas, entre a mente imaginativa e os membros realizadores, entre o pensamento abstrato e o corpo concreto que lhe dá suporte.

Bourdieu resgata, por assim dizer, a subjetividade e a autonomia do cientista que foram perdidas nos meandros da filosofia e da sociologia materialistas que o condenaram a ser, em teoria, mero servo da burguesia capitalista e de seu aparelho repressor. Bourdieu conseguiu, a seu ver, buscar através da teoria do *habitus* o meio-termo que, segundo ele, Marx almejava encontrar para dar conta dos paradoxos materialistas e idealistas.

Em outras palavras, é preciso construir uma teoria materialista capaz de recuperar no idealismo, conforme o desejo expresso por Marx nas *Teses sobre Feuerbach*, “o lado ativo” do conhecimento prático abandonado pela tradição materialista. Eis precisamente a função da noção de *habitus* que restitui ao agente um poder gerador e unificador, construtor e classificador, lembrando ainda que essa capacidade de construir a realidade social, ela mesma a de um corpo socializado,

investido na prática dos princípios organizadores socialmente construídos e adquiridos no curso de uma experiência social situada e datada (1997b, p. 164).

### 4.3. O *HABITUS* SOCIOTRASCENDENTAL

Percorremos a essência do pensamento sobre o *habitus* científico e acadêmico em nossa análise específica sobre as *Meditações*. Este tema retorna com uma perspectiva marcante no pensamento de Bourdieu sobre o campo nas suas aulas no Collège de France entre 2000-2001, publicadas em *Ciência da ciência e reflexividade*, sendo um dos últimos trabalhos sobre ciência feitos antes de seu falecimento. Diferentemente das *Meditações pascalianas*, o sociólogo concentra-se mais na análise da ciência e da sociologia e torna-se muito menos crítico do campo filosófico.

A autonomia relativa das ciências frente aos campos políticos, econômicos e religiosos, descritos por Bourdieu em seus diversos escritos sobre o assunto e, em especial, nas *Meditações*, perde cada vez mais força segundo o autor. “Eu creio, com efeito, que o universo da ciência está hoje ameaçado por uma terrível regressão” (BOURDIEU, 2001b, p. 5). O discurso da sociologia posmoderna, segundo o autor, contribui para minar a credibilidade da ciência e dos cientistas, relativizando as questões ligadas à prática e aos fundamentos lógicos e epistêmicos de cada ramo do saber.

Isso justifica a primeira parte do livro, destinada a uma análise que é, ao mesmo tempo, histórica e crítica, da sociologia da ciência. *A estrutura das revoluções científicas* de Kuhn, segundo Bourdieu (2001b), abre uma caixa de Pandora, cujo efeito é a perspectiva de relativização do processo de conhecimento e a irracionalidade. Essas relativizações foram usadas por teorias sociológicas sobre a ciência, como a de Latour, que descreve os laboratórios científicos como manipuladores e fabricantes de uma “realidade artificial” (BORDIEU, 2001b, p. 55).

Bourdieu opera uma tentativa de resgate da seriedade da análise sociológica do campo científico. Muito foi escrito sobre o assunto, porém focaremos nossa análise nas questões relativas ao *habitus* apresentadas nesses escritos com o objetivo de mostrar concretamente a natureza e a complexidade do processo científico que muitos sociólogos citados por Bourdieu questionaram.

Voltando à velha questão da anterioridade do social sobre o agente, percepção esta que, segundo Bourdieu, foi esquecida por muitos sociólogos, ele deixa claro que o homem de ciência é mais do que um sujeito com um *habitus* científico. O agente é a

própria objetivação do campo científico em forma de estruturas incorporadas que formam o *habitus* científico, não sendo, portanto, produto de homens singulares.

O sujeito da ciência não é o cientista singular, mas o campo científico, como universo de relações objetivas de comunicação e de concorrência reguladas em matéria de argumentação e de verificação. Os cientistas nunca são os “gênios singulares” de quem se faz a história hagiográfica: são sujeitos coletivos que, enquanto história coletiva incorporada, atualizam toda a história pertinente da sua ciência — penso, por exemplo, em Newton ou Einstein —, e que trabalham no seio dos grupos coletivos com instrumentos que pertencem à história coletiva objetivada. Resumindo, a ciência é um imenso aparelho de construção coletiva utilizado coletivamente (BOURDIEU, 2001b, p. 138-139).

