

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 41 jul-dez 2019 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *Mulher segurando balança*
do pintor holandês Johannes Vermeer, óleo sobre tela, data 1662 ou 1663.

AS NATUREZAS SIMPLES E A METAFÍSICA CARTESIANA:
UMA CRÍTICA A JEAN-LUC MARION¹

William de Jesus Teixeira,
Graduado, Universidade de Brasília, Brasília, Brasil
william.unb@hotmail.com

RESUMO: O objetivo desse artigo é analisar e questionar a opinião de Jean-Luc Marion acerca da relação entre a doutrina das naturezas simples e a metafísica cartesiana. Em primeiro lugar, apontaremos alguns problemas com o método estruturalista empregado por Marion. A seguir, mostraremos a impossibilidade de se converter noções epistemológicas (naturezas simples) em noções ontológicas (*cogito*). Por fim, sugerimos que o método empregado por Descartes na conversão das naturezas simples em sua metafísica das *Meditações* foi o introspectivismo ou disciplina da interioridade tomada emprestada de Agostinho. Esta constatação reforça nossa convicção sobre a recusa da interpretação estruturalista da obra de Descartes.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes; J. L. Marion; Estruturalismo; Naturezas simples; Metafísica; *Cogito*.

1 As questões que pretendo discutir nesse artigo consistem no aprofundamento de uma tese apresentada, mas não examinada em grande detalhe em TEIXEIRA (2017, p. 301-303).

Nas *Regras para a direção do espírito*, a Regra XII (DESCARTES, 1996, [AT 10²]), diferentemente das outras regras, ocupa-se exclusivamente com questões epistemológicas e, por isso, as discussões metodológicas que vinham sendo desenvolvidas até então cedem seu lugar a um contexto mais ‘cognitivo’. De fato, pela mudança do foco de suas preocupações, não é difícil perceber que Descartes está se movendo agora em um contexto eminentemente epistemológico³. Nessa ‘segunda parte’ das *Regras*⁴, Descartes enfatiza que o conhecimento deve começar com o que ele chama de ‘natureza simples’. As ‘naturezas simples’ são aquelas noções cognitivas que não podem ser analisadas (simples) e que nós podemos conceber de maneira direta e intuitiva (natureza). Em outras palavras, natureza simples é o objeto do conhecimento, na medida em que se apresenta como um ente indecomponível ao intelecto. Descartes sintetiza a temática e o objeto da Regra XII nas seguintes

2 ‘AT’ refere-se à edição DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. (publiées par Charles Adam & Paul Tannery, II vol.). Paris: Vrin, 1996. O número arábico após ‘AT’ indica o volume.

3 Mais precisamente, a preocupação principal de Descartes na Regra XII é explicar como ocorre o conhecimento por meio da percepção sensorial. Por essa razão, é necessário distinguir os elementos envolvidos nessa questão, e Descartes o faz nos seguintes termos: “Ao lidar com o conhecimento das coisas, apenas dois fatores precisam ser considerados: nós mesmos, sujeitos do conhecimento, e as coisas que nós conhecemos. Com relação a nós mesmos, há quatro faculdades que nós podemos usar para conhecer, a saber, o entendimento, a imaginação, a percepção sensorial e a memória. Apenas o entendimento é capaz de apreender a verdade; todavia, ele precisa ser auxiliado pela imaginação, pelos sentidos e pela memória [...]. No que diz respeito às coisas conhecidas, é suficiente fazer três perguntas: (1) o quê nos é prontamente apresentado?, (2) como podemos conhecer uma coisa por meio de outra? e, finalmente, (3) quais conclusões podem ser estabelecidas a partir de cada uma dessas? Acredito que essa lista está completa e não omite nada do que pode cair sob as faculdades humanas” (DESCARTES, 1996, [AT 10], p. 411).

4 A primeira parte das *Regras* compreende as regras I a XI, devotadas à discussão de questões científico-metodológicas.

palavras: “Não tratando aqui de coisas senão enquanto são percebidas pelo entendimento, chamamos [naturezas] ‘simples’ só aquelas cujo conhecimento é tão claro e distinto que o entendimento não as pode dividir em várias outras conhecidas mais distintamente [...]” (DESCARTES, 1996 [AT 10], p. 418).

