

Das Meditações Metafísicas às Meditações de Filosofia Primeira

Por que retraduzir Descartes?

Michelle Beyssade e Jean-Marie Beyssade

Traduzir para o francês as *Meditationes de prima philosophia*, publicadas por Descartes em 1641, pode parecer uma empreitada inútil ou presunçosa. O próprio Descartes não publicou a tradução sob o título de *Méditations métaphysiques*? Se Clerselier, em 1661, para a segunda edição dessas *Méditations*, modificou em certos pontos a tradução do Duque de Luynes, revista e corrigida por Descartes, ele ainda podia se considerar autorizado por Descartes, que havia retido sua tradução das *Objções e Respostas* para a publicação de 1647. Desde então, ninguém ousa tocar no texto de 1647, e mesmo se se prefere, por vezes, reportar-se ao texto latino de 1641, há sempre uma recusa a propor uma nova tradução dele. Arrisca-se, para a necessidade de comentário e nas discussões, na tradução palavra a palavra de tal ou tal frase, mas nenhuma tradução contínua do texto de 1641 é colocada à disposição do público de língua francesa, onde os latinistas são cada vez mais em menor número. Agora que as novas traduções em outras línguas partem sistematicamente do texto latino,¹ os franceses se encontram desfavorecidos, mais estrangeiros ao texto escrito por Descartes do que seus amigos estrangeiros.

Essa situação paradoxal está ligada a uma ambiguidade do texto francês publicado em 1647: ele preenche ao mesmo tempo duas funções distintas e da confusão entre elas decorre um conjunto de paralogismos, de interdições à revisão e, por fim, de erros sobre o cartesianismo. O texto de 1647 se apresenta primeiramente como uma *tradução* do original latino de 1641; como toda tradução, ela pode ser colocada em questão. Mas ele é também um original francês datado de 1647, uma vez que a revisão de Descartes foi ocasião de mudanças que são autocorreções visando a esclarecer seus próprios pensamentos.² Desse

* Este artigo foi originalmente publicado em 1986, na *Revue de métaphysique et de morale*, v. 94, n. 1, p. 23-36; e republicado em 2001, *Etudes sur Descartes: L'histoire d'un esprit*, Paris : Seuil, p. 105-124. Agradecemos a gentileza dos editores e da editora Seuil que nos autorizaram realizar a tradução do artigo e publicá-la nesta revista. O observe-se que os conteúdos das notas 6 abaixo foram atualizados de acordo com a versão publicada em 2001.

1 Assinalamos notadamente a tradução inglesa recente de John Cottingham (1984).

2 Cf. o aviso d' O Livreiro ao Leitor, AT IX 2. (Nossas referências reenviam à edição das *Oeuvres de Descartes* por Adam e Tannery – AT é seguido da indicação do tomo, depois da página, eventualmente das linhas). NT: Para uma versão em português do texto mencionado, ver *Meditações Metafísicas*. São Paulo (2000).

segundo ponto de vista, ele é um *outro* texto, e ele é intocável; como toda outra obra de filosofia qualquer que seja o autor (seria igualmente insensato tanto tocar quanto querer “corrigir” a quarta parte do *Discurso do Método* para torná-lo mais conforme a uma versão supostamente canônica da metafísica cartesiana). Ora, a confusão das duas funções projeta a inalterabilidade desse outro texto publicado em 1647 sobre a tradução do texto de 1641 que essa publicação de 1647 também pretende ser. Do respeito legítimo por um texto original francês passa-se a uma interdição insustentável de corrigir ou melhorar a tradução de um texto latino. A ambiguidade do texto de 1647 explica, mas não justifica essa passagem sub-reptícia e a interdição tacitamente formulada, que é antes uma hesitação³.

Assim, que a versão francesa das *Meditações* tenha sido revista, corrigida, autorizada por Descartes não simplifica as coisas, pelo contrário. Seus retoques não a fazem de nenhuma maneira uma tradução intocável do original latino. Para que ela possa ser tomada por tal, seria preciso que não houvesse nenhuma diferença quanto ao sentido entre os textos latino e francês. O que a subtrairia à revisão não seria um direito, a autoridade do autor, mas um fato, sua exatidão e sua fidelidade ao original. Pouco importaria, nesse caso, que Descartes tivesse colocado suas mãos nela; mesmo se ela fosse apenas do Duque de Luynes, se Descartes não a tivesse nem revisto nem autorizado, ela não deveria menos ser conservada. Mas esse é um fato a ser estabelecido. Além disso, as intervenções de Descartes na tradução proposta por Luynes não fazem senão distanciá-la do original latino, caso seja verdadeiro que as correções do autor se aplicam a seus pensamentos mais do que à tradução. É preciso se perguntar se os esclarecimentos não introduzem mudanças. Por mais preciosos que sejam para nós esses esclarecimentos, eles são, para uma tradução, distorções que nós devemos reduzir se queremos nos aproximar do original latino.

Em resumo, uma nova tradução das *Meditationes de prima philosophia* de 1641 é legítima se as *Méditations métaphysiques* de 1647 não são a tradução fiel da primeira, mesmo se elas são um texto autenticamente cartesiano, porque elas são um outro texto, um texto cartesiano posterior, que toda nova tradução das *Meditationes* deve deixar, enquanto tal, intacta⁴.

É essa infidelidade como tradução que nós queremos mostrar a partir de alguns exemplos⁵.

