

Conhecimento do intelecto:
argumento do *cogito*, mesma cera e homens verdadeiros

Ethel Rocha

Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Conhecimento do intelecto: argumento do *cogito*, mesma cera e homens verdadeiros

Em harmonia com sua tese acerca do conhecimento de um modo geral, Tomás de Aquino sustenta que o conhecimento que o intelecto tem de si é também dependente dos sentidos. Segundo Tomás, há pelo menos dois modos de o intelecto se conhecer (ambos em virtude do ato do intelecto de conhecer): o conhecimento singular da existência do intelecto e o conhecimento universal da natureza do intelecto, isto é, o conhecimento de seus princípios de operações, ambos dependentes, ainda que de modo remoto, das percepções sensíveis. Apresento uma leitura da *Segunda Meditação* segundo a qual Descartes inicia seu projeto de recusa do modelo tomista-aristotélico de conhecimento. Ele demonstra não só a incorporeidade do todo da alma mas, mais ainda, demonstra que embora o conhecimento da existência e o da natureza do intelecto consistam no conhecimento de suas operações fundamentais — a saber, conceber, julgar e inferir — esse conhecimento não tem origem em qualquer impressão sensível. Ao contrário: ele é prioritário a estas e se dá mesmo à revelia do que é dado por elas.

Palavras-chave: *Cogito*, conhecimento da existência e conhecimento da natureza do intelecto, pedaço de cera

Intellect's knowledge: *cogito* statement, same wax and true man

In harmony with his thesis concerning general knowledge, Thomas Aquinas claims that even the knowledge that the intellect has of itself is dependent on senses. According to Aquinas, there are, at least, two ways in which the intellect knows itself: 1) a singular knowledge of the existence of the intellect and; 2) a universal knowledge of the nature of the intellect, that is, the knowledge of its principles of action. I intend to present a reading of the *Second Meditation* of Descartes according to which he initiates his project of refusing the scholastic model of knowledge demonstrating that although knowledge of the existence and of the nature of the intellect consist of knowing its essential operations, that is, to conceive and to judge, this knowledge does not depend on any sensible impression. On the contrary, this knowledge not only is prior to sensible impressions but also some times occurs in spite of what is given by them.

Key words: *Cogito*, knowledge of the existence and of the nature of intellect, wax

O pano de fundo da presente análise é a tese de que, nas *Meditações Metafísicas* cartesianas a fundamentação do conhecimento envolve a apresentação e justificação de um novo modelo explicativo de conhecimento alternativo ao que seria, segundo Descartes, o modelo tomista-aristotélico, que se funda na teoria da abstração de inteligíveis a partir do sensível. Que o objetivo central de Descartes nas *Meditações* — defender outro modelo explicativo do conhecimento que não o aristotélico — fica claro, por exemplo, quando em carta a seu editor, Mersenne, Descartes descreve as *Meditações* da seguinte maneira:

(...) posso afirmar, cá entre nós, que essas seis meditações contêm todo o fundamento de minha Física. Mas, por favor, não diga às pessoas, pois isso tornaria mais difícil sua aprovação por parte daqueles que defendem Aristóteles. Tenho esperança de que insensivelmente os leitores se acostumarão com meus princípios e reconhecerão sua verdade antes de notarem que eles destroem os princípios de Aristóteles.¹

E que se trata da leitura escolástica de Aristóteles fica claro, por exemplo, quando no prefácio à edição francesa dos *Princípios da Filosofia*, texto cuja primeira parte consiste num resumo² o sistema filosófico apresentado nas *Meditações Metafísicas* “numa ordem que tornara fácil ensinar”³, Descartes afirma que “a maioria dos que aspiram ser filósofos nos últimos séculos tem seguido cega-

1 Carta a Mersenne de 28 de janeiro de 1641.

2 Ver carta a Chanut de 26 de fevereiro de 1649.

3 Carta a Mersenne de 31 de dezembro de 1640.

mente Aristóteles (...) visto serem estas [as opiniões de Aristóteles] as únicas ensinadas nas Escolas”⁴

Assumindo a tese aristotélica, o modelo tomista considera que todo conhecimento humano tem origem numa impressão sensível e tem como objeto próprio as quiddidades das coisas singulares sensíveis. Estas só são conhecidas indiretamente pelo intelecto humano, isto é, só são conhecidas pela abstração da quiddidade (universal) extraída da imagem sensível da coisa singular e pelo retorno à imagem sensível, quando a quiddidade abstrata é conectada à imagem sensível da coisa. Esse retorno da quiddidade à imagem sensível é realizado através do ato judicativo, que é, portanto, o que completa o processo do conhecimento do singular. A natureza quiddiativa (universal) das coisas singulares exprime abstratamente a essência ou natureza comum dos indivíduos da mesma espécie, e não inclui, então, os aspectos particulares de cada indivíduo (*Suma Teológica* I questão 87, artigo 1, questão 86, artigo 1 e questão 84, artigo 7). O processo de abstração deixa de lado os princípios individuantes das coisas singulares e retém apenas os aspectos comuns quiddiativos. As sensações forneceriam, portanto, o contacto cognitivo inicial do composto de corpo e alma com as coisas, tornando possível adquirir pelo composto, a forma sensível do objeto. Essa forma sensível do objeto, intencionalmente existente na alma, é a *species* sensível do objeto. Assim, a *species* sensível do objeto é a forma compartilhada entre o sensível em ato e o sensível enquanto percebido. Cabe ao intelecto (por meio do intelecto agente) tornar inteligível a imagem sensível, deixando de lado os princípios individuantes das coisas singulares apresentadas pela imagem. Ao deixar de lado os princípios individuantes, o intelecto agente transforma a imagem em representação inteligível (*species* inteligível impressa). O que o intelecto apreende nesse processo é a quiddidade abstrata das coisas sensíveis representa-

4 A versão francesa dos *Princípios*, pelo padre Claude Picot, foi publicada em 1647 com a aprovação de Descartes. O texto original em latim, publicado em 1644, apresenta como prefácio apenas uma pequena carta dedicatória a Elizabeth.

das pela imagem (*ST I* questão 85, artigo 1). Feita a abstração, o intelecto possível é atualizado pela *species* impressa, assumindo a forma inteligível do objeto. Da *species* impressa é formado o conceito, que é a expressão da *species* impressa. Esse conceito exerce, então, a função de predicado num juízo predicativo afirmativo. E nesse juízo, através da atribuição predicativa, afirma-se que a propriedade expressa pelo conceito predicado está realizada no objeto mencionado pelo conceito sujeito do juízo. O conhecimento intelectual humano tem, portanto, uma dupla dependência dos sentidos: da imagem sensível, ponto de partida da abstração, e do retorno à imagem sensível (ver *ST I* questão 84, artigos 6-8, e questão 85, artigo 1). A experiência sensível é condição para que, pelo processo de abstração, o intelecto apreenda o universal inteligível e, através do juízo, pela mediação do sensível, atribua o inteligível ao singular.