Quando Bourdieu questiona o mito que se faz sobre os grandes nomes da ciência, como é o exemplo de Newton e Einstein, ele afirma que ambos são exemplos da ciência incorporada em seus respectivos tempos. Exemplos de uma realização do campo científico que os antecederam e os formaram, abrindo para eles a possibilidade da crítica. Fica claro nessa passagem que a atividade científica não é individual e restrita a certo número de “gênios” para que a ciência progrida. Para que exista um “Einstein”, por exemplo, foi preciso existir um Kant, um Newton, um Descartes, um Galileu, orçamentos para pesquisa, professores universitários, sistema social de produção e divulgação etc. Para que o Einstein homem se tornasse o Einstein mito foi preciso a existência de universidades, revistas acadêmicas que o informassem sobre as novidades da física e que publicassem seus artigos, instrumentos de pesquisa de última geração indisponíveis para seus antecessores etc. Foi necessário um campo da física clássico que o formasse, que o aceitasse como um par, e que existisse para ser questionado e refutado. Einstein situa-se na *negatividade* da física newtoniana e, ao mesmo tempo, na *positividade* de um novo campo teórico da relatividade que não é fruto de uma partenogênese.

Como vimos, para existir um cientista é necessário, antes de mais nada, um campo que forme o cientista. Mais do que isso, é preciso que exista um campo científico que o reconheça como tal. Para fazer ciência, ou revolucioná-la, é preciso primeiro compactuar as normas e regras específicas desse campo.

Porém, quando pensamos sob a ótica da singularidade de cada agente, surge uma questão complicada de resolver. Apesar de sabermos que o campo determina, em grande medida, as trajetórias existenciais de cada cientista, como levar em consideração que

este é também um agente *libidinal* que busca na ciência saciar certos desejos e apetites? Essa questão não é colocada nem pelo materialismo nem pelo intelectualismo.

O materialismo se resguarda dessas questões porque, em última instância explicativa, o homem é determinado pelas condições sociais e históricas de seu tempo. Seus desejos são condicionados por sua educação de classe e servem aos meios produtivos. Já para o intelectualismo, a ciência é racional em si mesma, movida por uma racionalidade lógica em si mesma. Sendo a mente autônoma em relação ao corpo, então as paixões não interferem diretamente nas práticas científicas. Quando elas interferem, a razão do agente ou de outro reconhece o engano e corrige o erro. As determinações do campo científico são, para o intelectualista, determinações segundo a razão.

Como Bourdieu não abre mão da influência externa na produção dos agentes e também não abandona suas motivações subjetivas, surge um paradoxo. Sendo cada agente um ser singular, com um corpo socializado de maneira singular, com visões de mundo estruturadas socialmente de forma singular — haja vista que o campo científico não é restrito a determinada classe social nem circunscrito a uma cultura ou a um só país, língua ou etnia —, como pode ser possível que seres diferentes, com desejos diferentes e com perspectivas diferentes da realidade, possam compartilhar seus estudos, pesquisas e troféus com outros agentes científicos?

A solução deste paradoxo se encontra na formação de *habitus* segundo uma ótica kantiana do processo cognitivo. Segundo Bourdieu,

reintroduzimos, assim, na intersubjetividade kantiana as condições sociais que a fundam e que lhe conferem a eficácia kantiana propriamente científica. A objetividade é um produto intersubjetivo do campo científico: fundada nos pressupostos partilhados nesse campo, é resultado do acordo intersubjetivo no campo. Cada campo (disciplina) é lugar de uma legalidade específica (*nomos*) que, produto da História, está encarnada nas regularidades objetivas do funcionamento do campo e, mais precisamente, nos mecanismos que regem a circulação da informação, na lógica da distribuição de recompensa etc., e nos *habitus* científicos produzidos pelo campo que são as condições de seu funcionamento (BOURDIEU, 2001b, p. 163).