Na sequência de suas observações sobre as naturezas simples, os objetos primeiros da cognição, Descartes as distingue em três categorias: naturezas simples intelectuais, naturezas simples materiais e naturezas simples comuns. As naturezas simples intelectuais são aquelas apreendidas pelo entendimento por meio exclusivamente de sua ‘luz ingênita’, tais como a ideia que temos do conhecimento, da dúvida, da ignorância, da volição. Por outro lado, as naturezas simples puramente materiais são aquelas cuja representação requer alguma contribuição da imaginação e da sensação por serem propriedades dos corpos, tais como a ideia da extensão, a figura, o movimento. Por fim, as naturezas simples comuns ou ‘noções comuns’ são subdivididas em dois grupos. Primeiro, há aquelas que se aplicam às naturezas simples independentemente do fato de serem elas intelectuais ou materiais, tal como a existência, a unidade, a duração, etc.; conseqüentemente, essas naturezas são designadas ‘reais’; segundo, há aquelas que permitem que as outras naturezas simples sejam conectadas em virtude de serem ‘noções comuns’; estas incluem o fato de que dois termos que são iguais entre si devem ser iguais a um terceiro termo. Por isso, essas naturezas são rotuladas de ‘lógicas’ (Cf. DESCARTES, 1996, [AT 10], p. 419).

Apesar do caráter indiscutivelmente científico-metodológico-epistemológico das *Regras*, Jean-Luc Marion acredita encontrar nelas, particularmente na Regra XII, sumariamente apresentada acima, as bases da metafísica cartesiana. De acordo com ele, o único elemento de que

as *Regras* careciam para resultar na metafísica madura das *Meditações* era a colocação das naturezas simples em ‘ordem’. Em sua avaliação, “com a doutrina das naturezas simples, as *Regras* já estão equipadas com todos os elementos requeridos para articular a primeira proposição metafísica”; por isso, continua seu argumento, “a transição para a metafísica não depende de nenhum novo elemento ou conceito, mas meramente da necessidade de conectá-las – e essa necessidade, por sua vez, depende de *ordem* [sic]” (MARION, 1992, p. 119). Com efeito, a noção de ‘ordem’ para esse comentador é um fator tão importante que seu emprego puro e simples teria conduzido já nas *Regras* à metafísica cartesiana. Em outras palavras, a presença de ‘ordem’ por si só teria permitido a transformação do tratado científico em um tratado metafísico.

Mais precisamente, na visão de Marion, a introdução do fator ‘ordem’ teria permitido a Descartes conectar e unificar as naturezas simples intelectuais ‘duvidar/pensar’ com a natureza simples comum ‘existir’, do que resultaria a primeira verdade metafísica encontrada nas *Meditações*, o *cogito*. Por isso, ele afirma que “[...] as *Regras* contêm os elementos da metafísica (as naturezas simples intelectuais), mas não sua ordenação (seu alinhamento necessário com as naturezas simples comuns) [...]” (MARION, 1992, p. 119). Portanto, a descoberta do *cogito* não requer nenhuma outra coisa senão o ordenamento correto das naturezas simples que as estrutura: ‘pensar/duvidar’ e ‘existir’. Com base nisso, insiste Marion, “o que está faltando [nas *Regras*] é simplesmente a capacidade de estabelecer a ordem necessária entre as naturezas simples que constituem o *Cogito*” (MARION, 1992, p. 119). Essa tese, enfaticamente defendida por Marion, é ampliada e aplicada às *Meditações* como um todo: “Com efeito, as *Meditações* podem ser entendidas como um arranjo paradigmático de grupos de naturezas simples necessariamente

conectadas” (MARION, 1992, p. 134). Dessa maneira, percebe-se que Marion não enxerga o aparecimento de nenhum novo elemento que possa ter alterado fundamentalmente o pensamento de Descartes no intervalo de cerca de 12 anos que separa as *Regras* das *Meditações*. Portanto, para Marion, o Descartes das *Regras* é essencialmente o mesmo Descartes das *Meditações*, com o acréscimo de ‘ordem’.