Em harmonia com essa explicação sobre o conhecimento de um modo geral, o conhecimento que o intelecto tem de si seria, ainda segundo essa tradição, também dependente dos sentidos. Descartes, na *Segunda Meditação*, parece visar dois dos diversos modos pelos quais o intelecto pode se conhecer, segundo Santo Tomás. Deixando de lado o que seria o conhecimento filosófico, científico e universal da natureza abstrata do intelecto segundo Tomás de Aquino, Descartes trata do que seria o conhecimento pré-filosófico que o intelecto tem de si, a saber, a consciência imediata de sua existência e o conhecimento concreto de sua natureza. A hipótese a ser aqui defendida é a de que, com o argumento do *cogito* e com o exemplo do pedaço de cera, seu objetivo é rejeitar a tese segundo a qual o conhecimento singular e concreto que o intelecto da própria existência e o conhecimento singular e concreto que tem da própria natureza incorpórea dependeriam dos sentidos. Segundo Tomás de Aquino, ainda assumindo uma tese aristotélica, só é cognoscível aquilo que é em ato e não em potência: uma coisa é e é verdadeira e, por isso mesmo, cognoscível se é atual. Assim, na medida em que o intelecto humano é um intelecto possível que só passa a ato quando assume

a espécie inteligível, ele só pode conhecer a própria existência quando realiza o ato de conhecer; do contrário, ele é apenas potência e, conseqüentemente, é apenas um poder virtual. Se, como vimos, todo conhecimento intelectual humano tem uma dupla dependência dos sentidos, a experiência sensível é condição para que o intelecto humano conheça a própria existência, porque sem ela o processo de conhecimento não se realizaria e não seria, então, possível o ato do intelecto e, portanto, a cognoscibilidade da existência do intelecto pelo próprio intelecto.

Mais ainda: o conhecimento concreto da natureza do intelecto, ainda que indiretamente, dependeria também, segundo Tomás de Aquino, da experiência sensível. Isto é, mesmo o conhecimento de algo imaterial, a incorporeidade do intelecto, dependeria, ainda que indiretamente, do que é dado aos sentidos. O intelecto só conhece concretamente sua natureza por uma operação de reflexão: ele conhece os objetos, reflete sobre os próprios atos a partir do conhecimento dos objetos e, ao conhecer seus atos, se conhece como faculdade de conhecer os objetos. O conhecimento de si é, portanto, reflexivo. Só uma reflexão do intelecto sobre seu ato permite conhecer a relação de conformidade de seu ato cognitivo à coisa. Essa reflexão do intelecto, entretanto, não é uma análise abstrata, e sim o próprio juízo envolvido no ato de conhecer, isto é, o ato concreto de o intelecto voltar-se sobre a *species* inteligível da coisa que é, ao mesmo tempo, um voltar-se sobre si mesmo. É através desse retorno completo do intelecto sobre si que se completa seu conhecimento de si que, então, não consiste no conhecimento apenas de sua subsistência. Todo juízo, na medida em que visa a verdade, supõe um ato reflexivo. O intelecto volta-se sobre si mesmo e conhece seu ato na medida em que este se conforma intencionalmente à coisa a ser conhecida. Julgar consiste em uma composição de um predicado e um sujeito (de uma forma a uma coisa). É nesse ato de composição que o intelecto conhece sua relação com a coisa. Na percepção o intelecto, pelo conceito, visa a quiddidade da coisa e pelo juízo, através

da cópula, relaciona esse conceito a um objeto, a uma alteridade e, ao mesmo tempo, volta-se sobre si mesmo e se conhece como o ato de se conformar à inteligibilidade dessa coisa, isto é, se conhece como o ato de visar um objeto.

Supondo como aceita essa hipótese inicial sobre o objetivo central das *Meditações*, neste texto será apresentada uma leitura da *Segunda Meditação* segunda a qual nessa meditação Descartes dá início a seu projeto de recusa do modelo tomista-aristotélico de conhecimento. Como vimos, segundo a tradição visada por Descartes, o conhecimento, de um modo geral, envolveria um processo abstrativo em que as condições individuantes são deixadas de lado, e o dado sensível, ponto de partida do conhecimento, seria tornado inteligível por essa operação abstrativa. O ponto de partida do conhecimento de um modo geral seria, portanto, a receptividade sensível, na medida em que as coisas materiais se tornariam intencionalmente existentes mediante a *species* sensível na mente. Como a *species* sensível expressa (a imagem sensível) não é, ela mesma, inteligível — por ser similitude de um singular — é necessário tornar inteligível a imagem sensível. E isso é realizado pela operação de abstração, que é uma etapa da realização do ato judicativo, onde efetivamente se realiza o conhecimento do objeto. Assim, para conhecer um objeto singular material é necessário abstrair, formar um conceito universal, que exprime no intelecto uma propriedade comum a vários indivíduos. Essa propriedade comum, exercendo a função de predicado num juízo predicativo afirmativo, é singularizada pela atribuição predicativa que afirma que as propriedades expressas pelo predicado estão efetivamente realizadas no objeto mencionado pelo sujeito do juízo. Ao contrário dessa explicação, com a introdução do argumento do *cogito* e com o exame da natureza do eu descoberto por esse argumento (que envolve o recurso à análise do pedaço de cera e ao exemplo dos homens que, a julgar pelas impressões sensíveis que temos destes, diríamos ser apenas espectros com molas); Descartes pre-

tende argumentar que tanto o conhecimento que o intelecto tem da própria existência quanto o conhecimento que tem da natureza de suas operações que não dependem de dados sensíveis.

Na defesa dessa leitura da *Segunda Meditação*, será mostrado que, no decorrer desta (como de resto em todas as *Meditações*), Descartes argumenta a partir de teses aceitas pela tradição que pretende recusar ou modificar. Nesse sentido será sustentado que, na *Segunda Meditação*, Descartes concede, à tradição que pretende rejeitar, três de suas teses básicas, mas que os argumentos que aceita como fundamentando essas teses são distintos dos dessa tradição, o que termina por levar à recusa de uma tese fundamental dessa tradição, a saber, que mesmo o conhecimento de objetos imateriais depende, ainda que indiretamente, de impressões sensíveis. Para rejeitar essa tese fundamental da tradição tomista-aristotélica, Descartes admite juntamente com essa tradição: 1) que o conhecimento (singular) da existência do eu é automático e indubitável, tese que em Tomás de Aquino se expressa na noção de que todo conhecimento expresso por um juízo envolve o conhecimento do intelecto como uma faculdade que visa as coisas; 2) que a natureza do intelecto humano é imaterial, independente do corpo; e 3) que o conhecimento da natureza do intelecto se dá através do conhecimento de seus atos. Apesar dessas concessões à tradição, Descartes recusa três outras teses clássicas, a saber; 1) que o intelecto seja apenas potência da alma e não sua essência (Descartes argumentará em favor da tese de que a alma é o intelecto, o que tem como consequência que o intelecto é uma substância e, portanto, completa e atual) 2) que o conhecimento dos atos do intelecto depende do conhecimento de objetos e que estes sejam, prioritariamente, os objetos materiais singulares (Descartes argumentará em favor da tese de que o conhecimento dos atos do intelecto da alma se dá em oposição mesmo àquilo que é dado imeditamente na experiência sensível); e 3) que a atualização do intelecto se dá pelo ato de conhecer, que envolve o processo de abstração de *species* inteligíveis a partir dos fantasmas sensíveis

(Descartes mostrará que o que no momento do conhecimento é atualizado através dos atos do intelecto que é uma substância completa e atual, é sua capacidade inata de agir — conceber certas noções e princípios básicos e, a partir dessas noções e princípios, julgar).