Retomando a perspectiva kantiana de juízo sintético *a priori* e das estruturas transcendentais do entendimento, Bourdieu inscreve a prática científica em uma perspectiva kantiana que permite unir o subjetivo ao objetivo das práticas científicas — ponto concordante com a postura de Kuhn, que “mais não fez do que reencontrar a tradição kantiana do *a priori*, mas tomado em um sentido relativizado, historicizado ou,



mais exatamente, sociologizado [...] a quem se poderia atribuir a paternidade da idéia das *condições sociotranscendentais*” (BOURDIEU, 2001b, p. 158). Como vimos em Kant, o transcendental refere-se àquilo que as faculdades cognitivas do homem atribuem aos fenômenos percebidos pelo sentido e que não existem no mundo, como o tempo, o espaço e a causalidade, por exemplo.

Em uma perspectiva social do transcendental, podemos não só analisar o tempo e o espaço como produtos sociais, mas também pensar como fenômenos culturais, tais como a ideologia, por exemplo, interferem de modo inconsciente, enquanto um transcendental, em nossa análise do objeto de estudo (BOURDIEU, 2001b).

O *habitus* participa diretamente desse processo sendo, ao mesmo tempo, expressão da motivação subjetiva do agente, com suas perspectivas, e das disciplinas e normas objetivas do campo científico. A *libido* do agente, seus desejos e fantasias inconscientes, por meio de uma *formação de compromisso* no sentido freudiano, desloca as energias do agente segundo normas de procedimentos socializadas pelo *habitus*. As visões de mundo, apesar de subjetivas, são reguladas pelas estruturas objetivas internalizadas no agente durante sua formação no campo científico. Um processo de objetivação da subjetividade, em outras palavras. O *habitus* científico, pensado em termos de juízo sintético *a priori*, é uma manifestação das estruturas objetivas (sociais) e subjetivas (transcendentais) na produção do conhecimento. As regras epistemológicas, na visão do sociólogo, são a peça fundamental no alinhamento das subjetividades que determina a objetivação do campo científico.

As regras epistemológicas são as convenções estabelecidas em matéria de regulação das controvérsias: elas regem o confronto do cientista com o mundo exterior, em outras palavras, entre a teoria e a experiência, mas também com os outros cientistas, permitindo antecipar a crítica e refutá-la. Um bom cientista é alguém que tem o sentido do jogo científico, que pode antecipar a crítica e adaptar-se antecipadamente aos critérios que definem os argumentos admissíveis, fazendo assim avançar o processo de reconhecimento e de legitimação; alguém que põe fim à experimentação quando pensa que está conforme às normas socialmente definidas da sua ciência e quando se sente suficientemente seguro para enfrentar seus pares. O conhecimento científico é o conjunto das proposições que sobreviveram às objeções (BOURDIEU, 2001b, p. 163).

É o sentido do jogo científico incorporado, seu *feeling* do funcionamento do campo científico, que determina, entre outras coisas, a qualidade do cientista. Sua familiaridade com a epistemologia, com os métodos e a capacidade incorporada de

antecipar as críticas e objeções de seu trabalho por intermédio do *habitus*, conferem-lhe a sobrevivência e a continuidade nas disputas científicas. Mesmo quando precisa criticar as normas acadêmicas vigentes, ele tem de ter muito bem incorporadas tais normas para poder criticar e fazer-se entender pelos seus pares.

O bom cientista pensa todos os procedimentos de pesquisa detalhadamente, tomando o máximo de cuidado, não só pelo respeito ao objeto de estudo, mas também pelo receio de ser criticado por seus pares. É a crítica dos pares que colabora, na perspectiva de Bourdieu para o avanço da ciência. Para evitar os erros e, assim, evitar uma avaliação negativa, é preciso respeitar tanto a epistemologia quanto o método científico.

O papel do *habitus* na teoria sociológica de Bourdieu contribui para o campo da filosofia na medida em que nos propõe novas reflexões acerca da prática científica e discute a polêmica questão ligada aos limites sociais e teóricos da ciência. O estruturado estruturante agente desse campo traz discussões relevantes como, por exemplo, o papel do corpo, do inconsciente ou da autonomia em relação a outros campos sociais, como a política na prática coletivizada de produção do conhecimento.

## Considerações finais

No decorrer desta dissertação espero ter explicado com clareza para o leitor a importância do conceito de *habitus* na teoria do conhecimento. Vimos como cada uma das importantes mudanças na concepção de ciência levam em consideração as questões referentes aos *habitus* nos processos de pesquisa e aquisição do saber, bem como sua mudança conceitual e sua utilização pelos filósofos no contexto de ruptura com filosofias dominantes no período.