Marion está totalmente correto em sua análise ao enfatizar o forte paralelismo que há entre as naturezas simples e as propriedades do *cogito*. De acordo com ele, a natureza simples intelectual

[...] *cognitio* (conhecimento) nas *Regras* torna-se *cogitatio* (pensamento) na Segunda Meditação, com um adicional eco na lista do termo *intelligens* (que entende). *Dubium* (duvidoso) torna-se *dubitans* (que duvida); *ignorantia* (ignorância) provavelmente corresponde a *affirmans/negans* (que afirma e nega); *voluntatis actio* (ação da vontade) aparece como os dois modos dessa ação, *volens/nolens* (querendo e não querendo) (MARION, 1995, p. 126).

Após mapear essas ‘origens’ do *cogito* na Regra XII, Marion afirma que será somente nas *Meditações*, todavia, que Descartes empregará pela primeira vez a ‘ordem das razões’⁵, o que terá como resultado o argumento do *cogito*. Não obstante, isto não o impede de concluir que “a essência da *res cogitans* é definida em termos idênticos à lista das naturezas simples intelectuais” (MARION, 1995, p. 126-7). De novo, o elemento decisivo para tal transformação repousa, na avaliação de Marion, sobre a ‘ordem’, fator que depende exclusivamente da estrutura e da dinâmica interna do texto, não requerendo, portanto, o influxo de nenhuma variável extrínseca para sua determinação.

5 Referência óbvia à obra clássica de Martial Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*.

Embora pareça uma promissora aplicação da metodologia de Guérout à interpretação da filosofia de Descartes, consideramos tratar-se de uma análise problemática. Com efeito, realizando um leitura estruturalista⁶, Marion aceita sem discussão e não considera que seja uma questão problemática o fato de que as noções epistemológicas da Regra XII possam ser convertidas em uma noção ontológica sem que nenhum elemento adicional lhes seja acrescentado, exceto ‘ordem’ ou um certo encadeamento lógico, a ‘ordem das razões’. Ao contrário, parece razoável questionar como noções epistemológicas possam, pura e simplesmente, dar origem a uma noção ontológica, tal como é o *cogito*. Ao aplicar o método estruturalista de Guérout, Marion considera encontrar no interior do próprio texto o princípio através do qual Descartes pôde converter as naturezas simples (noções cognitivas) na substância pensante (noção ontológica). Desse modo, como é característico da análise estruturalista proposta por Guérout para a leitura das *Meditações* de Descartes⁷, Marion ignora certos elementos e fatores que consideramos essenciais para explicar o processo de transformação das naturezas simples na metafísica cartesiana. Com efeito, na visão desses célebres comentadores da obra de Descartes, apenas a estrutura interna do texto

6 É importante frisar que a atribuição do adjetivo ‘estruturalista’ a Marion deve-se, antes de tudo e em primeiro lugar, à aplicação que ele faz da metodologia guéroutiana às obras de Descartes em discussão nesse artigo do que propriamente ao caráter intrínseco da atividade filosófica de Marion em geral.

7 Trata-se das “conclusões anti-históricas de Guérout acerca do método de interpretar [a filosofia de] Descartes” (MENN, 1998, p. 12). Com efeito, o estruturalismo se recusa a pensar o discurso a não ser no interior do espaço que ele mesmo constituiu e se recusa a se aproximar de uma filosofia a partir de uma outra. Por isso, o estruturalismo considera cada filosofia como uma nova edição do real e não postula nenhuma realidade comum que a preceda, a partir da qual seja possível julgá-la em sua adequação ou em seus limites.

deve ser tomada em consideração. Assim, na esteira de Guérout, Marion acredita que “a precisa restituição da ordem permitirá fixar de modo não menos preciso a significação profunda da doutrina e revelará aspectos amiúde ignorados” (GUÉROULT, 1953, p. 13)⁸.

O projeto estruturalista, em que pese a importância que lhe atribuem os dois eminentes comentadores mencionados, parece originar-se em uma crença ingênua nas palavras de Descartes, quando este, provavelmente em um esforço para tentar dissimular a influência que outros autores poderiam ter desempenhado em suas reflexões, além de sua ânsia em fazer de sua filosofia um ‘marco zero’ do pensamento ocidental, afirma que, para que o valor e originalidade de sua obra pudessem ser vislumbrados, bastaria que uma cuidadosa atenção fosse dada apenas à ordem e à concatenação de seus argumentos. Trata-se do ‘método dos geômetras’ anunciado por Descartes logo no resumo das *Meditações*: “Vi-me obrigado a seguir uma ordem semelhante àquela que seguem os geômetras, a saber, adiantar todas as coisas das quais depende a proposição que se busca, antes de concluir algo dela” (DESCARTES, 1996, [AT 7], p. 13).