Seguindo essa leitura, pretendemos mostrar que o argumento do *cogito* oferecido no parágrafo 4 e seu desdobramento até o parágrafo 14, que visam rejeitar a tese fundamental de que o conhecimento do intelecto depende (como qualquer outro conhecimento) de dados sensíveis, visam recusar especificamente duas teses tomistas: que tanto o conhecimento da natureza do intelecto, como da sua existência dependem da função sensível ou da percepção sensível. A recusa dessa tese se dá na esteira da argumentação cartesiana em favor da tese de que o eu descoberto é alma e que alma e intelecto são a mesma coisa e da argumentação cartesiana em favor da tese de que operação cognitiva, operação essencial do intelecto, envolve dois atos — conceber e julgar —, que independem da função sensível. Demonstradas essas duas teses, fica implícito que o conhecimento da natureza imaterial do intelecto não tem origem na percepção sensível e, por isso mesmo, que a percepção sensível não é origem de todo conhecimento. Uma consequência dessa argumentação cartesiana será a de que a percepção sensível de objetos não é origem do conhecimento porque depende dos atos cognitivos de conceber e julgar. Estes, por sua vez, dependem da atualização de noções inatas e não da receptividade sensível.

O ponto de partida da argumentação cartesiana é uma inferência aparentemente aceita pela tradição, mas cuja conclusão, entretanto, como quer mostrar Descartes, não é clara. Já nos parágrafos iniciais da *Segunda Meditação*, após retomar a dúvida apresentada na Meditação anterior, Descartes infere a existência de um *eu* a partir da experiência de atos do pensamento. Do fato indubitável de que penso — isto é, penso que neguei, penso que me persuadi, penso que penso, penso que me engano, penso que duvido, penso que concebo —, é necessário concluir que existo. Nas palavras de Descartes,

“Certamente ... eu existia sem dúvida se é que eu me persuadi (ou, apenas, pensei alguma coisa” — acrescentado na versão francesa); “não há pois dúvida de que sou, se ele me engana”; “Ele não poderá jamais fazer com que eu nada seja enquanto eu pensar ser alguma coisa”; “cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito”.⁵ O que de imediato chama atenção é que, a julgar pelo espaço ocupado nas *Meditações*, e pelo que Descartes afirma em outros textos, não é a conclusão da indubitabilidade da existência de um *eu* a partir da indubitabilidade de atos do pensamento que é problemática para Descartes. Com efeito, nas *Meditações* Descartes não tece grandes considerações acerca dessa inferência, o que indica que ela não é o problema a ser tratado, mas apenas o ponto de partida para o tratamento de outro problema. Descartes parece recorrer a essa inferência como ponto de partida justamente porque ela é compartilhada por vários autores da tradição. Isso parece ser confirmado, por exemplo, pelo que diz Descartes em carta a Colvius após admitir que Agostinho, na *Cidade de Deus*, tenha provado a indubitabilidade da própria existência a partir do ato de duvidar: “(...) que se infira sua existência a partir do fato de que se está duvidando é algo tão natural e simples que poderia ter ocorrido a qualquer autor” (Carta a Colvius, 14 de novembro de 1640). Agostinho o fez. Também parece tê-lo feito São Tomás, ao afirmar: “Pensar que algo não existe é dar assentimento ao que é assim concebido [não existindo]. Nesse sentido, ninguém pode assentir ao pensamento de que ele não existe. Pois, ao pensar algo, ele percebe que ele existe” (*De Veritate*, Q.10, A.12 ad 7). E,

5 Ver a resposta de Descartes à reconstrução feita por Gassendi do argumento do *cogito*. Ali Descartes reafirma a estrutura hipotética do argumento (o que não exclui que se trate de uma inferência, mas que se trate de uma inferência silogística) e afirma que qualquer ato do pensamento serve como premissa. Se é verdade que Descartes não pode afirmar que de fato eu “duvidei”, “me persuadi” ou “ele me enganou” ou “concebi ser algo”, então a certeza, a indubitabilidade é relativa à consciência de todo e qualquer ato, isto é, trata-se da certeza de que penso duvidar, conceber, me enganar, me persuadir etc.

ainda, assim parece fazer Aristóteles: “Percebemos que percebemos e compreendemos que compreendemos e, porque percebemos isso, compreendemos que existimos” (*Ética Nicomaqueia*, 1170^a30).

Assim, é plausível afirmar que qualquer um pôde fazer a passagem da indubitabilidade de um ato de pensamento para a necessidade da própria existência. A mera existência, entretanto, não antecipa o modo como se dá essa existência, e a mera inferência dessa existência, a partir da percepção de atos do pensamento, tampouco deixa claro o que está pressuposto para o conhecimento dessa existência. E estes parecem ser os problemas que serão tratados na *Segunda Meditação*: o que é esse eu que pode ser inferido a partir dos atos de pensamento e o que é pressuposto nessa inferência? Como afirma Descartes acerca da diferença entre o objetivo de Agostinho e o seu, ainda na mesma carta a Colvius acima citada, “Ele [Agostinho] prossegue para mostrar que há uma certa semelhança da Trindade em nós (...) Eu, por outro lado, uso o argumento para mostrar que esse Eu que está pensando é uma substância imaterial sem qualquer elemento corpóreo”. Isto é, Descartes explicitamente considera como problema determinar a natureza *desse eu* descoberto pela inferência do argumento do *cogito*. Mais ainda, segundo nossa leitura, esse é o problema a ser tratado porque a determinação dessa natureza terminará por esclarecer o modo de conhecimento do intelecto. É na esteira da explicação do que seria a natureza *desse eu* que Descartes irá apresentar uma recusa ao pressuposto fundamental dessa inferência quando assumida pela tradição tomista. Segundo essa tradição, embora o conhecimento da existência do *eu* seja extraído da indubitabilidade de atos do pensamento, esse conhecimento não consiste apenas no conhecimento da existência do intelecto puro, na medida em que o intelecto só se torna ato — e, portanto, se torna cognoscível — quando a alma, por assim dizer, já assumiu a forma sensível dos objetos, oferecendo então material para a operação do intelecto. Nessa medida, o modo como a tradição explica o conhecimento da existência do *eu* supõe sua tese de que a alma é mais do

que apenas o intelecto. É porque a parte sensitiva da alma é modificada pelos objetos externos que parte da parte racional da alma, o intelecto agente, pode operar depurando as particularidades, tornando possível a atualização do intelecto possível. Nesse sentido, a conclusão pela existência de um *eu* a partir dos atos do pensamento significa concluir mais do que a existência puramente do intelecto. A argumentação cartesiana que se segue visa mostrar que por essa inferência só a existência de um intelecto puro pode ser extraída. E isso envolve mostrar que a alma é puro intelecto.