Aristóteles pensa a *hexis* como modo de adequar a prática da pesquisa empírica com os diversos objetos de estudo científico. Sua posição frente ao “idealismo” platônico atribuiu ao *habitus* uma resposta à aquisição das virtudes e práticas científicas sem precisar utilizar de argumentos que remetam ao mundo das idéias de seu mestre.

Essa perspectiva da *praxis* científica tornou-se dominante até o surgimento da filosofia de Descartes que, como vimos, opôs-se ao pensamento aristotélico. O diálogo com o *Organum* foi fundamental para o conceito de *habitus* e sua posterior rejeição frente a unidade do conhecimento científico estritamente racional. Se não fosse uma comparação direta com Aristóteles, o conceito teria passado despercebido. Descartes fez questão de não discutir muito sobre o assunto, o que em uma leitura internado texto poderia contribuir para fazê-lo passar despercebido. Além disso, ao receber um maior reconhecimento de sua obra e a possibilidade de ser ensinada, tentou repensar a questão da *habitude* em um contetxo favorável a sua teoria sem nos legar melhores reflexões sobre o tema.

Em Hume, a questão do hábito tem uma importância fundamental para pensar o conhecimento. Nos estudos sobre o conceito, ele aparece no topo das referências, com muito mais frequência do que em Aristóteles. Ao pensar o conhecimento científico como probabilístico e não mais como necessário, ele muda consideravelmente o conceito, em comparação com a tradição, no intuito de adequar o hábito como resposta ao problema trazido por sua refutação do nexu causal. Perspectiva essa sobre a ciência e sobre o hábito que Kant não compartilha e critica. Ao operar uma radical mudança na relação de conhecimento, postulando o sujeito como centro do processo, a teoria kantiana coloca em xeque a concepção aristotélica de *habitus* científico, além de questionar a simplicidade do hábito humeano.

Em sua antropologia, Kant retoma a concepção do *habitus* aristotélico para o estudo do homem. Além de revelar seu conhecimento do conceito em questão, o filósofo propõe repensarmos o *habitus* como uma “segunda natureza”, que faz a mediação entre os elementos subjetivos e os gostos e normas sociais. As estruturas de gosto e valor serão pensadas em relação às vivências em sociedade, acrescentando uma nova perspectiva na concepção de *habitus* e abrindo caminho para as teorias sociológicas.

Por fim, com Pierre Bourdieu, somos apresentados a uma nova perspectiva sobre a filosofia e sobre a sociologia através da sua concepção de *habitus* e suas possibilidades de relacionar teorias como a kantiana, a marxista e a psicanalítica no estudo da prática científica, artística, e outras. A readaptação e reconstrução do conceito aristotélico-tomista oferece para a filosofia novos debates e metadiálogos entre perspectivas filosóficas distintas.

Com os resultados deste trabalho acreditamos ter contribuído para o estudo do conceito e também para outros novos estudos, com outros autores e com outras perspectivas. Além da crítica ao estruturalismo como empregado atualmente, oferecemos uma nova possibilidade de estudar a filosofia. Acreditamos que conceitos importantes, tais como o *habitus* por exemplo, foram esquecidos pela perspectiva dominante e podem ser resgatados e discutidos pelo campo filosófico.

## Referências bibliográficas

- ALLAN, D. J. *A filosofia de Aristóteles*. Lisboa: Presença, 1983.
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Trad. Valter José Evangelista. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- ANDERY, Maria A.; SÉRIO, Tereza Maria A. A experiência e o hábito como determinantes da noção de causalidade: David Hume. In: ANDERY, Maria A. et al. *Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; São Paulo: Educ, 2000.
- ARISTÓTELES. *Categorias*. Trad. Maria J. Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- \_\_\_\_\_. *De Anima*. Trad. Maria Cecília G. Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário G. Cury. Brasília: Ed. UNB, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Física I e II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas: IFCH/Unicamp, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Trad. Rosario Augier. Barcelona: Iberia, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Seconds analytiques – Organon IV*. Bilingue, Trad. Pierre Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Tópicos*. Trad. José Américo M. Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)
- BACON, Francis. *Novum Organum*. Trad. José A. R. Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores)
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Trad. Sérgio Miceli, Silvia de Almeida Prado et al. São Paulo: Perspectiva, 2001a.
- \_\_\_\_\_. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- \_\_\_\_\_. *A reprodução*. Trad. Reynaldo Bairão. Petrópolis: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. Campo intelectual e projeto criador. In: POUILLON, Jean (org.). *Problemas do estruturalismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- \_\_\_\_\_. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, R. (org.) *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983a.
- \_\_\_\_\_. *Les usages sociaux de la science*. Paris: Inra, 1997a.
- \_\_\_\_\_. *Méditations pascalennes*. Paris: Seuil, 1997b.
- \_\_\_\_\_. *O campo científico*. In: ORTIZ, R. (org.) *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983b.

