

DESCARTES E A CONSCIÊNCIA EM *LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ PAR LA LUMIÈRE NATURELLE*¹

*Emmanuel Faye**

RESUMO

A comparação das traduções latina e holandesa do original perdido de *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle* permite concluir a presença de uma ocorrência notável do termo “consciência” nesse diálogo póstumo de Descartes. Essa ocorrência permite responder às interpretações que põem em questão a existência de uma invenção cartesiana da consciência moderna, bem como esclarecer o que aproxima e separa, ao mesmo tempo, Descartes de La Forge e Malebranche no que concerne à significação do termo consciência. Este estudo visa, enfim, reavaliar a importância filosófica desse diálogo de Descartes.

Palavras-chave: Descartes. Consciência. Diálogo filosófico.

RÉSUMÉ

La comparaison des traductions latine et néerlandaise de l’original perdu de *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle* permet de conclure à la présence d’une occurrence remarquable du mot « conscience » dans ce dialogue posthume de Descartes. Cette occurrence permet de répondre aux interprétations qui remettent en cause l’existence d’une invention cartésienne de la conscience moderne, et de mettre en lumière ce qui rapproche et sépare tout à la fois Descartes de La Forge et de Malebranche en ce qui concerne la signification du mot conscience. Cette étude vise enfin à réévaluer l’importance philosophique de ce dialogue de Descartes.

Mots-cléf: Descartes. Conscience. Dialogue philosophique.

Durante muito tempo Descartes foi considerado como o primeiro filósofo moderno do “sujeito” e é, como tal, que ele foi posto

* Professor de Filosofia Moderna e Contemporânea na Universidade de Rouen – França.
E-mail: emmanuel.faye@gmail.com

¹ Tradução para o português de Ana Cristina Armond, Fábio Júlio Fernandes e Francisca Maria Oliveira Linhares.

frequentemente em questão desde Heidegger, mas raros são aqueles que realmente notaram que ele não concebe em sua obra o *eu* pensante como um *subjectum* ou sujeito². Trata-se de uma interpretação retrospectiva que somente pôde tomar forma na sequência da noção kantiana do “sujeito transcendental”. Mais ainda, é de maneira inteiramente explícita que, em suas *Respostas às Terceiras objeções* propostas por Thomas Hobbes, Descartes considera o termo *subjectum* como demasiadamente “concreto e composto” para designar de modo adequado a *mens* ou espírito³. Para ele, o termo “sujeito” pode convir para designar um corpo, mas não um espírito. Em resumo, Descartes é perfeitamente consequente quando escolhe definir a palavra pensamento não como um sujeito, mas como veremos, como uma consciência⁴.

Todavia, é bem conhecido que a primeira parte dos *Principia Philosophiae*, de 1644, é um texto no qual Descartes define muito explicitamente o termo pensamento pela *consciência*. Lemos, em seguida, o artigo 9 da primeira parte: *Cogitationis nomine, intelligo illa omnia*,

² Propus uma elucidação nesse sentido em Heidegger. *L'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 157-158. Depois disso, Jean-Luc Marion obteve conclusões similares em « Descartes fora do sujeito », *Moi qui suis le sujet, Les Études philosophiques*, 2009-1, p. 54-55, mas sem evocar o texto decisivo das Respostas a Hobbes. Um ponto importante separa, no entanto, nossas interpretações. Na passagem bem conhecida da *Meditatio III*, onde Descartes evoca o “*subjectum meae cogitationis*” (AT VII, 37, l.9; a referência usada para os textos de Descartes é a edição Adam et Tannery, *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 11 volumes, Paris, Vrin, 1996; na notação simplificada usada internacionalmente, AT indica a edição, os numerais romanos, o volume, e os algarismos arábicos, o número da página), não penso que *subjectum* designe “evidentemente a *res cogitans*” (Marion, *ibid*). O parágrafo inteiro mostra bem claramente que o termo “sujeito” tem aqui, como frequentemente em Descartes, um sentido que se pode dizer, em linguagem moderna, objetividade: o termo designa *isso sobre o que* repousa meu pensamento ou, como o traduz Duc de Luynes, “o sujeito da ação de meu espírito” Essa tradução nos confirma, se fosse necessário, que é preciso entender, por esse termo, *isso sobre o que* repousa a ação de meu espírito e não o espírito mesmo que pensa e que age.