Entretanto, o método estruturalista parece ser completamente insuficiente para uma análise bem fundamentada e coerente de qualquer

8 Ainda segundo Guérout, no que concerne ao método de se abordar um texto filosófico, “o historiador dispõe, a esse respeito [para explicar o texto], de duas técnicas: a crítica propriamente dita e a análise de estruturas. A crítica – problema das fontes, das variações, das evoluções – foi amplamente exercida a propósito de Descartes: todos conhecem os notáveis trabalhos de Gilson, Gouhier, Laporte. A análise das estruturas, ao contrário, não foi tentada o bastante” (GUÉROULT, 1953, p. 9). Por isso, continua ele mais adiante, [...] “é preciso antes de tudo pôr a nu essa *ordem das razões* que, aos olhos de Descartes, é a condição *sine qua non* do valor de sua doutrina” (GUÉROULT, 1953, p. 12).

obra filosófica. Seu valor talvez consista em seu uso no treinamento de novos leitores-filósofos, ainda ignorantes da maioria das grandes obras e dos principais autores da tradição do pensamento ocidental. Em se tratando de seu uso por filósofos profissionais, traz como uma de suas consequências principais a negação de uma das mais prementes características do fazer filosófico: sua natureza dialógica, intertextual, em suma, sua natureza de empreitada coletiva e intersubjetiva. Desse modo, tende-se a silenciar o debate nem sempre deliberado, mas sempre frutífero e instigante, entre algumas das mentes mais brilhantes da humanidade. Por essas razões, a filosofia não parece ter muito a ganhar com o emprego do método estruturalista na análise das obras filosóficas e dos sistemas de pensamento.

Além do problema metodológico, uma grave inconsistência que encontramos na análise de Marion diz respeito ao fato de que, como apontamos acima, as naturezas simples, em sua condição de noções eminentemente epistêmicas, não poderem ser convertidas, através de um mero processo de ‘ordenamento’, de um simples encadeamento lógico, em verdadeiras substâncias, em realidades ontológicas, tal como a *res cogitans*⁹. O próprio Marion faz questão de lembrar, citando as palavras de Descartes, que tanto a noção de ‘natureza’, quanto a noção de ‘simples’ referem-se exclusivamente ao aspecto cognitivo e de modo algum ontológico daquilo que é conhecido (MARION, 1992, pp. 115-116). Não se trata, portanto, da essência das coisas, nem dos constituintes últimos da realidade. Descartes é bastante criterioso ao chamar nossa atenção

9 A própria palavra latina *res* indica claramente que, nesse momento, o discurso se eleva à esfera metafísica, ou seja, o discurso não porta mais apenas sobre a representação intelectual das coisas por meio de naturezas simples.

para a manifesta distinção que há entre a abordagem epistemológica e a abordagem ontológica: “Na ordem de nosso conhecimento, as coisas singulares devem ser consideradas de um modo diverso do que se falássemos das mesmas como realmente existem” (DESCARTES, 1996, [AT 10], p. 418). Portanto, a ‘natureza simples’ é uma noção empregada por Descartes para analisar os fenômenos perceptivos desde uma perspectiva epistemológica [*in ordine ad cognitionem nostram*]. Desse modo, as *Regras* estabelecem uma nítida separação entre o âmbito epistêmico-cognitivo e o metafísico-ontológico, uma vez que seu escopo de discursividade não se estende à essência ou *ousia* das coisas [*prout res singulae revera existunt*] (DESCARTES, 1996, [AT 10], p. 418).