3 Imaginemos que a primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, de 1781, tivesse sido escrita por Kant em latim, e que a segunda edição, de 1787, tive sido publicada em alemão sob o nome de Kant, como uma tradução em língua vulgar da primeira, feita por um discípulo, revista e corrigida por Kant. É provável que os alemães tivessem hesitado longo tempo em traduzir na sua língua a primeira edição, enquanto os estrangeiros teriam menos tarde preferido, em suas traduções, partir do original. Trata-se do mesmo aqui. E nossas reticências não são mais justificadas do que uma tal hesitação.

4 Parece-nos que F. Alquié não distingue de modo suficiente as duas funções do texto francês das *Méditations*, e precipitadamente afirma sua fidelidade como tradução, quando em sua edição das *Oeuvres philosophiques* de Descartes, tomo 2, se justifica por fazer uma exceção para as *Méditations* na ordem cronológica que ele tinha por princípio seguir. Ele atribui, com efeito, à data de 1640-1641, o texto latino das *Meditationes* e, pouco depois, o texto francês das *Méditations*, e escreve na página 379: “O texto francês que nós reproduzimos pode então passar por um texto autenticamente cartesiano. E, talvez, poder-se-ia dizer que, como tal, ele data de 1647 e não de 1641. Mas toda outra tradução seria ainda mais tardia, e não se poderia, para a preferir a essa de 1647, invocar o único e estranho pretexto que ela não teria recebido a aprovação de Descartes. Por outro lado, se for verdadeiro, como o diz Baillet que Descartes se serviu “da ocasião” da tradução que era feita das *Méditations* “para retocar seu original em nossa língua”, ele não introduziu ao seu texto nenhuma alteração que o modificasse, mesmo que ligeiramente, seu sentido. O texto francês de 1647 é a versão fiel do texto latino de 1641”.

5 T. Tokoro, em um artigo no *Bulletin de la Faculté des Lettres* de l’Université de Chûô (1976) refletiu “sobre algumas diferenças entre o texto latino de Descartes e a tradução do Duque de Luynes”.

*
* *

Certas infidelidades podem passar desapercibidas: mas uma vez que elas são colocadas em evidência, seu alcance é imediatamente reconhecido. Outras, ao contrário, são facilmente perceptíveis, mas de um alcance menos imediatamente mensurável.

A. GRANDES INFIDELIDADES

a) A liberdade

Nós começaremos por uma página da Quarta Meditação, onde o texto latino (AT VII 57-58) e o texto francês (AT IX 46) enunciam teses divergentes sobre a liberdade. Editores e comentadores pouco assinalaram a divergência. Considerado como uma tradução – e ele é ordinariamente tomado assim – o texto francês não é nem exato nem fiel. Ele, no mínimo, contém um erro de tradução e quase um contrassenso.

À frase latina “*Neque enim opus est me in utramque partem ferri posse, ut sim libre*”, corresponde em francês a “*Car, afin que je sois libre, il n’est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l’un ou l’autre de deux contraires*”^{NT1}. Se, à primeira vista, essa frase pode parecer traduzir bem o texto latino, observa-se, contudo, que o latim não contém aqui a palavra *indifferens*, que Descartes emprega um pouco mais longe, após ter definido a *indifferentia* como aquilo que eu experimento quando nenhuma razão me impele mais para um lado do que para um outro. Ora, na frase latina não é desse estado que Descartes dissocia a liberdade, mas do poder dos contrários. Poder-se-ia traduzir assim o latim: “*car il n’est pas nécessaire, pour que je sois libre, que je puisse me porter vers l’un ou l’autre de deux côtés*”^{NT2}. Qual é a relação entre esse poder dos contrários (*ferri posse*) e a *indifferentia* definida mais abaixo como um estado ou um sentimento? O texto latino os considera sucessivamente (*indifferentia autem illa*) e nada indica que ele os assimile. Ao confundir os dois sob o mesmo termo *indifférent* [indiferente], o texto francês não é seguramente uma tradução exata. Tanto é assim que, quando Descartes aceitou, escrevendo a Mesland em 9 de fevereiro de 1645, chamar de *indifferentia* ao mesmo tempo o poder dos contrários e o estado de flutuação, ele expressamente distinguiu essas acepções do termo e precisou que ele mesmo nunca, até aquele momento, o havia empregado para designar o poder dos contrários. Também, a tradução de *ferri posse* por “*être indifférent à choisir*” [ser indiferente a escolher] (estado de flutuação) tende a ocultar o que estava manifesto em 1641, a saber, a dissociação entre liberdade e poder dos contrários.

Esse desvio não é o único nessa página. Notar-se-á, em particular, que *autem* (“*indifferentia autem illa*”) corresponde a “*de façon que*” [de maneira que]: ao substituir a coordenação, que aqui justapõe e distingue, por uma subordinação consecutiva, o francês afirma uma continuidade que o latim não impõe. Esse segundo desvio torna manifesta a infidelidade; ou antes, é claro que não se trata somente de inexatidões de tradução, e que o texto de 1647 não busca ser uma versão fiel do texto latino. Outras diferenças⁶ testemunham uma recomposição total para exprimir um outro pensamento.

NT1 Pois, para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um ou de outro dos contrários.

NT2 Pois não é necessário, para que eu seja livre, que eu possa me voltar para um ou outro de dois lados.

6 Michelle Beyssade (1994) os precisa em um artigo publicado em língua inglesa. Nós assinalamos esse exemplo em *La philosophie première de Descartes* (1979) p. 182, nota 4 e na introdução da edição das *Meditações* pela Garnier-Flammarion (1979), p. 27-28.