³ “Terceiras objeções feitas por um célebre Filósofo Inglês, com as respostas do autor”, AT IX-1, 136, e, para o original latim, AT VII, 174, l.17-24.

⁴ Notemos a esse propósito que para um cartesiano do século XVII como Pierre-Sylvain Régis, o termo “Sujeito” não é empregado de modo significativo senão em seu sentido político tradicional, para designar a relação dos Soberanos a seus súditos, e não em sua acepção metafísica em realidade bem posterior no uso francês do termo. Ver seu *Système de métaphysique*, Paris, 1691, tome 7, p. 119-120, 133, 146.

quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Isso pode-se traduzir assim: “Pelo nome de pensamento, entendo tudo o que se produz em nós de que somos *conscientes*, na medida em que há em nós *consciência* dessas coisas”. Podemos notar a insistência com a qual Descartes define o termo pensamento, não somente com o auxílio do adjetivo *consciis*, como na definição dada três anos antes dos *Princípios*, no início da exposição geométrica que ele faz em seguida às *Respostas às Segundas objeções*⁵, acrescentando dessa vez o substantivo *conscientia*. É conhecido também que nem Clerselier em sua tradução das *Respostas às Segundas Objeções*, nem o Abbé Picot, em sua versão francesa dos *Principes*, traduzem literalmente *consciis et conscientia*. Clerselier escreverá, com efeito: “Pelo nome de pensamento, compreendo tudo o que está em nós de tal modo que o conhecemos imediatamente” (...*omne quod sic in nobis est, ut immediate consci simus*); e Picot: “Pelo termo pensamento, entendo tudo o que se faz em nós de tal sorte que o apercebemos imediatamente por nós mesmos”. Por que essa aparente relutância dos tradutores, que preferem falar de conhecimento ou de apercepção a falar de consciência? Isso não é, falando propriamente, uma questão de termo: “consciência”, com efeito, é um termo de que Descartes freqüentemente usa em sua escrita, particularmente em sua correspondência. É, pois, uma questão de significação. Seus contemporâneos foram confrontados com a invenção de um sentido em boa parte novo e que ainda não era de uso habitual. Quando Descartes fala da consciência em sua correspondência é, o mais frequente, mas não sempre, em um sentido moral usual, como nas expressões: «tranqüilidade da consciência»⁶, “boa consciência”⁷ etc. Utilizar a palavra “consciência” para designar o conhecimento interior que caracteriza todo pensamento, em um sentido então mais cognitivo ou, se podemos arriscar esse termo, mais “cogitativo” ou mental que propriamente moral, constituiria então uma inovação ousada o suficiente para que os tradutores os mais autorizados de Descartes tenham preferido não o

⁵ *Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immédiate consci simus.* AT VII, 160.

⁶ AT II, 35.

⁷ AT II, 564.

seguir. A única exceção conhecida se encontra na tradução de Clerselier de uma enumeração das *Respostas às Terceiras objeções*. Descartes fala de *actus quod vocamus cogitativos, ut intelligere, velle, imaginari, sentire, etc., qui omnes sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis, sive conscientiae, conveniunt*. Literalmente: “atos que nomeamos cogitativos [ou: pensados], como entender, querer, imaginar, sentir etc., que convêm todos sob a razão comum do pensamento, ou percepção ou consciência”. Clerselier dessa vez corrige a sua tradução de *conscientia* por «consciência ou conhecimento», mas pode-se ver a relutância persistente do tradutor no fato de que após a morte de Descartes, nas edições de 1661 de sua tradução póstuma das *Respostas às Sétimas Objeções* de P. Bourdin, ele não traduzirá sempre *conscientia* por consciência e, em sua edição póstuma de uma carta de Descartes a Guillaume Gibieuf, de 19 de janeiro de 1642, em que o filósofo pôs a equivalência entre “meu próprio pensamento ou consciência”, Clerselier suprimirá “ou consciência”⁸.