Descartes inicia, então, o que seria propriamente o tratamento cartesiano da questão quando, no parágrafo seguinte ao da inferência da existência do *eu*, se pergunta acerca da natureza desse *eu* descoberto. Ainda tomando como ponto de partida teses da tradição que pretende recusar, Descartes se pergunta se a natureza desse *eu* descoberto é corpórea. Visto que a certeza da existência do *eu* não antecipa o modo dessa existência, isto é, não antecipa a natureza desse *eu*, a dubitabilidade do corpo parece então ameaçada, isto é, parece plausível que a inferência reintroduza a existência do corpo. Mesmo que o corpo esteja em questão, dados os argumentos da Meditação anterior, é possível que essa nova descoberta seja justamente a descoberta de um corpo (ou algo com corpo etc.). Se é assim, o argumento cartesiano que exclui o corpo como possível explicação da natureza do *eu* revelado no *cogito* não pode ser baseado na dúvida. Isto é, não parece plausível que o argumento consiste em afirmar que porque não sei o que é o corpo, dada a dúvida radical, e sei que existo, dado o argumento do *cogito*, sei que não sou corpo.⁶ Com efeito, como veremos, na argumentação cartesiana da *Segunda Meditação* não há qualquer referência à dúvida, o mesmo ocorrendo no da *Sexta Meditação*, quando é provada a distinção corpo/alma. Ciente da inadequação do recurso à dúvida para provar a imaterialidade desse eu e ciente de que a certeza da existência do eu não determina a na-

⁶ Ver, por exemplo, a objeção de Arnauld e a resposta de Descartes.

tureza deste, Descartes parece admitir, apesar da dúvida relativa ao corpo, a possibilidade de que a certeza da existência do eu seja agora a introdução da certeza da existência do corpo. Em suas palavras:

Mas eu, o que sou eu, agora que suponho que há alguém que é extremamente poderoso e, se ousar dizê-lo, malicioso e ardiloso, que emprega todas as suas forças e toda a sua indústria em enganar-me? Posso estar certo de possuir a menor de todas as coisas que atribuí há pouco a natureza corpórea? (*Meditações*, § 7)

Assim, concedendo a possibilidade de que com a descoberta da existência do eu se tenham argumentos suficientes para reintroduzir a existência do corpo, superando assim a dúvida a esse respeito, Descartes inicia a investigação da natureza desse eu. Tomando como ponto de partida mais uma vez uma definição tradicional — agora a definição do que é corpo —, o argumento apresentado por Descartes para excluir o corpo como explicativo da natureza do eu cuja existência teria sido descoberta no argumento do *cogito* será, basicamente, o de que não há nenhuma razão que estabeleça que esse eu tenha uma natureza corpórea. Que, mais uma vez, o ponto de partida de Descartes é a tradição a ser refutada parece claro pelo fato de que a definição do corpo e de suas propriedades, oferecidas aqui para exame, não coincide com a tese defendida por Descartes acerca das propriedades do corpo em geral. Isto é, como afirma Descartes nos *Princípios* I, 42:

a natureza da matéria ou do corpo, tomado em seu universal, não consiste em ser uma coisa dura, ou pesada, ou colorida, ou uma que afete nossos sentidos em qualquer outro modo, mas apenas no fato de que é uma coisa extensa em largura, profundidade e comprimento.

Segundo Descartes, portanto, o corpo teria apenas extensão como atributo. Sendo assim, quando na *Segunda Meditação* ele define o cor-

po enumerando suas propriedades, o faz retomando o que considera ser a tradição aristotélica:⁷

No que se referia ao corpo, não duvidava de maneira alguma de sua natureza (...) e se quisesse explicá-la (...) tê-la-ia descrito desta maneira: por corpo entendo tudo o que pode ser limitado por alguma figura; que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço de tal sorte que todo outro corpo dele seja excluído; que pode ser sentido ou pelo tato, ou pela visão, ou pela audição, ou pelo olfato; que pode ser movido de muitas maneiras, não por si mesmo, mas por algo alheio pelo qual seja tocado e do qual receba a impressão (*Segunda Meditação*, § 6)

Sendo assim, assumindo essa definição de corpo e enumerando quais seriam suas propriedades, Descartes sustentará que não há razões que levem a afirmar que a natureza desse eu é corpórea. Isto é, o eu descoberto pelo *cogito* não foi descoberto porque tinha figura, nem porque ocupava lugar no espaço, nem porque de algum modo foi sensivelmente percebido. Em suas palavras,

Posso estar certo de possuir a menor de todas as coisas que atribuí há pouco à natureza corpórea? (...) Detenho-me em pensar nisto com atenção, *passo e repasso todas essas coisas em meu espírito, e não encontro nenhuma que possa dizer que exista em mim.* (*Segunda Meditação*, § 7. Grifo meu.).

7 É verdade que Descartes inicia o trecho em que analisará a natureza do *eu* (§ 6) afirmando que irá “considerar aqui os pensamentos que anteriormente nasciam por si mesmos em meu espírito e que eram inspirados apenas por minha natureza”, o que a princípio parece indicar que tratará de uma concepção sua, porém não refletida. Entretanto, na medida em que o que se segue se ajusta exatamente à concepção tradicional a ser recusada, esse início parece sugerir outra coisa: que a oposição de Descartes ao longo das *Meditações* não é entre o homem comum e o homem que reflete (o senso comum e o filósofo), mas entre um certo homem comum (o que internalizou os princípios aristotélicos) e outro homem comum (o que se convencerá dos princípios cartesianos).

O argumento de Descartes para eliminar o corpo como explicação do eu não recorre, portanto, à dúvida nem à ignorância acerca da natureza do corpo. Até aqui o argumento consiste em que, dadas as propriedades do corpo, não há razões suficientes para reintroduzir o corpo quando esse eu escapa à dúvida. Que é esse o argumento, isto é, que não se trata simplesmente de recorrer à dúvida, mas sim a um argumento positivo que mostra que não há nenhuma razão para se reintroduzir o corpo, parece ser confirmado, por exemplo, quando, ao explicar essa passagem em sua resposta às objeções de Gassendi, Descartes afirma: “eu não tive que admitir que a substância pensante era algum corpo puro móvel e rarefeito, visto que eu *não tinha nenhuma razão convincente para pensar assim*”. Ou ainda, em sua resposta a Arnauld acerca da mesma passagem, se entendemos que compreender algo é ter razões para explicar esse algo:

(...) se algo pode subsistir sem algum atributo, então me parece que esse atributo não está incluído em sua essência (...) devo ficar satisfeito por ter mostrado na *Segunda Meditação* que *a mente pode ser compreendida* como uma coisa que subsiste apesar do fato de que nada que pertença ao corpo seja atribuída a ela. (Grifo meu)