É bem um outro texto que nós temos, que possui sua coerência, mesmo se ele não é perfeitamente explícito, mesmo se seu silêncio sobre o poder dos contrários está ligado a um aspecto de tradução ao qual o autor, mesmo aqui, não renunciou completamente. Tem-se fortes razões para supor que Descartes interveio nesta passagem durante o desenvolvimento do texto de 1647 e que, se ele aproveitou a oportunidade para “esclarecer somente seus próprios pensamentos”⁷, esses não são os pensamentos de 1641, mas aqueles que resultam de uma evolução desde 1641 até o tempo da releitura.

b) *A análise do pedaço de cera*

Tomemos como segundo exemplo de infidelidade uma passagem onde, sem verdadeiramente abandonar, nem mesmo enfraquecer a doutrina exposta em latim em 1641, o texto francês a aborda por um outro viés, sem que se possa dizer se há aqui uma inadvertência de Luynes, que Descartes não teria percebido, ou uma autocorreção de Descartes, que teria julgado preferível esse novo viés. Trata-se, nas Segundas Meditações, da dita análise do pedaço de cera.

“*Nous disons que nous voyons la même cire, si on nous la présente, et non pas que nous jugeons que c’est la même, de ce qu’elle a même couleur et même figure*”^{NT3} (AT IX 25). O texto francês é muito claro: por trás da ilusão ordinária de um dado imediato da sensação – no caso, da visão (“*nous disons*” [nós dizemos] – erradamente, precipitadamente – “*que nous voyons la même cire*” [que nós vemos a mesma cera]) –, o texto evidencia um ato intelectual de juízo (“*nous jugeons que c’est la même*”) [nós julgamos que é a mesma]), ato fundado sobre um raciocínio (“*de ce qu’elle a même couleur et même figure*” [porque ela possui a mesma cor e a mesma figura]).

O texto latino dizia uma coisa completamente diferente: “*Dicimus [...] nos videre ceram ipsammet, si adsit, non ex colore vele x figura eam adesse judicare*” (AT VII 32, 1. 2-4). Nós traduziríamos: “*Nous disons que nous voyons la cire elle-même, si elle est là présente, et nos pas que nous jugeons, à partir de la couleur et de la figure, qu’elle est là présente*”^{NT4}. Trata-se bem ainda, o que é o essencial do argumento, de evidenciar, por trás da ilusão ordinária de um dado imediato da visão, (“*Nous disons que nous voyons la cire elle-même*” [nós dizemos que nós vemos a cera ela mesma]), um ato intelectual de juízo (“*nous jugeons qu’elle est là présente*” [nós julgamos que ela está aí presente]), um ato fundado sobre uma inferência (“a partir da cor e da figura”). Mas não se trata nem do mesmo juízo, nem dos mesmos pontos de partida.

O texto francês fala de uma identificação (“*la même cire*” [a mesma cera]), do reconhecimento de um objeto que permanece o mesmo, a partir da identidade da cor e da figura, supostamente dada de imediato: isso tem a mesma cor e a mesma figura, então nós julgamos que se trata da mesma cera. O latim não diz nada disso. Ele fala da cera ela mesma (“*ceram ipsammet*”), cuja presença (*adesse*) é inferida a partir da presença, supostamente dada de imediato, de uma cor e de uma figura: uma vez que há cor e figura que estão aí presentes, é preciso que haja aí também presente a substância corporal colorida e figurada, “*la cire elle-même*” [a cera ela mesma]. A ipseidade da substância, para empregar o termo filosófico que aparecerá somente mais adiante, na Terceira Meditação, a cera ela mesma (“*ipsammeti*”) não é de modo algum a identidade da substância, a mesma (“*eadem*”) cera que permanece.

7 Cf. nota 2 *supra*.

NT3 “Nós dizemos que vemos a mesma cera, se alguém nos a apresenta, e não que nós julgamos que é a mesma porque ela possui a mesma cor e a mesma figura”.

NT4 “Nós dizemos que vemos a cera ela mesma, se ela está aí presente, e não que nós julgamos, a partir da cor e da figura, que ela está aí presente”.

Manifestamente a sentença latina é mais estritamente afinada tanto com o que a precede quanto com o que a sucede. Todos pensam, disse Descartes mais acima, que a mesma cera permanece (“*Remanetne adhuc eadem cera? nemo negat, nemo aliter putat*”, AT VII 30, l. 19-20), não aquela que mantém a mesma cor e a mesma figura, mas sim a mesma que é vista mudar de cor e de figura. E, ele acrescenta na sequência da nossa sentença, não que eu reconheço o mesmo homem que tem o mesmo casaco e o mesmo chapéu, mas que eu digo ver homens, os homens eles mesmos (“*quos etiam ipsos non minus usitate quam ceram dico me videre*”, AT VII 32, l. 7-8), enquanto vejo apenas casacos e chapéus: meu juízo ultrapassa o dado visível (casacos e chapéus) para ir até a ipseidade dos homens (“*quos ipsos*”). Esse *ip-sos*, precisamente, está apagado na sentença francesa correspondente: “*à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes tout de même que je vois de la cire*”^{NT5}.