Além disso, se nos fosse permitido analisar a questão de uma maneira anacrônica, talvez também pudéssemos argumentar contra Marion que nas *Regras* todas as naturezas simples se encontram no nível daquilo que Descartes vai designar posteriormente de ‘modo’. O modo representa as modificações ou alterações ocorridas em um ‘substrato ontológico-substancial’, o qual Descartes denominará de ‘atributo’, ou seja, o modo é uma espécie de variação do atributo (DESCARTES, 1996, [AT 8, art. 56], p. 26). Assim, o modo pressupõe a existência prévia do atributo (DESCARTES, 1996, [AT 8A, art. 53], p. 25). Nas *Regras* as naturezas simples, enquanto noções epistemológicas, estariam todas em uma mesma condição ‘horizontal’ de modos, isto é, não há nenhuma distinção ‘hierárquica’ entre elas, precisamente porque não há nenhuma noção ontológico-metafísica que as subordine a si. Um tal processo de subordinação introduziria uma relação ‘vertical’ entre os modos (noções subordinadas) e o atributo (noção subordinante). O atributo, por sua vez, indica propriamente a essência ou natureza da substância, o ‘substrato-ontológico’ (DESCARTES, 1996, [AT 8A, art. 53], p. 25). De fato, a realidade

primordial da substância reside em seu atributo, já que “Descartes reduz a substância a seu atributo essencial [...]” (ALQUIÉ, 1950, p. 6). É o atributo, pois, que responde pela realidade ontológica da substância: sem ele, a substância se torna incognoscível ou inexistente; sem a substância o atributo se torna modo ou, mais exatamente, natureza simples. Sem ambos, como é caso nas *Regras*, a possibilidade de se introduzir um discurso metafísico fica descartada.

Por conseguinte, no discurso exclusivamente epistemológico da Regra XII não se encontra nem a noção de atributo, nem de substância, pois estas remetem ao âmbito ontológico. Ora, na Regra XII Descartes não está preocupado com os fundamentos ou elementos constitutivos da realidade, mas muito simplesmente com a maneira pela qual ocorre a percepção e a cognição. Assim, nesse nível de análise, a discussão acerca das naturezas simples, noções cognitivas, é suficiente para os propósitos epistemológicos de Descartes. Consequentemente, nesse estágio de sua reflexão, a colocação das naturezas simples em ordem não habilitaria Descartes a postular a mente como substância e seu correspondente atributo (pensamento), pois estes são, senão lógica, ao menos ontologicamente anteriores às naturezas simples/modos e não, ao contrário do que pensa Marion, uma consequência direta e imediata da colocação em ordem das naturezas simples. Em outras palavras, o substrato ontológico-substancial, isto é, o ‘atributo’ – representante da natureza ou essência (*ousia*) da substância – deve existir antes que sejam postulados seus modos, uma vez que estes subsistem nele (*in esse*) e são determinados por ele. Apenas assim a investigação poderia atingir um nível plenamente metafísico, já que se estará, finalmente, abordando a realidade essencial das coisas e não apenas a maneira como o sujeito as percebe e as representa. Essa discussão metafísica só será plenamente realizada

nas *Meditações*. Em suma, o que a ‘virada metafísica’ cartesiana requer é efetivamente um sujeito de inerência, isto é, um substrato ontológico-substancial que suporte em si as naturezas simples/modos. Esse resultado não poderia de maneira alguma ser alcançado pela pura e simples colocação das naturezas simples na ordem adequada, pois esse procedimento diria respeito apenas a uma mecânica interna das naturezas simples, não alterando, portanto, a natureza essencial das mesmas.

Nossa recusa da interpretação de Marion acerca do papel das naturezas simples na constituição da metafísica cartesiana não vai, entretanto, nos levar a endossar a opinião de Alquié, segundo a qual “as *Regras* não contêm qualquer traço de metafísica. Ao contrário, a incerteza que permanece nelas sobre a natureza da mente e a sua tendência a assumir todas as verdades sobre o mesmo programa indicam que nessa época estamos ainda no estágio de um pensamento puramente científico[...]” (ALQUIÉ, 1950, p. 78). Embora não pretendamos negar o propósito eminentemente metodológico-científico das *Regras*, acreditamos, por outro lado, que se houvesse uma completa incompatibilidade ou uma barreira intransponível entre a doutrina das naturezas simples das *Regras* e a noção do *cogito*, essa doutrina deveria ter sido abandonada à medida em que a reflexão de Descartes se deslocasse para o plano metafísico. Entretanto, não é isso que vemos nas *Meditações*, como demonstra Marion através do paralelismo entre as naturezas simples e as propriedades do *cogito*, apresentado acima. Por essa razão, devemos agora concordar com a tese de Marion, segundo a qual “no mínimo, temos que admitir que, se as *Regras* não expõem de fato uma metafísica cartesiana, elas não obstante articulam os conceitos fundamentais de uma tal metafísica e atribuem a eles uma importância primária” (MARION, 1992, p. 118). Mais precisamente, diríamos que as *Regras* contêm os elementos lógicos-conceituais, isto é,