- \_\_\_\_\_. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Science de la science et réflexivité*. Paris: Éditions Raisons D' Agir, 2001b.
- BRAGUE, Remi. De la disposition chez Aristote. In: AUBANQUE, Pierre. (Org.) *Concepts et catégories dans la pensée antique*. Paris: Vrin, 1980.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à filosofia: Dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- COSTA-MOURA, Fernanda. O inconsciente entre a causa e o que ele afeta. *Revista Psychê*, São Paulo, Ano X, n. 19, p. 81-94, set-dez, 2006.
- COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1995.
- DESCARTES, René. *As paixões da alma*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Discours de la méthode*. Paris: GF Flammarion, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Méditations métaphysiques - Bilingue*. Paris: GF Flammarion, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- DURANT, Will. *A filosofia de Aristóteles*. Lisboa: Presença, 1983.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro Moura. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores)
- FARIA, E. *Dicionário escolar latino-português*. Rio de Janeiro: FAE, 1985.
- FOGELIN, Robert J. Hume's scepticism. In: NORTON, David (Ed.) *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 91-105.
- FREUD, Sigmund. *El Malestar en la cultura* [1930]. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*. V. 3. Trad. Luis López-Ballesteros y de Torres. Buenos Aires: El Ateneo, 2003a.
- \_\_\_\_\_. Escision del "Yo" en el proceso de defensa [1938]. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*. V. 3. Trad. Luis López-Ballesteros y de Torres. Buenos Aires: El Ateneo, 2003b.
- \_\_\_\_\_. *Nuevas observaciones sobre las neuropsicosis de defensa* [1896]. FREUD, Sigmund. *Obras completas*. V. 1. Trad. Luis López-Ballesteros y de Torres. Buenos Aires: El Ateneo, 2003c.
- GAUKROGER, Stephe. *Descartes: Uma biografia intelectual*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Contraponto, 1999.
- GIOVANE, Sergio. *La Storia Della Filosofia Secondo Kant*. Milão: Mursia, 1972.

- GOMIDE, Fernando M. Exemplos do jugo de Aristóteles na filosofia e na ciência. In: *Reflexão*, Campinas, n. 64/65, p. 154-158, jan./ago 1996.
- GOTTLIEB, Anthony. *O sonho da razão*. Rio de Janeiro: Difel, 2007.
- GRATELOUP, L. L. (Org.). *Les philosophes de Platon à Sartre: Introduction a la lecture des auteurs du programme de philosophie*. Paris: Hachette, 1985.
- HIRSCHMAN, Albert O. *As paixões e os interesses*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores)
- \_\_\_\_\_. *Tratado da natureza humana*. Trad. Deborah Danowski. São Paulo: Ed. Unesp; Imprensa Oficial do Estado, 2001.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia A. Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Roden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Roden e Udo Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores)
- \_\_\_\_\_. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Os progressos da metafísica*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- KOSSOVITCH, L. Contra a idéia de Renascimento. In: NOVAES, Adauto. (Org.). *Artepensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- \_\_\_\_\_. O aprofundamento da “Dissertação de 1770” na “Crítica da razão pura”. In: OLIVEIRA et al. *Kant*. Brasília: Ed. UNB, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Sobre Kant*. Trad. José Oscar A. Morais. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- LEROY, André-Louis. *David Hume*. Paris: PUF, 1953.

- LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Os Pensadores)
- MACPHERSON, Crawford B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MARICONDA, Pablo Rubén; VASCONCELOS, Júlio. Galileu e a nova física. São Paulo: Odysseus, 2006
- MARICONDA, Pablo Rubén. O controle da natureza e as origens da dicotomia entre fato e valor. *Revista Scientiae Studia*, São Paulo, v. 4, n. 3, 2006, p. 453-472.
- \_\_\_\_\_. Introdução: o diálogo e a condenação. In: GALILEI, Galileu. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas de mundo ptolomaico e copernicano*. Trad. Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Discurso Editorial, 2004
- MARION, Jean-Luc. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- MARX, Karl. *Contribuições à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.
- \_\_\_\_\_. *O capital*. V. I. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- MATOS, José Claudio M. Instinto e razão na natureza humana, segundo Hume e Darwin. *Revista Scientiae Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 263-86, 2007.
- MACPHERSON, Crawford B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MENDONÇA, Maria Magdalena. *O problema do EU no ceticismo de David Hume*. Aracaju: Ed. Universidade Federal de Sergipe, 2003.
- MONTAIGNE, Michel. *Ensaio* V. I. Trad. Sérgio Millet. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Os Pensadores)
- MONTEIRO, João Paulo. *Novos estudos humanos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- \_\_\_\_\_. Vida e obra – Hume. In: \_\_\_\_\_. *Hume*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores)
- MOURA, Carlos Alberto. *Racionalidade e crise: Estudos de estudo da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Ed. UFPR, 2001.
- OLIVEIRA, Manfredo A. Lógica transcendental e lógica especulativa. In: OLIVEIRA, M. et al. *Kant*. Brasília: Ed. UNB, 1981.
- PASCAL, Blaise. O homem na sociedade. In: MAURIAC, François (org.). *O pensamento vivo de Pascal*. Trad. Sérgio Millet. São Paulo: Ed. USP, 1975.



- \_\_\_\_\_. *Pensamentos*. Trad. Sérgio Millet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.
- PASCAL, George. *Descartes*. Paris: Bordas, 1986.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento de Kant*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2003.
- PHILIPPE, Marie-Dominique. *Introdução à filosofia de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2002.
- PLATÃO. *Fédon*. Trad. Eusébio Palmeiras. Porto: Porto Editora, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Mênnon*. Trad. Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.
- PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.
- POUILLON, Jean. *Problemas do estruturalismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- REALE, Giovanni. *Aristóteles: Metafísica v. III* (Sumários e Comentários). São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Guia de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*. Barcelona: Herder, 2003.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia v. I*. São Paulo: Paulus, 1990a.
- \_\_\_\_\_. *História da filosofia v. II*. São Paulo: Paulus, 1990b.
- \_\_\_\_\_. *História da filosofia v. III*. São Paulo: Paulus, 1990c.
- \_\_\_\_\_. *História da filosofia: Filosofia pagã antiga*. V. 1. São Paulo: Paulus, 2003.
- \_\_\_\_\_. *História da filosofia: De Nietzsche à Escola de Frankfurt*. V. 6. São Paulo: Paulus, 2006.
- ROSS, Sir. David. *Aristotle*. Londres: Routledge, 1995.
- RUBANO, Denize R.; MOROZ, Melania. Alterações na sociedade, eferescência nas idéias: a França do século XVIII. In: ANDERY, Maria A. et al. *Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo; São Paulo: Educ, 2000.
- SETTON, Maria da Graça J. A teoria do *habitus* em Pierre Bourdieu: Uma leitura contemporânea. *Revista Brasileira de Educação*, n. 20, p. 60-70, maio/jun/jul/ago 2002.
- SIQUEIRA, Jean R. Ética a Nicômaco: Um caráter estabelecido é passível de mudança? In: *Revista Hypnos*, v. 9, n. 13, 2004.
- STIRN, François. *Compreender Aristóteles*. Petrópolis: Vozes, 2006.

STIVAL, Monica Loyola. *Hábito-Expectativa: Uma noção de sujeito a partir de David Hume*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 1998.

VIEIRA, Luiz Renato. Racionalização e mudança social em Max Weber. *Educação e Filosofia*. Uberlândia: 7, n. 14, p. 179-188, jul./dez. 1993.

VYGOTSKY, Lev. The socialist alteration of man. In: VYGOTSKY, L. *Vygotsky Reader*, edited by René van der Veer and Jaan Valsiner. Londres: Blackwell, 1994.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. V. I. Trad. Regis Barbosa e Karen Barbosa. Brasília: Ed. UNB, 1999.