Uma vez alertado, o leitor se aperceberá que uma tal supressão do *ipse*, que designa isso que somente o entendimento apreende, e no qual se pode reconhecer a substância, ocorre repetidamente na versão francesa. Será que foi o Duque de Luynes que se deixou por vezes, talvez, enganar por uma confusão entre *ipse* e *idem* – em outras passagens, sem maiores consequências? Foi Descartes quem quis tornar mais fácil apreender o juízo presente em nossa percepção abordando-o não mais como uma visada da substância que ultrapassa os modos, mas sim como um ato de identificação que se apoia na identidade dos modos? Nem a intenção nem a responsabilidade da alteração podem ser determinadas com segurança, mas o deslocamento do argumento, de um texto ao outro, é certo. Outras diferenças nessa passagem, que, na perspectiva de uma tradução, devem ser, como essa alteração, consideradas como inexatidões, confirmam a necessidade de um retorno ao original latino e de uma retradução⁸.

B. DIFERENÇAS PONTUAIS

Esses dois exemplos, em que grandes infidelidades nos convidam a lançar um novo olhar sobre o conjunto de uma ou de várias páginas em latim, são, talvez, privilegiados. Eles são, em todo caso, incontestáveis e colocam seriamente em questão a exatidão da “versão” que o aviso do Livreiro ao Leitor apresenta como tão “justa e tão respeitosa que ela nunca se afasta do sentido do autor” (AT IX 2) Portanto, é toda a obra que somos convidados a reexaminar, dado que a infidelidade da tradução se manifesta também através de diversas formas de diferenças pontuais fáceis de identificar e que podem se conjugar, e cujo alcance é variável e não aparece sempre de modo imediato.

Em relação ao texto em latim, o texto em francês contém, por vezes, acréscimos. Assim, a enumeração dos modos do pensamento no começo da Terceira Meditação (AT IX 27) acrescenta pura e simplesmente “*qui aime, qui hait*” [que ama, que odeia]. A Sexta Meditação, em AT IX 62, l. 24, acrescenta “*et distinctes de moi*” [e distintos de mim] e, mais abaixo (l. 33), “*en moi*” [em mim]. A primeira adição corresponde ao reconhecimento, posterior a 1640, de um amor e de um ódio puramente intelectuais e nos parece ser da autoria de Descartes; a segunda, igualmente, pois ela é um esclarecimento que prolonga, algumas linhas mais adiante (l. 31-32), a explicitação de “*ut modos a re*” (AT VII 78, l. 27) “*comme les figures, les mouvements, et les autres modes ou accidents des corps, le sont des corps mêmes qui les soutiennent*”^{NT6}. Mas a terceira talvez não seja nada além de uma desatenção do tradutor.

NT5 ...em vista dos quais eu não deixo de dizer que vejo homens assim como eu vejo a cera.

8 Esse exemplo foi analisado em um artigo de J.-M. Beyssade (1976). Por seu lado, Margaret Wilson (1978, p. 91), observa a diferença de sentido entre os textos em latim e em francês.

NT6 Como as figuras, os movimentos, e os outros modos ou acidentes dos corpos o são dos próprios corpos que os sustentam.

Há, por vezes, ao contrário, supressões. Na Primeira Meditação, é omitido *aliquandiu* (AT VII 22, l. 14), que situa a ficção do gênio maligno em um tempo colocado de início como limitado, “por um momento”. Mais adiante, *somniorum* é suprimido quando a versão francesa traduz “*ludificationes somniorum*” (AT VII 22, l. 28) por “*illusions et tromperies*” [ilusões e enganamentos] (AT IX 17), deixando assim de explicitar o parentesco entre essa ficção e a suposição do sonho.

Uma dupla supressão sucede um acréscimo em um momento crucial, no começo da Terceira Meditação. “*Hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse*” (AT VII 36, l. 28-29 ; grifo nosso) “*Car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d’aucune chose*”^{NT7} (AT IX 29). Pode-se questionar o sentido e o alcance dessa tripla mudança.

Duas palavras francesas – *illusions* [ilusões] e *tromperies* [enganamentos] – correspondiam há pouco à palavra latina *ludificationes*: um outro tipo de diferença, cujos exemplos são numerosos. Esse era um procedimento dos tradutores da época, sensíveis à dificuldade de encontrar o equivalente exato de certos termos em uma outra língua. Mas essa dificuldade aumenta quando se trata de termos filosóficos dos quais a língua vulgar estava desprovida. É assim que a *consciens esse* (AT VII 49, l. 18), corresponde, em AT IX 39, l. 22, “*penser et avoir connaissance*” [pensar e ter conhecimento]. Esse exemplo mostra que a evolução do francês nos coloca hoje em dia em uma outra situação. Nada mais deveria nos impedir de traduzir por “*être consciente*” [“ser consciente”].

Inversamente, mas mais raramente, uma única palavra francesa corresponde a duas palavras latinas. Quando “*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*” (AT VII 27, l. 14) é traduzido em francês por “*un esprit, un entendement ou une raison*” [um espírito, um entendimento ou uma razão] (AT IX 21, l. 24-25), “*un esprit*” está no lugar, ao mesmo tempo, de *mens* e de *animus*. Compreende-se o porquê: “*âme*”, que alhures traduz muito corretamente *animus*, acaba de ser utilizada para traduzir *anima* (AT VII 26, l. 7-8 – AT IX 20, l. 25-26), que deve aqui ser distinguido de *animus*, e por isso é preciso reservá-la para esse fim. Poder-se-ia, entretanto, tentar encontrar um outro equivalente. O *Discurso do Método*, em AT VI 35, l. 30-31, nos sugere “*une intelligence*”⁹ [uma inteligência] e esse termo está de algum modo disponível, visto que “*entendement*” [entendimento] traduz muito bem *intellectus* e que *intelligentia* não ocorre nas *Meditationes*.