as naturezas simples, elementos a partir dos quais a metafísica cartesiana será claramente articulada, mas não o elemento metodológico, o qual permitirá a dedução do substrato ontológico-substancial. Naturalmente, o elemento metodológico ausente não é a ‘ordem’, como pretende a interpretação estruturalista-guéroultiana de Marion.

Como fica claro a partir das observações anteriores, concordamos com a tese de Marion segundo a qual a doutrina das naturezas simples representa a base constituinte da noção de *cogito*. Para nós, este é um fato inquestionável. Entretanto, por outro lado, discordamos da opinião geral de Marion, pois ela não oferece nenhuma explicação para o processo de hierarquização e subordinação das naturezas simples ao substrato ontológico-substancial representado pelo pensamento-*cogito*. Isto talvez fique mais claro na seguinte passagem do texto do comentarista francês: “[...] os itens apresentados na Regra XII como uma lista de conceitos sem qualquer organização interna ou implicações ontológicas reaparecerão na *Segunda Meditação* como um desdobramento das propriedades da *cogitatio* (pensamento) precisamente porque, a partir desse ponto, o pensamento tem o *status* de uma coisa ou *res*” (MARION, 1992, p. 126). Como se vê, Marion não explica como as naturezas simples intelectuais podem ser convertidas na *cogitatio* (pensamento) da *Segunda Meditação*, isto é, como elas adquirem um estatuto ontológico. Em particular, ele não explica como a natureza simples intelectual *cognitio* passa de uma noção epistemológica a uma noção ontológica (*cogitatio* ou *cogito*), a qual vai, doravante, ser responsável por hierarquizar e subordinar as restantes naturezas simples intelectuais, dentre as quais ela anteriormente se encontrava numa posição ‘horizontal’, ou seja, em estado de igualdade, *inter pares*._

Apesar de todos os comentários que temos feito contra a análise

de Marion, talvez possamos aceitar sua tese sob a condição de que a colocação em ordem das naturezas simples que resultariam no *cogito* teria sido sugerida a Descartes a partir do momento em que ele, durante sua estadia e estudos na Holanda, após abandonar o projeto das *Regras* inconcluso, encontrou um argumento semelhante em Agostinho, tal como o que se encontra na *Cidade de Deus* ou no *Sobre o livre-arbítrio*, acerca da relação entre o ‘errar/enganar-se’ e o ‘existir’¹⁰. Na *Cidade de Deus*, há o sugestivo trecho: “E se me engano? Se, de fato, me engano, existo, pois quem não existe de modo algum pode enganar-se e, por isso, existo, se me engano. Então, visto que existo se me engano, de que maneira me engano que eu exista, quando é certo que eu existo, se me engano?” (AGOSTINHO, 2019a [*De Civitate Dei*, XI, 26]). Embora Agostinho não esteja raciocinando por meio da noção de natureza simples, partindo do ponto de vista cartesiano e na esteira da análise de Marion, nada nos impediria de afirmar que aquilo que o bispo de Hipona faz ao construir seu argumento é ‘ordenar’ ou encadear logicamente a natureza simples