Descartes passa, então, ao exame da possibilidade de explicar a natureza do eu descoberto através do exame dos atributos que seriam atributos da alma. Aqui Descartes parece visar duas tradições distintas: a tradição atomista, segundo a qual a alma é material, “algo extremamente raro e sutil, como um vento, uma flama ou um ar muito tênue” (*Segunda Meditação*, § 6), e a tradição aristotélica, segundo a qual são atributos da alma alimentar-se, caminhar, sentir, pensar. Em vista do fato de que tradicionalmente ou bem a alma é, ela própria, material ou bem todos os seus atributos, exceto o pensamento, dependem do corpo, e tendo em vista que não há nenhuma razão para reintroduzir o corpo nesse momento preciso da descoberta do eu, Descartes conclui: “verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só

ele não pode ser separado de mim. (...) nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão” (*Segunda Meditação*, § 7). Nesses parágrafos seguintes àquele em que aparece a formulação do argumento do *cogito*, Descartes parece, agora sim, introduzir uma primeira modificação com relação à tradição examinada: a natureza desse eu que escapa à dúvida é a de uma substância completa imaterial, a alma, cujo atributo essencial é pensar. A alma é, portanto, inteiramente intelecto, pensamento, razão.⁸

Ao recusar que esse eu seja explicado pelo corpo, Descartes parece implicitamente recusar a conclusão extraída por Tomás de Aquino com essa inferência. Segundo vimos acima, para este, o intelecto humano só conhece sua existência quando exerce o ato de conhecer, pois só assim se torna atual. Mas, se só é possível conhecer se antes houver uma sensação, então para que o intelecto seja atual é preciso que haja uma sensação. Assim, ainda que não seja corpóreo, o intelecto precisa de órgãos corpóreos, a saber, os órgãos sensoriais, para fornecer o material a partir do qual o homem tem as ideias universais. E visto que o intelecto não pode realizar suas operações naturais (conhecer o universal, o inteligível) por si próprio, mas, ao contrário, precisa do auxílio do corpo, então o intelecto não é uma substância completa, mas apenas parte da substância do ser humano. O eu cuja existência é inferida a partir dos atos do pensamento consiste no homem, animal racional, cuja alma se modifica tanto pelo objeto dado aos sentidos quanto pelos inteligíveis resultantes do processo de abstração. Quando Descartes mostra que o conhecimento da existência do eu não pressupõe nenhuma propriedade tradicionalmente atribuída ao corpo, ele nega que o eu que conhece a própria existência a partir dos atos mentais o faça por qualquer relação com um corpo

8 Essa conclusão não é livre de problemas. Ela supõe ao menos a tese ontológica de Descartes de que a cada atributo essencial corresponde uma substância completa, visto que uma substância não pode ter mais que um atributo essencial. A descoberta de um atributo essencial leva necessariamente, portanto, à descoberta de uma substância completa. O exame detalhado dessa passagem será tratado em outro lugar, entretanto.

afetado, isto é, por relação a sensações. É nesse sentido que, ao negar a necessidade das sensações para o conhecimento da existência desse eu, Descartes está implicitamente negando o modelo de conhecimento proposto pela tradição tomista. Resumindo seu argumento: o conhecimento da existência do eu não dependeu necessariamente de nenhuma observação de propriedades corpóreas. A única condição necessária foi a experiência inegável do pensamento. Ao deparar com um atributo inegável e, por isso mesmo, essencial, Descartes infere a existência da substância à qual pertence esse atributo, a saber, uma coisa que pensa, isto é, a existência do intelecto. O conhecimento da existência do eu que pensa, portanto, é o conhecimento do intelecto como uma substância completa.⁹

Mais ainda: não sendo dependente de dados sensíveis, esse conhecimento da existência do eu resulta de um princípio *a priori*. Com efeito, a julgar, por exemplo, pelo que Descartes afirma em sua correspondência com Clerselier, mesmo o conhecimento da existência do intelecto é inato:

(...) o termo ‘princípio’ pode ser tomado em diversos sentidos. Uma coisa é uma *noção comum* tão geral e clara que pode servir como um princípio para provar a existência de todos os seres... uma outra coisa é um ser cuja existência conhecemos melhor do que qualquer outra, de tal forma que pode servir de *princípio* para a descoberta de qualquer outra coisa. (...) No segundo sentido, o primeiro princípio é o de que a alma existe, porque não há nada cuja existência é mais conhecida por nós. (Carta a Clerselier de junho ou julho 1646)

Isto é, aquilo que é tal que “só ele não pode ser separado de mim” tem sua existência de tal modo inegável que consiste num primeiro princípio a partir do qual todo conhecimento pode ser erigido. Dife-

⁹ Essa conclusão supõe uma tese da ontologia cartesiana segundo a qual substância e atributo essencial se identificam. Embora neste artigo não se vá tratar de fundamentá-la, para evidência textual ver, por exemplo, *Princípios* I, § 63.

rentemente de Tomás de Aquino, Descartes considera que o intelecto humano não é potência de agir, mas uma substância completa cujo atributo essencial consiste em agir (mentalmente). Desse modo, tanto para Tomás de Aquino quanto para Descartes o intelecto finito consiste no ato de pensar, e o ato de pensar do intelecto finito não consiste na apreensão imediata dos objetos (em oposição ao que faz o intelecto arquétipo divino, que os apreende diretamente porque os cria). Mas, para Tomás de Aquino, o intelecto se atualiza no ato do conhecimento, sendo, portanto, intelecto e corpo complementares na constituição de uma substância, e, para Descartes o intelecto é uma substância completa.

Mas se, do mesmo modo como quer Tomás de Aquino, para Descartes o intelecto é essencialmente a operação cognitiva, e se essa atividade não é, como seria para Tomás de Aquino, atualizada a partir de *species* que resultam do processo de abstração das particularidades sensíveis, como se dariam os atos do intelecto? Então, na segunda parte da *Segunda Meditação*, Descartes passa a tratar das operações do intelecto, tratamento que terminará por esclarecer quais seriam, segundo ele, as condições de possibilidade do conhecimento da natureza desse intelecto. A partir do recurso aos exemplos do pedaço de cera e dos homens vistos de uma janela, mostrará como a operação essencial do intelecto independe de dados sensíveis, mostrando que consiste nos atos de conceber certas noções primitivas inatas e julgar a partir destas. A seguir, partindo ainda de uma tese da tradição, Descartes pretende introduzir uma nova modificação com relação a esta, a saber, mostrar que o conhecimento da natureza do intelecto é *a priori*, isto é, sua condição de possibilidade não envolve os sentidos. A tese da tradição a ser recusada é a de que mesmo o conhecimento de uma natureza imaterial depende, ainda que indiretamente, dos sentidos. E a tese tradicional que é o ponto de partida aceito por Descartes é a de que a natureza incorpórea da razão é conhecida em virtude de seus atos, que não dependem da função sensível.

Descartes parece conceder à tradição a tese de que o intelecto conhece sua natureza quando conhece que sua função essencial é conhecer a verdade e, nesse sentido, conhece sua natureza pelo ato fundamental de julgar. Por outro lado, Descartes parece querer rejeitar a tese de que conhecer a natureza imaterial do intelecto é o resultado de um ato reflexivo do intelecto quando este julga, na medida em que o juízo envolve um processo de abstração a partir do sensível e um retorno ao singular que, por sua vez, envolve um voltar-se sobre si reconhecendo-se como função de conformar-se ao inteligível da coisa visada. Através do recurso aos exemplos do pedaço de cera e dos homens vistos de uma janela, Descartes pretende mostrar que o conhecimento da natureza do intelecto consiste no conhecimento de seus atos fundamentais — conceber e julgar — mas, na medida em que esses atos independem de algo ser dado aos sentidos ou porque se dão mesmo à revelia do que é dado aos sentidos, esse conhecimento é um conhecimento *a priori*. Assim, conhecer a natureza incorpórea do intelecto envolve conceber e julgar, o que consiste na atualização de uma capacidade inata de conceber noções primitivas e de uma capacidade de julgar a partir delas.