A estabilidade das equivalências terminológicas não está assegurada de um léxico ao outro; cada texto possui talvez sua coerência, mas ela não é a mesma e o segundo não é uma tradução fiel do primeiro. O mesmo termo latino não é sempre traduzido da mesma maneira. Para *intueri* encontra-se, com algumas linhas de intervalo, duas traduções diferentes. *Intuebar* (AT VII 36, l. 3): “*je considérais*” [“eu considerava”]. “*Quae me puto mentis oculis quam evidentissime intueri*” (l. 11-12): “*les choses qui me semblent les plus manifestes*” [“as coisas que me pareciam as mais manifestas”] (AT IX 28). Eis um conceito latino unitário, *intuitus* das *Regras*, que desaparece por fragmentação.

NT7 Frase em latim: Com efeito, sem conhecer isso, não me parece que eu possa jamais estar plenamente certo das outras coisas. Frase em francês: Pois sem o conhecimento dessas verdades, eu não vejo que eu possa jamais estar certo de alguma coisa.

9 A tradução inglesa de J. Cottingham (1984) escolheu também *intelligence* para traduzir *animus*. Deve-se observar que o inglês dispõe de duas palavras, *mind* e *spirit*, como o latim dispõe de *mens* e de *animus*, onde o francês somente possui *esprit*. NT: Assim como o inglês, o português também dispõe de dois termos: mente e espírito.

Inversamente, a mesma palavra francesa corresponde a diversas palavras latinas. *Concevoir* [conceber] traduz *concipere* (AT IX 35 – VII 44, l. 24), mas às vezes também *intelligere* (AT IX 37 – VII 46, l. 23) - uma distinção do latim que se perdeu -, e mesmo *cogitare* (AT IX 52 – VII 66, l. 14 e 16). *Entendement* [entendimento] traduz *intellectus*, mas, às vezes, também *mens* (AT IX 24 – VII 31, l. 17, o *mens* da linha 20 sendo traduzido por *l'entendement ou l'esprit* [o entendimento ou espírito]). Se se acrescenta que *intelligere* é também traduzido por *entendre* [entender], *cogitare* quase sempre por *penser* [pensar], e *mens* por *esprit* [espírito], é difícil para o leitor do texto francês identificar os conceitos cartesianos. Pode-se associar esse tipo de infidelidade ao desaparecimento, na versão francesa, das similaridades terminológicas: as traduções de *amens* por *fou* [louco] e de *demens* por *extravagant* [extravagante] (AT VII 19, 1.5-6 – IX 14) mascaram a relação desses termos a *mens*, e à sua conjunção falta, ao mesmo tempo, a unidade da dupla *amens-demens* e o princípio de diferenciação de cada termo.

Os deslocamentos dos adjetivos e dos participios podem modificar o sentido. *Solius mentis inspectio*^{NT8} (AT VII 31, l. 25 e 32, 1.5-6) torna-se *seulement une inspection de l'esprit* ou *la seule inspection de l'esprit*^{NT9} (AT IX 25, l. 1 e l. 13-14): o caráter puramente intelectual do ato do espírito, que se abstrai do corpo e se destaca do sentido e da imaginação, se perde na tradução. *Hujus sic praecise sumpti notitiam*^{NT10} (AT VII 27, l. 29-30) torna-se *cette connaissance de moi-même ainsi précisément prise* (AT IX 22)^{NT11}; ora, o que é *ainsi précisément pris* é *cet être* [esse ser] (*hujus: le mien, oui* [o meu, sim]) e não o seu conhecimento, ainda que os dois estejam ligados.

Outros tipos de alterações poderiam ser assinalados. Nós gostaríamos sobretudo de sublinhar que uma infidelidade pontual aparentemente ligeira pode ser de grande consequência. O argumento muda quando, na Sexta Meditação, *nullam plane intellectionem praesupponit* (AT VII 79, l. 12-13) torna-se *vu que'elle ne présuppose point* ma pensée [visto que ela não pressupõe meu pensamento] (AT IX 63); essa alteração poderia não ter relação com o acréscimo, assinalado mais acima, do *en moi* [em mim] (AT IX 62, l. 33), o qual poderia ser apenas uma inadvertência do tradutor. Quando se trata dos advérbios que modificam certos termos, como *etiam*, *forte*, *plane*, ou as palavras de ligação que conectam as frases, como *autem*, *certe*, *nempe*, *porro*, sua omissão ou sua tradução inexata falsifica as ideias e as relações entre ideias, comprometendo assim, o sentido preciso e sobretudo o movimento do pensamento.

Na Sexta Meditação, por exemplo, é por *Jam vero* (AT VII 79, l. 6-7) que tem início a demonstração da existência dos corpos. *Maintenant* [agora] ou *Or maintenant* [Ora, agora] a traduziria melhor do que *De plus* [Além disso] (AT IX 63, l. 1), pois a Meditação não acrescenta uma nova faculdade à enumeração que a precede, mas volta-se sobre a faculdade de sentir já reconhecida em mim; isso é sublinhado pelo *quidem* (*Jam vero est quidem in me*, l. 6-7), omitido na tradução. Essa omissão pode ser explicada: *quidem* não faz mais do que anunciar *sed* (l. 9) e *de plus* [além disso] anuncia isso que a análise vai introduzir de novo. Mas a versão francesa não segue fielmente o movimento de retorno, que precede o progresso, da meditação.

Um pouco mais longe, *Et sane*^{NT12} (AT VII 80, l. 20) é curiosamente traduzido por *Et premièrement* [e primeiramente]. Na Terceira Meditação, deixando de fora *forte etiam* que se segue a *vel* (AT VII 36, l. 18-19), a tradução apaga uma diferença entre a certeza da minha existência e aquela das verdades matemáticas; diferença que a meditação, isso é verdade,

NT8 Uma inspeção só do espírito.