O que acabamos de expor não é de modo algum desconhecido. Falta, no entanto, a esse exame das ocorrências cartesianas do termo “consciência” como significado do pensamento um texto essencial, o que nos remete a nosso diálogo. Talvez, por essa falta de ter tomado consciência da existência e da importância desse texto, que uma interpretação muito recente contestou resolutamente a existência de uma invenção cartesiana da consciência, a ponto de considerá-la como um “mito” filosófico. A crítica foi formulada nestes termos: “Descartes não é “o inventor da consciência”. O termo nunca figura em francês, seja na sua própria escrita, seja naquela dos tradutores dos quais reviu os textos. *E conscientia* em latim não surge senão uma vez, em um parágrafo dos *Principia Philosophiae* (1,9) consagrado à definição do “pensamento [*cogitatio*]”⁹.

⁸ AT III, 474.

⁹ Étienne Balibar, artigo «conscience», *Vocabulaire Européen des Philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, organizado por Bárbara Cassin, Paris, Seuil, 2004, p. 266. A mesma tese é formulada pelo mesmo autor em «L’invention européenne de la conscience», *La conscience et ses troubles. Séminaire Jean-Louis Signoret*, éd. par B. Le Chevalier, F. Eustache et F. Viader, Paris, Bruxelles, 1998, p. 172.

Essa crítica mistura duas questões bem distintas: uma questão de termos e uma questão de sentido. A questão de termos é aquela do número das ocorrências dos termos “consciência” no francês de Descartes e *conscientia* no seu latim, sem falar do adjetivo latino *consciuis*. A questão de sentido é aquela das diferentes significações desses mesmos termos, em francês e em latim, segundo os diferentes usos que deles faz. Se examinarmos a questão de termos, é certamente falso dizer que em francês “conscience” não figura nunca em Descartes e em latim *conscientia* uma única vez. Na ausência de um índice e sem dar, por conseguinte, a cifra definitiva, contamos na escrita de Descartes, principalmente em sua correspondência, pelo menos vinte e seis ocorrências do termo “consciência” na edição Adam e Tannery e uma dezena do termo *conscientia*. É necessário acrescentar, pois isso é capital: que se encontra pelo menos vinte e cinco ocorrências do adjetivo *consciuis*, principalmente nas *Respostas às Objeções feitas às Meditações*, mas nenhuma de seu equivalente francês “conscient”.

A questão de sentido é mais delicada. É satisfatório distinguir uma significação moral tradicional da *conscientia* ou “consciência” e um sentido “cogitativo” ou “cognitivo” menos usual, até mesmo talvez inteiramente novo e inventado por Descartes? Sem dúvida, mas até um certo ponto somente. Precisaríamos, com efeito, notar justamente que procedendo assim, nos fiamos em uma distinção consagrada no início do século passado pelo dicionário Lalande, entre consciência “moral” e consciência dita “psicológica”, mas que não é efetuada explicitamente pelo próprio Descartes. Além disso, essa distinção de sentido é confirmada em inglês e em alemão pela existência de termos diferentes: *conscience/consciousness*, *Gewissen/Selbstbewusstsein*, não dispomos em francês senão de um só e único termo “conscience”. Na medida em que uma língua é por ela mesma portadora de sentido e pensamento, essa particularidade do francês é sinal de uma falta de distinção no léxico filosófico francês, ou ao contrário de uma melhor síntese? Que aconteceu no pensamento inglês com Ralph Cudworth, depois com John Locke, depois no pensamento alemão com Christian Wolff, para que sejam criados sucessivamente os neologismos correntes hoje em dia: *consciousness et Bewusstsein*, ao passo que aquele criado por Pierre Coste, *con-science*, em itálico e com

um hífen, para traduzir *consciousness* em um capítulo chave do *Ensaio filosófico acerca do intelecto humano*¹⁰, não passou a ser usado? Mas deixemos por um momento essa questão geral e retornemos ao exame da tese crítica evocada sobre a consciência em Descartes.