A recusa por parte de Descartes da tese de que o conhecimento da imaterialidade do intelecto depende de impressões sensíveis passa pela demonstração de que pelos sentidos e pela imaginação, tomados neles mesmos, nada determinado me é dado. Isto é, passa pela recusa do que seria o primeiro passo do conhecimento segundo o modelo explicativo de conhecimento que se funda na teoria da abstração. Com o exemplo do pedaço de cera conjugado ao dos homens vistos através de uma janela, Descartes mostra que as concepções de cera e de corpos de homens independem das informações imediatas fornecidas pelos sentidos. Concebemos a ideia de extensão independentemente do que é dado aos sentidos — e é essa ideia que, no caso da percepção dos objetos materiais, funciona como uma noção primitiva que permite, por exemplo, o juízo de que se trata de uma mesma cera e o juízo de que se trata de verdadeiros homens. Ou seja,

o juízo que fazemos dos objetos singulares independe do que nos fornecem os sentidos e, na verdade, se dá à revelia do que é assim dado, baseando-se apenas em princípios puramente racionais. Ao introduzir como condição de possibilidade dos juízos cognitivos princípios puramente racionais no lugar de objetos sensíveis, Descartes poderá então mostrar que o conhecimento da natureza da alma é *a priori*, na medida em que ele depende do conhecimento de sua operação fundamental que consiste nos atos de conceber e julgar, que, por sua vez, não dependem de objetos (nem sensíveis nem inteligíveis), mas apenas de princípios racionais.

Descartes introduz o exame do pedaço de cera, considerando que tratará do que seria o conhecimento de objetos particulares. Nas palavras de Descartes: “Não pretendo falar dos corpos em geral... porém de qualquer corpo em particular” (*Segunda Meditação*, § 11). Portanto já desde o início da análise, parece claro que o problema a ser tratado não é o do conhecimento da natureza ou essência dos corpos em geral (que será tratado na *Quinta Meditação*), mas sim, a princípio, o da percepção de objetos particulares. Visto que o conhecimento, de modo geral, não é considerado, nem por Descartes, nem pela tradição por ele visada, como conhecimento de particulares, mas de algo universal e necessário nas coisas particulares, já desde o início parece duvidoso que Descartes esteja de fato tratando nessa passagem, em qualquer sentido que seja, da natureza dos objetos materiais. Nossa hipótese é a de que, com o exemplo do pedaço de cera, o que Descartes tem em mente é examinar as condições de possibilidade do ato cognitivo, isto é, dos atos de conceber e de julgar. Partindo da mesma premissa clássica: a de que o conhecimento da imaterialidade da alma se dá em virtude do conhecimento dos atos fundamentais da alma, a saber, conceber e julgar, o que é tematizado através do exemplo do pedaço de cera são as condições de possibilidade desse atos. Descartes irá mostrar que as operações cognitivas do intelecto independem (e, muitas vezes, se dão até mesmo à revelia) do que é dado pelos sentidos ou pela imaginação. Sendo assim, com

a análise do pedaço de cera, Descartes mostra, em última instância, que o conhecimento da natureza da mente, que depende do conhecimento de sua operação essencial — conhecer — é *a priori*. Se a natureza do intelecto consiste na atividade essencial de conhecer, e se essa atividade independe dos sentidos e da imaginação, então o conhecimento dessa natureza não envolve necessariamente dados sensíveis. Como se verá no final do exame, a tese de que a “mente é mais fácil de conhecer do que o corpo” não diz respeito a uma comparação entre os objetos de conhecimento mente e corpo, mas entre os atos de conceber e julgar, de um lado, e de perceber de outro. A consequência da argumentação cartesiana é a de que a experiência perceptiva de objetos singulares só é possível em virtude de princípios puramente racionais e dos atos cognitivos que neles se baseiam.¹⁰ Na segunda parte da *Segunda Meditação* Descartes termina por colocar em xeque o modelo tomista explicativo de conhecimento segundo o qual a origem de todo conhecimento, é uma percepção sensível particular, na medida em que ela já supõe princípios racionais e atos mentais. Se essa leitura é correta, então a análise do pedaço de cera e da percepção de homens à distância diz respeito à demonstração da prioridade e independência dos atos cognitivos com relação aos sentidos. Isso o que leva à recusa da tese de que o conhecimento da natureza imaterial do intelecto depende do que é dado pelos sentidos, o que vem na esteira da crítica cartesiana ao modelo de conhecimento proposto pela tradição tomista-aristotélica.

Descartes inicia a análise do pedaço de cera enumerando quais seriam suas propriedades sensíveis em um dado momento: ao se considerar, por exemplo, um pedaço de cera que acaba de ser tirado da colmeia, diz ele, percebemos que ele é doce, tem cheiro de flor, tem

10 A partir dessa interpretação talvez seja possível explicar parte do título da *Segunda Meditação*, que na versão latina é “Da Natureza do espírito humano; e da *prioridade* [no lugar de “facilidade”, como aparece na versão francesa] de seu conhecimento sobre o corpo”. O conhecimento da natureza do espírito seria prioritário com relação ao conhecimento do corpo, na medida em que noções primárias e capacidades inatas são condições de possibilidade de qualquer dado sensível particular.

uma determinada cor, figura e grandeza, textura, temperatura e, se nele batemos, produz um determinado som. Assim, aparentemente, ao nos depararmos com um objeto sensível, certas propriedades são sensivelmente percebidas. Aproximando esse pedaço de cera do fogo, entretanto, diz Descartes, percebemos outras propriedades: outro cheiro, outra cor, figura e grandeza, textura, temperatura e, quando nele batemos, nenhum som se produz. As impressões sensíveis que temos, portanto, ora são uma determinada cor, figura, grandeza, temperatura e textura, ora são outro sabor, outra cor, outra figura, grandeza, temperatura e textura. A julgar pela diferença em nossas impressões sensíveis, diríamos que percebemos por elas coisas diferentes em momentos e/ou circunstâncias diferentes. A seguir, aparentemente investigando a natureza da cera, Descartes se pergunta se a mesma cera permanece. Na resposta a essa pergunta, Descartes, aponta, entretanto, para o que de fato está ali em questão: os atos mentais envolvidos no possível conhecimento dos objetos materiais. Em suas palavras “A mesma cera permanece após essa modificação? Cumpre confessar que permanece; ninguém o nega, ninguém crê em outra coisa”.¹¹ Os termos utilizados por Descartes aqui indicam claramente que o que está em questão não é se a cera de fato permanece a mesma após as transformações percebidas pelos sentidos, mas sim os atos intelectuais de conceber e julgar. O que Descartes diz é que afirmamos (“cumpre confessar”) que a mesma cera permanece, ninguém julga o contrário (“ninguém nega, ninguém crê em outra coisa”), e não que a cera permanece a mesma. E toda a análise será relativa a esses atos cognitivos, na intenção de mostrar que, embora se possa conceder à tradição tomista-aristotélica que é possível se conhecer a natureza imaterial da mente conhecendo-se sua operação essen-

11 Grifo acrescentado. Na tradução de Bento Prado, seguindo a versão francesa de Duc de Lynes lê-se nessa passagem: “A mesma cera permanece após essa modificação? Cumpre confessar que permanece: e ninguém o pode negar”. Preferimos traduzir do original em latim, na medida em que os termos utilizados na versão francesa podem levar a equívocos, não deixando clara a menção de Descartes aos atos cognitivos de conceber e julgar.

cial através de seus atos (conceber e julgar), na medida em que esses atos independem dos sentidos e isso também independe dos sentidos, o que, por sua vez, implica que o conhecimento da natureza imaterial da mente é *a priori*.