10 Embora Janowski (2000) apresente uma extensa lista de pontos em comum entre os pensamentos de Descartes e Agostinho, dentre todos os elementos que poderiam ser apresentados como estabelecendo uma conexão entre ambos os autores, aquele que, sem dúvida, mais nos impressiona ainda hoje e que já havia impressionado os próprios contemporâneos de Descartes é sem dúvida o célebre ‘*je pense, donc je suis*’. Mersenne, após a leitura do *Discurso do Método* (1637), ou seja, antes mesmo que as *Meditações* fossem publicadas (1641), chama-lhe a atenção a respeito da semelhança de seu argumento com o de Santo Agostinho, o não menos conhecido ‘*si enim fallor, sum*’. A seguir, em suas objeções às *Meditações*, é a vez de Arnauld, um seguidor de Agostinho, dizer a Descartes que, “aqui, em primeiro lugar, sobrevém-me a admiração [pelo fato de esse] homem ilustríssimo ter estabelecido como princípio de toda sua filosofia o mesmo que estabeleceu Santo Agostinho, homem de grande inteligência” (DESCARTES, 1996, [AT 7], p. 197). Arnauld evidentemente está se referindo ao argumento do *cogito*. Enquanto Mersenne tem em mente uma passagem do *De Civitate Dei*, Arnauld, por sua vez, cita uma outra passagem que se encontra no *De Libero Arbitrio*. Trata-se das passagens que são discutidas na sequência.

intelectual ‘enganar-se’ (*fallor*) e a natureza simples comum real ‘existir’ (*sum*); de forma muito análoga a Descartes, Agostinho está condicionando a certeza da existência do indivíduo à possibilidade de ele enganar-se, um ato intelectual; esse procedimento realizado por Agostinho é extremamente semelhante ao que Marion argumenta que Descartes fez ao colocar em ordem a natureza simples intelectual ‘duvidar’ (*dubito*) e a natureza simples comum real ‘existir’ (*sum*). No *Sobre o livre-arbítrio*, constatamos que a temática relativa ao *cogito* de Descartes era bastante frequente na obra de Agostinho: “[...] Em primeiro lugar, diz ele a seu interlocutor Alípio, para que comecemos das questões mais manifestas, eu te pergunto se tu existes. Talvez tu receies que nessa indagação te enganes, visto que, de qualquer maneira, se não existisses, poderias totalmente te enganar?” (AGOSTINHO, 2019b [*De libero arbitrio*, II, 3]). Além de buscar uma certeza que permita fundamentar suas discussões ulteriores, tal como o faz Descartes nas *Meditações*, nessa passagem, mais uma vez, vemos a colocação da natureza simples intelectual ‘enganar-se’ em conexão com a natureza simples comum real ‘existir’. Assim, também em Agostinho, podemos argumentar, é por meio da colocação em ordem das naturezas simples que se alcança uma primeira certeza fundamental. Nas palavras de Taylor: “Para provar que nós conhecemos alguma coisa, Agostinho realiza o decisivo movimento proto-cartesiano: ele mostra a seu interlocutor que ele não pode duvidar de sua própria existência, visto que ‘se tu não existisses, seria impossível que tu fosses enganado’” (TAYLOR, 1989, p. 132).

Se nosso argumento acima estiver correto, estão teremos eloquentes elementos para recusar a opinião de Marion, segundo a qual “a transição para a metafísica não depende de nenhum novo elemento ou conceito, mas meramente da necessidade de conectá-las [as naturezas

simples] – e essa necessidade, por sua vez, depende de *ordem*” (MARION, 1992, p. 119). Em nosso entendimento, a constituição do argumento do *cogito* não depende única e exclusivamente da ordenação das naturezas simples, mas antes da ordenação das naturezas simples em conformidade com um padrão de argumento bastante comum na obra de Agostinho¹¹. De um modo mais geral, também a leitura estruturalista das *Meditações* fica seriamente comprometida, pois a influência que julgamos decisiva de Agostinho¹² na concepção da metafísica cartesiana derrubaria a possibilidade de uma ‘auto-suficiência explicativa do texto’, tal como defendido por Guérout. Ao contrário, acreditamos ser imprescindível, para uma melhor compreensão da filosofia cartesiana, que certas variáveis extratextuais sejam levadas em consideração, ou seja, deve-se tomar em consideração o cenário intelectual-cultural no qual esse autor se movia e no qual construiu sua obra.