Podemos observar primeiramente que, se Descartes não houvesse nunca utilizado o termo francês *conscience* em um sentido cogitativo ou cognitivo e em uma única vez o termo latino *conscientia* nesse sentido, esse hápax não teria permitido, entretanto, negar que ele tenha sido o inventor de um sentido novo desse termo, bem ao contrário. Montaigne, por exemplo, não utiliza senão uma única vez em seus *Ensaio*s o termo “humanistas” e isso torna tanto mais notável o sentido preciso no qual ele emprega esse termo nesse lugar, a saber, para designar os autores de “escritos puramente humanos e filosóficos, sem mistura de Teologia”¹¹.

No entanto, vimos que há, de fato, várias ocorrências dos termos “consciência” e *conscientia* em Descartes em um sentido diferente do exclusivamente moral. Em sua apresentação de um texto de Locke sob um título de aspecto mais heideggeriano que propriamente lockiano: *Identidade e diferença*¹², Étienne Balibar, na sequência de Geneviève Rodis-Lewis, admite a presença de duas ocorrências em francês e de uma em latim, às quais me referi agora mesmo: as *Respostas às Terceiras objeções* e a carta a Gibieuf. Seguindo G. Rodis-Lewis, ele ressalta igualmente as relutâncias evidentes de Clerselier, mas este último não é Descartes e, ao contrário de tudo o que disso infere Balibar, as reservas do tradutor ou do editor clamam em favor da novidade fundamental do propósito cartesiano, uma invenção que somente explica por que esse novo uso do termo “consciência” fôra há muito tempo mal aceito antes que diferentes cartesianos franceses o popularizassem, bem antes de Locke.

¹⁰ Ver o capítulo 27 do livro II intitulado: “O que é identidade e diversidade”, e mais particularmente o parágrafo 9: “Em que consiste a identidade pessoal” (J. Locke, *Ensaio acerca do entendimento humano*, editado por P. Hamou e traduzido por P. Coste, *Le livre de poche*, collection «Classiques de la philosophie», 2009, p. 522-523), assim como a nota justificativa de sua tradução por Pierre Coste (*ibid.*, p. 1062-1064).

¹¹ M. de Montaigne, *Ensaio*s, “Das orações”, I, 56, éd. Villey-Saulnier, Paris, 1978, p. 323.

¹² “Identidade e diferença” é o título de uma conferência célebre de Heidegger. Quanto a Locke, ele nos fala, como vimos, de diversidade e não de diferença.

Além disso, existem várias outras ocorrências importantes em que *conscientia*, ou melhor, “consciência” não é tomada em um sentido moral. Em latim, há aquela, muito interessante, de *conscientia* no original latino das *Respostas às Sétimas objeções* do P. Bourdin¹³, ou aquela que se encontra, por exemplo, em uma carta latina de 28 de outubro de 1640 a Mersenne: *tenuitatis meae conscientiam*,¹⁴ “a consciência que tenho de meus poucos meios”¹⁵, que parece retomar substantivando a expressão que se encontra ao final da *Regula IV: tenuitatis meae conscius*¹⁶. Nesses textos, *conscientia* e *consciens* têm justamente um sentido cognitivo e não moral. Assinalarei igualmente a ocorrência que se pode ler na *Carta Apologética* e que é muito interessante no que ela representa como um intermediário entre o sentido “moral” e o sentido “cognitivo”¹⁷. Há, enfim, embora se trate de um texto oral e relatado, a discussão notável da *Entrevista com Burman* sobre pensamento, consciência e reflexão¹⁸.