Depois de afirmar que apesar de termos impressões diferentes em circunstâncias diferentes e ainda assim crermos que se trata do mesmo objeto (a mesma cera), Descartes se pergunta como é possível esse juízo, mostrando que resulta de uma ideia que independe dos sentidos, a saber, da ideia de algo extenso, que envolve a de flexibilidade e mutabilidade. Em suas palavras: “Mas o que é, pois, que se compreendia tão distintamente?... Certamente não pode ser nada de tudo o que notei nela por intermédio dos sentidos, posto que todas as coisas que se apresentavam (...) encontram-se mudadas (...). Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável”. Até esse ponto Descartes mostra, portanto, que apesar das modificações apreendidas pelos sentidos, percebemos a cera como algo permanente porque a concebemos como algo extenso, flexível e mutável. Ao nos depararmos com impressões sensíveis concebemos algo extenso que é, por isso mesmo, flexível e mutável; por essa razão que podemos antecipar diferentes experiências, isto é, antecipar possíveis transformações no que se percebe, de tal modo que somos capazes, por exemplo, de julgar que se trata do mesmo pedaço de cera que se modifica.

Se esse juízo, de que se trata da mesma cera, depende da antecipação de possíveis transformações e mudanças de posição daquilo que é percebido, Descartes prossegue se perguntando se essa antecipação não é possível porque imaginamos as possíveis transformações e, assim, a ideia de extensão como corpo flexível e mutável, embora não resulte dos sentidos diretamente, resultaria da imaginação que, entretanto, se funda nos sentidos. Em suas palavras: “Ora, o que é isto: flexível e mutável? Não estou imaginando que esta cera, sendo redonda, é capaz de se tornar quadrada e de passar do quadrado a uma figura triangular?”. E conclui que não, na medida em que a imagina-

ção, sendo finita, não poderia percorrer as infinitas possibilidades de configuração da cera. Diz ele: “Certamente não, não é isto, posto que compreendo que ela é capaz de uma infinidade de modificações similares e eu não poderia, no entanto, percorrer essa infinidade com minha imaginação” (*Segunda Meditação*, § 12). Prosseguindo, Descartes conclui que só o entendimento puro é capaz de compreender a natureza da cera, a saber, que se trata de um corpo capaz de transformações: “Me resta concordar que, de fato, não imagino o que é essa cera, e que a percebo apenas pelo espírito”.

Entretanto, como se vê pelas passagens acima citadas, até esse ponto os atos constitutivos da operação cognitiva — conceber e julgar —, aparecem como que confundidos em um só ato do espírito, que seria o ato de perceber: o espírito puro é o único responsável por percebermos a cera como tal. E, embora ainda não totalmente explicitada, a julgar pelo que Descartes já sustentou até aqui, essa percepção dependeria de uma ideia/juízo (também até aqui, em um certo sentido, ainda confundidas) de extensão e permanência de corpos. A seguir Descartes esclarece que o que ocorre é que, apesar das transformações apreendidas pelos sentidos e apesar da limitação da imaginação, concebo a ideia de corpo como algo extenso, flexível e mutável, e por essa razão posso julgar, crer, por exemplo, que se trata da mesma cera, mesmo tendo impressões diversas em diferentes circunstâncias. Isto é, resta a Descartes tornar clara a distinção e o papel desses dois atos — conceber e julgar — no ato de perceber.

Em seguida, Descartes parece visar coisas distintas: 1) enfatizar a distinção entre os dois atos em evidência aqui — conceber e julgar; 2) mostrar que esses atos são condições necessárias mesmo para a operação de perceber um objeto determinado; e 3) a partir dessa distinção claramente exposta sustentar que as condições de possibilidade daquilo que é suposto pela tradição como ponto de partida para o conhecimento — a percepção sensível de objetos — depende de condições inatas, a saber, o ato de conceber noções

primitivas — no caso de objetos externos, a ideia de extensão —, e não de dados sensíveis.

Tendo assegurado que é o espírito puro que percebe a cera, Descartes prossegue com as seguintes palavras: “digo este pedaço de cera em particular (...) Ora, qual é esta cera que não é percebida senão pelo espírito? Certamente é a mesma que vejo, que toco, que imagino, e a mesma que julguei ser desde o começo”.¹² Com base na passagem anterior, sabemos que o que o espírito percebe é a ideia de um mesmo corpo na medida em que concebe a ideia de extensão. Sabemos, entretanto, que a ideia de extensão nada mais é do que a ideia geral de algo que é material, flexível e mutável. Assim, simplesmente com a ideia de extensão não é possível perceber um objeto em particular, mas apenas conceber qualquer objeto material possível, o que não é suficiente para distinguir um objeto particular de outro e, nessa medida, não seria suficiente para identificar, nesse caso, essa cera em particular. Isto é, a mera concepção de corpos como flexíveis e mutáveis não basta para percebermos um mesmo objeto particular como tal. No entanto, Descartes, como vimos, afirma que o que o entendimento percebe é um mesmo objeto particular (esta cera que vejo, que toco etc.). Mas se é assim, então além do ato mental de conceber (a ideia de extensão), o ato de perceber um determinado objeto material envolve também o ato mental de julgar. Assim, ao afirmar que o que o entendimento percebe é um objeto em particular parece que o que Descartes pretende mostrar é que esse ato de perceber envolve não só conceber independentemente dos sentidos (já que, nesse caso, concebe a ideia de extensão), mas também julgar independentemente dos sentidos (julga que se trata da mesma cera), a partir dessa ideia. É porque o espírito concebe a

¹² *Segunda Meditação*, §13. Na tradução de Bento Prado, lê-se: “Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Certamente é a mesma que vejo, que toco, que imagino, e a mesma que conhecia desde o começo”. Mais uma vez preferimos a tradução do original em latim, porque os termos usados nessa versão tornam mais evidente o propósito de Descartes.

ideia inata de extensão como corpo flexível e mutável que ele pode antecipar as diferentes transformações da cera e julgar que se trata de um mesmo objeto, apesar das diferentes impressões sensíveis. Nesse sentido, conceber e julgar são ambos atos envolvidos na percepção que o espírito tem de objetos particulares.