NT9 Somente uma inspeção do espírito; ou apenas a inspeção do espírito.

NT10 O conhecimento desse ser considerado nesses limites precisos.

NT11 Esse conhecimento de mim mesmo assim precisamente tomado.

NT12 E, verdadeiramente,...

tende por momentos a esquecer, mas não chega a anular, o que é essencial: o movimento do pensamento em seu exercício mesmo faltou. Na Primeira Meditação, a omissão já assinalada do advérbio *aliquandiu* pode ser aproximada de um outro esquecimento, menos observado e aparentemente mínimo, o de *aliquando*, mais acima (AT VII 17, l. 7). Esses dois indefinidos temporais exprimem a maneira pela qual o sujeito que medita vive a relação do seu fazer com tempo; a tradução aqui parece indiferente negligenciando esses advérbios. O movimento do pensamento, seu exercício mesmo, o aspecto vivenciado da meditação não é sempre transmitido pela tradução.

Todos os exemplos assinalados mostram que o texto de 1647 não traduz fielmente o texto de 1641. A impossibilidade em que estamos de distinguir - em que se afastam - as autocorreções de Descartes e as liberdades do Duque de Luynes poderia mesmo nos levar a não tomar o primeiro como um original autenticamente cartesiano. Nós estaríamos errados: Descartes o reconheceu como seu, e esse outro texto, em suas diferenças, não é incoerente. Mas os últimos exemplos mostram que, ainda que não seja o único texto original, o texto latino é o texto original, o mais próximo do percurso inventivo que Descartes nos convida a percorrer com ele. Vale a pena tentar segui-lo de perto, mesmo se nós devamos por vezes ficar em dúvida sobre o sentido de um *certe* ou de um *autem*, ou sobre o ritmo da meditação quando colocamos em questão os parágrafos da versão francesa¹⁰

*
* *

Como então restituir esse movimento original? Como nos aproximar do original latino? Nenhuma solução parcial nos parece suficiente.

O número e a diversidade das diferenças constatadas entre os textos latino e francês, bem como a amplitude de algumas dentre elas mostram de maneira suficiente que, por mais preciosa que seja uma edição bilíngue como a de G. Rodis-Lewis (1944) (que imprime em caracteres itálicos as omissões, os acréscimos, e as “divergências notáveis” entre os dois textos) mesmo completo, não pode nos aproximar o tanto quanto nos parece necessário do original latino: é impossível ser exaustivo e, no limite, tudo deveria ser colocado em itálico. Acrescentar notas ao pé do texto latino quando ele “diz mais do que o texto francês” e ao pé do texto francês “no caso contrário”, como o faz F. Alquié¹¹, é ainda menos satisfatório: frequentemente não se trata de mais ou de menos, mas sim de uma outra coisa. Retraduzir em alguns momentos o texto latino mais exatamente, como nós o fizemos (1979)¹², introduzindo notas na versão francesa, tampouco é suficiente.

10 Quanto à divisão em parágrafos, a versão francesa é muito diferente do original latino. Mesmo não se poderia taxá-la de infidelidade, pois o manuscrito de Descartes desapareceu, e as edições originais, com as quais Descartes não estava satisfeito (conferir a carta a Mersenne de 23 de junho de 1641), nos dão um texto incerto e aparentemente aberrante: nenhum parágrafo nas três primeiras meditações, um parágrafo na Quarta Meditação, após *deveniatur* (AT VII 53, l. 23); na Quinta Meditação, os parágrafos aparecem a partir de *Sed vero quacumque tandem utar probandi ratione* (AT VII 68, l. 21), e eles são numerosos na Sexta Meditação. Para dividir o texto, a edição AT baseou-se, em parte, na presença, nas edições originais, de intervalos em branco maiores entre algumas frases. Entretanto, esses “brancos”, que são por vezes difícil de notar, estão presentes mesmo quando há os poucos parágrafos originais. Pode-se tomá-los como equivalente a mudanças de parágrafo? A divisão da edição AT pode ser colocada em questão. Nós podemos tentar outras maneiras de arejar o texto e de respirar com ele; e a própria incerteza em que nos encontramos favorece o esforço para reencontrar o movimento da meditação cartesiana, através das edições originais que não impõem o ritmo da edição de referência.

11 *Oeuvres philosophiques de Descartes*, t. 2, p. 379, nota 2.

12 Em sua edição das *Méditations*, Florence Khodoss (1956) já havia procedido da mesma maneira, mas anotando o texto latino.

É preciso retraduzir tudo.

Dissociemos as duas funções do escrito de 1647: não toquemos nas *Méditations métaphysiques* publicadas por Descartes em 1647, mas façamos uma tradução das *Meditationes de prima philosophia* aparecidas em 1641¹³. Para um leitor francês de hoje e do futuro, uma verdadeira edição de trabalho deveria ser uma obra com três colunas: duas colunas intangíveis, apresentando uma o texto latino de 1641 a outra o texto francês de 1647, e uma terceira coluna indefinidamente aperfeiçoável, propondo uma tradução francesa do original latino.

Precisamos chamar de princípios de tradução as poucas regras que nós sugeriríamos para a redação dessa terceira coluna? O termo é, talvez, excessivo, mas ele pode designar isso o que se deve esperar de um tal projeto.