Antes de deixar a evocação da posição crítica de Étienne Balibar, acrescentemos uma palavra sobre o que me parece explicá-la, mas sem, com isso, a tornar menos contestável. Ele pensa que a verdadeira invenção moderna da consciência não é francesa, mas inglesa, e que se encontra em John Locke e seu tradutor Pierre Coste. O que lhe importa é quando a consciência torna-se “o critério da identidade e da responsabilidade pessoais”¹⁹, ou quando, segundo os termos de Locke, *consciousness*

¹³ AT VII, 559.

¹⁴ AT III, 223.

¹⁵ Como o traduzem Ch. Adam e G. Milhaud em Descartes, *Correspondência*, t. IV, Paris, 1947, p. 187.

¹⁶ AT X, 378.

¹⁷ Ver AT VIII-2, 211, l.26.

¹⁸ “Ter consciência, certamente, é pensar e refletir sobre seu pensamento, mas é falso que essa reflexão seja impossível tanto quanto persista o primeiro pensamento, pois que, nós já o vimos, a alma é capaz de pensar várias coisas ao mesmo tempo e de perseverar em seu pensamento, capaz então, todas as vezes que lhe apraz de refletir sobre seus pensamentos e, por isso, de ter consciência de seu pensamento.” Descartes, *Entrevista com Burman*, edição, tradução e anotação por J.-M. Beyssade, Paris, PUF, 1981, p. 26.

¹⁹ E. Balibar *ibid*, p. 267.

e *self* são pensados correlativamente,²⁰ até formar o neologismo *self-consciousness*, que será mais tarde traduzido em francês por “consciência de si”. Trata-se de um momento certamente importante e que Balibar tem razão de teorizar, mas a contribuição de Locke representa outra coisa que a evocação cartesiana da consciência para definir o pensamento, ainda que possa haver relação esses dois momentos. Em resumo, não se vê por que seria pertinente minimizar, até mesmo contestar a ponto de reduzir a invenção cartesiana a um simples “mito”,²¹ para melhor valorizar a contribuição mais tardia e bem diferente de Locke.

Deixemos agora esse desvio crítico, que me pareceu necessário para melhor sublinhar as implicações históricas e filosóficas de nosso assunto, para retomar o diálogo de Descartes. Existe, com efeito, uma ocorrência notável, até o momento sempre negligenciada ou mesmo ignorada, do termo “consciência” ao final de *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*. Essa evocação se faz em um contexto muito próximo dos artigos 8, 9 e 10 da primeira parte dos *Princípios da Filosofia*. A Epistemão – para quem Eudoxo deveria ensinar a Poliandro o que é duvidar, pensar e existir, antes de afirmar que ele existe –, Eudoxo responde que nos é efetivamente necessário “saber o que é que a dúvida, o pensamento, a existência antes de ser inteiramente persuadido da verdade deste raciocínio: *duvido, logo sou* ou o que é a mesma coisa: *penso, logo sou*”. No entanto, não é de modo algum necessário, para tanto, definir o pensamento pelo gênero próximo e a diferença específica. Com efeito: uma pessoa desejosa de examinar as coisas por ela mesma e que

²⁰ *Ibid.*, p. 268.