A passagem acima citada, conjugada à que se segue — em que Descartes recorre ao exemplo de homens vistos de uma janela — constituem mais um passo da sua argumentação. Chamando atenção para o fato de que até ali o que está sendo tratado é a percepção de objetos sensíveis, e recorrendo ao fato de que julgamos que vemos coisas particulares quando o que vemos são partes, Descartes vai mostrar que aquilo que a tradição concebe como ponto de partida de todo conhecimento (uma percepção sensível de algum objeto como tal) já supõe os atos mentais que constituem a operação cognitiva do espírito (conceber e julgar), o que torna impossível que a percepção sensível seja considerada como ponto de partida de qualquer conhecimento. Mais ainda: se a natureza imaterial do intelecto consiste justamente nesses atos cognitivos, independentemente dos dados sensíveis, então conhecer essa natureza não supõe dados sensíveis.

Descartes recorre, então, ao exemplo dos homens vistos à distância, sobretudo para explicitar que mesmo a percepção sensível de objetos, ponto de partida de todo conhecimento segundo a tradição, depende dessas duas operações, conceber e julgar. Essa última tese termina por minar o modelo tradicional explicativo do conhecimento a partir de seu ponto de partida, a saber, a percepção sensível: trata-se de mostrar que é em virtude de uma capacidade cognitiva inata, a de inferir a partir de princípios, que posso julgar que o que vejo da janela são homens verdadeiros e não homens fictícios que se movem por molas, assim como é em virtude dessa capacidade que julgo que os dados imediatamente apreendidos pelos sentidos constituem um único objeto. Isto é, pelo exemplo da visão à distância daquilo que afirmo serem homens, Descartes ressalta que mesmo para ter uma percepção sensível de algo em particular é preciso conceber

que se trata de algo extenso, flexível e mutável, e fazer inferências a partir dessa ideia. Só assim é possível, por exemplo, julgar que cada caso particular é o mesmo caso particular e que os objetos transcendem a imediaticidade das percepções sensíveis (por exemplo, que o que afeta meus sentidos é a mesma cera, e que são verdadeiros homens o que vejo).

Descartes introduz sua argumentação afirmando que é em virtude de um vício de linguagem que dizemos que percebemos sensivelmente uma coisa e não, como é de fato o caso, que julgamos se tratar da mesma coisa quando, a partir das diferentes impressões sensíveis imediatas, inferimos que são determinadas coisas. Em suas palavras: “sou quase enganado pelos termos da linguagem comum (...) pois nós dizemos que vemos a mesma cera, se no-la apresentam, e não que julgamos que é a mesma (...) donde desejaria quase concluir que se conhece a cera pela visão dos olhos”. Assim, quando dizemos que percebemos objetos, isto é, coisas em particular, certamente algo mais está envolvido além da imediaticidade que nos é dada aos sentidos: além das meras impressões ou afecções dos sentidos, fazemos juízos. Para que um objeto ou uma coisa nos apareça como tal, é necessário um juízo a partir da ideia de extensão. E essa ideia de extensão, bem como a capacidade de fazer inferências a partir dela, como já se viu, independem dos sentidos ou da imaginação. Sendo assim, a percepção sensível de objetos particulares depende de condições *a priori*. Nesse exemplo, dizemos ver pela janela homens passando na rua quando, na verdade, o que de fato vemos são chapéus e casacos. Se é isso tudo que vemos e, entretanto, ao descrevermos o que vemos, dizemos que vemos homens, então o que afirmamos ser uma percepção sensível envolve mais do que o imediatamente dado aos sentidos:

(...) desejaria quase concluir que se conhece a cera pela visão dos olhos e não pela tão só inspeção do espírito, se por acaso não olhasse pela janela homens que passam pela rua, à vista dos quais não deixo de dizer que

vejo homens da mesma maneira que digo que vejo a cera; e, entretanto, que vejo desta janela, senão chapéus e casacos...?

E conclui: “julgo que são homens verdadeiros [e não espectros ou homens fictícios] e assim compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito”. É, portanto, por meio desse outro exemplo que Descartes parece mostrar que quando dizemos que percebemos algo, na verdade muito já foi realizado pela operação cognitiva do espírito, o que impede que a percepção seja tomada como origem do processo cognitivo.

A consequência final da argumentação será, então, a de que os atos do espírito que constituem sua natureza imaterial independem do que é apreendido pelos sentidos e, por essa mesma razão, podem ser conhecidos *a priori*. Ao mostrar que as operações cognitivas de conceber e os objetos materiais são operações que independem dos sentidos, dependendo apenas de princípios puramente racionais, Descartes mostra que mesmo se admitirmos, como quer a tradição, que a natureza do intelecto é conhecida por suas operações, estas não são conhecidas pelo caráter especial de seus objetos, mas por sua capacidade de produzir representações que gozam de tal complexidade matemática que não podem ter origem nem nas sensações nem na imaginação, e por sua capacidade de fazer inferências a partir delas. Sendo assim, ainda que o conhecimento da natureza imaterial do intelecto dependa de suas operações, este conhecimento é *a priori*. Com essa conclusão Descartes teria minado a argumentação tomista de que, como qualquer conhecimento, o da natureza do intelecto também depende (ainda que remotamente) da percepção sensível.

Fica claro, portanto, que o objetivo último de Descartes ao recorrer ao exemplo do pedaço de cera é elucidar a natureza dos atos cognitivos para, a partir daí, recusar a solução tradicional segundo a qual o conhecimento da natureza do intelecto depende da experiência sensível, na medida em que depende do conhecimento da sua operação essencial. Descartes teria introduzido o exemplo do

pedaço de cera e o dos homens vistos através de uma janela para complementar o argumento introduzido no quarto parágrafo, acerca do conhecimento do eu. Nos parágrafos iniciais, Descartes teria mostrado que o conhecimento automático singular da existência de um eu é o conhecimento da existência do intelecto (na medida em que não depende de dados sensíveis); já nos parágrafos finais, ele teria mostrado que o conhecimento concreto da natureza desse eu/intelecto também independe de dados sensíveis, na medida em que esse intelecto consiste nos atos de conceber e julgar, atos que, por sua vez, dependem apenas da atualização de noções primárias e da capacidade inata de fazer inferências.

Referências bibliográficas

1. ARISTÓTELES, *Ética Nicomachea (Nicomachean Ethics)*. In: *The Complete works of Aristotle — The revised Oxford Translation*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984, vol. 2, Bollingen Series, LXXI, 2.
2. DESCARTES, R. *Correspondance*. In: *Oeuvres*. Ed. Charles Adam e Paul Tannery. Paris: Vrin, 1988, vols. III, IV e V.
3. _____. *Meditationes de Prima Philosophia*. Trad. brasileira: *Meditações metafísicas*. Trad. J. Guinburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
4. _____. *Principia Philosophiae*. Trad. brasileira: *Princípios da Filosofia*. Trad. Guido Antonio de Almeida (coord.), Raul Landim Filho, Marcos Gleizer, Ulysses Pinheiro e Ethel Menezes Rocha. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.
5. TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate (Truth)*. Trad. R. Mulligan, J. McGlynn e R. Schmidt. Chicago: Henry Regnery, 1952-1954, 3 vols.
6. _____. *Summa Theologica*. Trad. Fathers of the English Dominican Province. Westminster, MD: Christian Classics, 1981, 5 vols.