Dirigindo-se ao público atual, uma nova tradução poderá utilizar as possibilidades da língua moderna para devolver aquilo que do latim não passou ao francês de 1647 e aquilo que deste não passa mais para nós. A língua francesa não é mais aquela que era no tempo de Descartes. Ela acolheu certos termos ou atribuiu a eles novas acepções; ela perdeu, é certo, algumas de suas acepções. Nós podemos traduzir *consciens* por *conscient* [consciente] e nos liberar das paráfrases que mascaravam a noção cartesiana. Mas nós devemos também renunciar aos empregos envelhecidos de certos termos, como o de *répugnance* (repugnância) para dizer contradição, ou o de *d'aucunement*, sem negação, para dizer *um pouco, de alguma maneira*, assim como as construções tornadas incorretas. *Si cela répugnerait à sa bonté, de m'avoir fait tel que je me trompasse toujours, cela semblerait aussi lui être aucunement contraire, de permettre que je me trompe quelquefois*^{NT13} (AT IX 16) pode ter sido uma tradução irretocável no seu tempo, mas ela é inaceitável em nossos dias.

É possível também esperar que os ritmos mais livres do francês contemporâneo nos aproximem mais algumas vezes do original latino. Dito isto, nós podemos e devemos, inicialmente, quando a tradução de Luynes não nos satisfaz, buscar em Descartes e em outros textos franceses os equivalentes franceses de palavras ou de expressões idiomáticas latinas. Ademais, não havendo outras razões, nós preferimos a língua cartesiana. Mas nós não queremos nos limitar a isso que Descartes teria podido escrever, em 1641, se ele tivesse escrito em francês suas *Meditações*. Nosso objetivo é diferente daquele que buscava J.-L. Marion ao traduzir as *Regulae ad directionem ingenii* (1977)¹⁴. Ele é quase o inverso. Entre o texto latino de 1641 e o leitor francófono de hoje nós não queremos interpor a reconstituição do francês de Descartes, o que poderia se tornar um obstáculo.

Os instrumentos novos dos quais nós dispomos no presente graças à informática podem nos ajudar consideravelmente a satisfazer a exigência de coerência terminológica tão importante em filosofia. A utilização de um index¹⁵ permite, se quisermos, localizar os locais onde uma mesma palavra, a mesma raiz ou a mesma expressão idiomática aparecem. Pode-se, assim, - o que era antigamente quase impossível - nunca violar sem conhecimento de causa o princípio de coerência. As violações que eram somente fortuitas são eliminadas

13 Uma tradução das Primeira e Segunda Meditações foi discutida em um seminário na *Ecole Normale Supérieure*, Boulevard Jourdan, em 1984-85 e em 1985-86. Ela resultou na publicação do texto latino com a tradução francesa do Duque de Luynes autorizada por Descartes e uma tradução francesa feita por Michelle Beyssade (1990)

NT13 Se repugnasse ([fosse contrário] à sua bondade fazer-me de tal modo que eu me enganasse sempre, pareceria também ser-lhe de alguma maneira contrário permitir que eu me engane algumas vezes.

14 Tradução das *Regras para direção do espírito* de acordo com o léxico cartesiano. Cf. G. Sebba (1979).

15 Nós agradecemos a A. Robinet, que colocou à nossa disposição a lista alfabética das ocorrências de todos os termos das *Méditationes*, estabelecida pela *Faculté de Philosophie et Lettres da Université libre de Bruxelles*.

e aquelas que são mantidas mudam de sentido; elas se tornam o efeito de uma preferência deliberada por um outro princípio, ele igualmente legítimo. Nós não pensamos, por exemplo, poder sempre reservar *entendre* [entender] para *intelligere*, pois o francês moderno o emprega sobretudo para *audire* [ouvir], o que tornaria a tradução ininteligível em certos casos. Nós iremos distinguir os casos em que *intelligere* se opõe a *comprehendere*, nos quais não se deve jamais traduzi-lo por *comprendre* [compreender], nem mesmo por *concevoir* [conceber] dos casos em que essa oposição não está em jogo, sendo aí permitido traduzi-lo por *savoir* [saber], *connaître* [conhecer] ou mesmo *comprendre* [compreender].

É então com esses novos recursos que nós empreendemos uma nova tradução. Isso não quer dizer que descartaremos sempre a tradução de Luynes. Apesar de todas as observações que nós fizemos, ela é frequentemente atenta, nuançada e profundamente justa. J. Derrida (1967, p. 71) e J.-F. Bordron (1987, p. 31) erram ao censurá-lo por ter deixado de traduzir *forte* em AT VII 18, l. 19: o talvez vem mais adiante para se aplicar ao verbo principal (AT IX 14). *Et mon étonnement est tel qu'il est presque capable de me persuader que je dors*^{NT14} (AT VII 18, l. 19) traduz *et fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet* (AT VII 19, l. 21-22)¹⁶ com uma graça que não compromete a justeza. *Ego [...] qui jam necessario sum* (AT VII 25, l. 14-15) encontra um bom equivalente em *moi qui suis certain que je suis*^{NT15} (AT IX 19): é a proposição *je suis* [eu sou] que é necessária e, então, certa, e não o fato da minha existência.