É por essa razão que nossa hipótese para explicar o rearranjo das naturezas simples no *cogito*, indo na contramão da interpretação estruturalista veiculada por Marion, radica-se fortemente em dois elementos extratextuais referentes ao contexto intelectual-cultural no qual Descartes estava inserido. Em primeiro lugar, trata-se de considerar o projeto de ruptura com o hilemorfismo escolástico-aristotélico apresentado nas

11 Gilson (1961, p. 41-2) indica seis passagens nas obras de Agostinho em que ele invoca o argumento do *cogito*.

12 Descartes foi provavelmente levado a ler as obras de Agostinho devido ao contexto intelectual francês no século XVII, o qual era fortemente agostiniano. A respeito disso, Menn (1998, p. 6) nos informa que “não havia na França ninguém que rivalizasse com Agostinho em prestígio. Ele era parte indelével do cenário intelectual no qual os pensadores do século XVII definiam-se”. Embora Menn não os cite, dois ótimos exemplos do fato descrito são Arnauld e Malebranche, que não por acaso também aderiram ao cartesianismo, precisamente por entendê-lo como uma filosofia agostiniana.

Meditações por meio da tese do dualismo corpo–alma. Daí resultariam os substratos ontológicos–substanciais ou atributos *res cogitans* e *res extensa*, os quais seriam responsáveis por hierarquizar e subordinar as naturezas simples restantes, convertidas, então, em modos. Em segundo lugar – mas de modo algum menos importante –, de fundamental importância para esse processo de constituição da metafísica de Descartes é o método introspectivo que ele tomou emprestado do pensamento de Agostinho. Com efeito, em nossa visão, o sucesso do projeto metafísico cartesiano só será alcançado com o emprego da disciplina da interioridade agostiniana. A disciplina da interioridade, também conhecida como método da introspecção, *inspectio mentis*, nas palavras de Janowski (2000), é empregada ostensivamente nas *Meditações*. Sob o disfarce da distinção real entre alma e corpo – subterfúgio empregado para evitar retaliações das Autoridades Oficiais, as mesmas que condenaram Galileu – Descartes, na verdade, empreende de forma radical nas *Meditações* a ruptura com o hilemorfismo escolástico. É, pois, a disciplina da interioridade que lhe permitirá conceber a distinção real entre a ‘alma–pensamento–forma’ e o ‘corpo–extensão–matéria’. Dessa ‘operação agostiniana’ que Descartes realiza na doutrina hilemórfica escolástico–aristotélica provirá o substrato ontológico–substancial que acomodará as naturezas simples apresentadas na Regra XII e que resultará nas noções de *res cogitans* e *res extensa*. Por serem de fundamental importância, essas questões serão abordadas em outros artigos.

THE SIMPLE NATURES AND CARTESIAN METAPHYSICS: A CRITIQUE OF JEAN-LUC MARION

ABSTRACT: The aim of this paper is to analyze and to challenge Jean-Luc Marion's thesis about the relation between the doctrine of simple natures and Cartesian metaphysics. First, we shall point out some problems with the structuralist method used by Marion. Next, we will show that it is impossible to turn epistemological notions (simple natures) into ontological ones (*cogito*). Finally, we will suggest that the method employed by Descartes to turn the simple natures into the metaphysics of the *Meditations* was the introspective method or discipline of interiority borrowed from Saint Augustine. This claim will reinforce our denial of the structuralist interpretation of Descartes' philosophy.

KEYWORDS: Descartes; J. L. Marion; Structuralism; Simple natures; Metaphysics; *Cogito*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, S. (2019a). *De civitate Dei*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/>>. Acesso em: 27/03/2019.

_____. (2019b). *De libero arbitrio*. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/>>. Acesso em: 18/03/2019.

ALQUIÉ, F. (1950). *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presse Universitaire de France.

GILSON, E. (1961). *The christian philosophy of saint Augustine*. London: Gollancz.

GUEROULT, M. (1953). *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier.

JANOWSKI, Z. (2000). *Index Augustino-Cartésien: Textes et Commentaire*. Paris: Vrin.

- MARION, J.L. (1992). Cartesian metaphysics and the role of simple natures. In: COTTINGHAM, J. (Ed). *Cambridge Companion to Descartes*, pp. 115-139. Cambridge: Cambridge University Press.
- MENN, S. (1998). *Descartes and Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, C. (1989). *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge: CUP.
- TEIXEIRA, W. (2017). The Metaphysics of Augustine and the foundation of the Cartesian science. *Cadernos Espinosanos*. São Paulo: n. 37, jul-dez 2017, pp. 291.