Nós consultaremos também a tradução publicada em 1661 por Clerselier, que emerge fortuitamente nas edições modernas (VERGEZ, 1983); em muitos pontos ela melhora a tradução de Luynes. Algumas inexatidões que nós notamos foram ali corrigidas. O *aliquandiu* de AT VII 22, l. 14 é vertido por *pour quelque temps* [por algum tempo]. *Hujus sic praecise sumpti notitiam* (AT VII 27, l. 29-30) é ali mais bem traduzida por *la connaissance de mon être ainsi précisément pris*^{NT16}. Nela, a divisão em parágrafos está por vezes mais de acordo, senão com os sinais incertos das edições originais, ao menos com o sentido de certos momentos essenciais: uma pausa precede, na Sexta Meditação, a prova da existência do corpo e, por outro lado, na análise do pedaço de cera nenhum parágrafo separa o extenso (*extensum*) do flexível e mutável. Não basta, nós o vimos, corrigir ou fazer notas às traduções apreciadas por Descartes, mas nós não nos privaremos de sua ajuda para propor, com novas exigências e novos meios, uma nova tradução.

Ela trará talvez menos certezas do que questões. Isso será sentido desde o título *Meditationes de prima philosophia*: eis o que leram os leitores de 1641. Em 1647, e também em 1661, a versão francesa se intitula *Les Méditations métaphysiques de René Descartes*. É a mesma coisa ou é algo diferente? O título presente ao longo das páginas era *Meditationes metaphysicae*. O título francês em 1647 acrescentava *touchant la première philosophie* [concernentes à filosofia primeira]. Descartes admite, no prefácio dos *Princípios da Filosofia*, que a metafísica e a filosofia primeira são assimiláveis¹⁷. Pode ser, entretanto, que essa assimilação seja tão problemática quanto a de Deus à natureza em Espinosa (*Deus sive Natura*), e que se criticará legitimamente quem traduzisse o título da primeira parte da *Ética*, *De Deo* por ... *De la Nature!* [Da Natureza]. Uma tradução que quisesse retornar ao original, às *Meditationes de prima philosophia* não teria mais como título *Méditations métaphysiques*, mas talvez *Méditations sur la philosophie première* ou *Méditations de philosophie première*.

NT14 E meu espanto é tal que é quase capaz de me persuadir de que estou dormindo.

16 A frase francesa não é, como o diz T. Tokoro (*op. cit*) uma paráfrase que modifica a construção da frase latina.

NT15 Eu que estou certo de que sou.

NT16 Conferir supra NT9.

17 "O que se pode chamar de Filosofia Primeira ou bem Metafísica", AT IX (2) 16.

Das *Méditations metaphysiques* às *Méditations de philosophie première* julgar-se-á talvez que o caminho não é relevante. Ele oferece, contudo, algumas escapadas e pode nos provocar estranhamento, ao nos desabituar da versão francesa e, nesse esforço de tradução, mesmo de qualquer texto.

Tradução de Edgar Marques

UERJ/PPGLM-UFRJ/CNPq

Revisão: Lia Levy (UFRGS/CNPq) e Ethel M. Rocha

UFRJ/PPGLM/CNPq

Referências

- BEYSSADE, Jean-Marie. "L'analyse du morceau de cire. Contribution à l'étude des degrés du sens dans la Seconde Méditation de Descartes". In: *Sinnlichkeit und Verstand Bonn*, 1976.
- BEYSSADE, Jean-Marie. *La philosophie première de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979.
- BEYSSADE, Michelle. Descartes's doctrine of freedom: Differences between the French and Latin texts of the Fourth Meditatio. In: Cottingham, J. (ed.). *Reason, Will and Sensation*. Oxford: Clarendon Press, p. 191-206.
- BOURDRON, J.-F. *Descartes. Recherches sur les contraintes sémiotiques de la pensée discursive*. Paris: P.U.F., 1987.
- DERRIDA, J. "Cogito et Histoire de la folie (1963)". In: *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- DESCARTES, René. *Descartes. Les textes de «Meditationes»*. Ed. crítica: T. Tokoro. Tokio: Chuo University Press, 1976.
- DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Apresentação e comentários por A. Vergez. Paris: Nathan, 1983.
- DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Ed. Florence Khodoss. Paris: P.U.F., 1956.
- DESCARTES, René. *Méditations Métaphysiques*. Ed. Michelle Beyssade e Jean-Marie Beyssade. Paris, Garnier-Flammarion, 1979.
- DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Edição bilíngue: G. Rodis-Lewis. Paris: J. Vrin, 1944.
- DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. Ed.: Ch. Adam e P. Tannery.
- DESCARTES, René. *Oeuvres philosophiques*. Ed.: F. Alquié. 3 vols. Paris: Garnier, 1967.
- DESCARTES, René. *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*. Trad. J.-L. Marion. Haia: Nijhoff, 1977.
- DESCARTES, René. *The Philosophical Writings*. Trad. de John Cottingham. Cambridge University Press, 1984.
- SEBBA, G. "Retroversion and the History of Ideas: J.-L. Marion's Translation of the *Regulae* of Descartes". *Studia cartesiana* 1. 197
- WILSON, Margaret. *Descartes*. Routledge, 1978.

RESUMO

Os autores pretendem, a partir de exemplos, mostrar que a tradução *Méditations métaphysiques* de 1647 não é uma tradução fiel da primeira edição das *Meditationes de prima philosophia* de 1641, ainda que seja um texto autenticamente cartesiano.

Palavras-chave: tradução, *Meditações sobre Filosofia Primeira* (1641), *Meditações Metafísicas* (1647).

ABSTRACT

The authors intend to show, through examples, that the 1647 Meditations métaphysiques translation is not a faithful translation of the 1641 first Meditationes de prima philosophia, even though it is an authentically Cartesian text.

Keywords: *translation, Meditations on First Philosophy (1641), Metaphysical Meditations (1647)*