²¹ E. Balibar reduz a invenção cartesiana da consciência a um “mito” (“A invenção européia da consciência”, (*art. cit.*, p. 171), sem dúvida porque ele se atenta a uma compreensão de Descartes que se poderia largamente qualificar de heideggeriana, embora algumas reservas, quanto a isso, sejam tomadas no artigo “Sujet” du *Vocabulaire Européen des Philosophies*. Nesse espírito, ele afirma, por exemplo, que: “o que importa a Descartes no pensamento do sujeito é seu valor de certeza” (*art.cit.*, p. 175), retomando assim a tese sustentada por Heidegger no curso de 1940 sobre *Nietzsche, o nihilismo europeu*, ou ainda que “a filosofia das *Meditações* não é aquela da consciência, mas aquela da *certeza* e de suas modalidades” (*Vocabulaire Européen...*, art. «Conscience», p. 266). Essa tese é, entretanto, duplamente refutada, de um lado pela presença do adjetivo *consciens* na terceira Meditação (AT VII, 49, l.18) e, de outro lado, pelo fato de que, em suas *Respostas às Objeções* dirigidas às *Meditações*, Descartes evoca mais regularmente o fato de ser consciente e a consciência (*consciens e conscientia*), prova que essa problemática é bem presente na filosofia das *Meditações*.

julga, segundo o que delas apreende, dispõe, por menos espírito que possua, de luz suficiente para conhecer muito bem o que são a dúvida, o pensamento, a existência todas as vezes em que presta atenção a essas coisas, sem que seja necessário que se lhe ensine as suas distinções.

Uma definição de Lógica não viria senão obscurecer o que pode ser conhecido por nós apenas pela luz natural de nosso espírito. E Eudoxo prossegue nesses termos:

Não poderia acreditar, com efeito, que tenha alguma vez havido pessoa tão estúpida que tivesse necessidade de aprender o que é a existência antes de poder concluir e afirmar que existe. Isso vale também para a dúvida e para o pensamento. Acrescento mesmo que é impossível aprender essas coisas de outro modo que por si mesmo e de ser persuadido de outro modo que por sua própria experiência e por esta consciência, ou este testemunho interior que cada um experimenta em si quando examina alguma coisa.

Trata-se da primeira ocorrência francesa verdadeiramente significativa, em Descartes, do termo “consciência” tomado em um sentido mental e cognitivo? Temos por certo o termo latim *conscientia* na tradução de 1701, mas estamos seguros que Descartes justamente o utilizou no original francês? Geneviève Rodis-Lewis escreve a esse propósito isso: “não ousaríamos afirmar que o termo se encontrava no original francês de *La Recherche de la Vérité* quando a tradução latina evoca o testemunho interior que cada um experimenta em si mesmo para definir a consciência como experiência psicológica”²². Sem dúvida, essa excelente historiadora do cartesianismo tem razão de ser prudente, pois o uso de um termo, como a datação de um texto, é uma questão de fato que não poderia ser inteiramente decidida por raciocínios, tão fundados sejam eles. No entanto, dois argumentos me fazem considerar a utilização cartesiana do termo “consciência” no original francês de *La Recherche de la Vérité* como muito provável, para não dizer certo.

O primeiro vem da tradução holandesa. Onde a versão latina põe *conscientia*, a versão holandesa utiliza o termo *medeweting*. Ora,

²² Geneviève Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, Vrin, deuxième éd., 1985, p. 39.

medeweting, termo que já não está em uso hoje, traduz muito precisamente o termo “consciência”: *mede* = con – et *weten* ou *wetenschap* = ciência. É, por exemplo, o termo *medeweting* que traduz *conscientia* na Ética de Spinoza, IIIª parte, escólio da proposição 9²³. Esta dupla confirmação holandesa e latina clama em favor da presença do termo “consciência” no diálogo francês de Descartes. Não se vê, com efeito, por que nem como os tradutores das versões holandesa e latina teriam podido escolher, de forma tão concordante, os termos *conscientia* ou *medeweting* se Descartes não houvesse utilizado em francês o termo “consciência”.

O segundo argumento vem da definição e do uso do termo “consciência” nos escritos dos cartesianos e pós-cartesianos que certamente puderam ler a *Recherche de La Vérité par la lumière naturelle* no manuscrito que possuía Clerselier. Limitarei aqui a evocar Louis de La Forge. Em 1666, no capítulo VI de seu *Tratado do espírito do homem*, La Forge define o pensamento pela consciência em termos que denotam um leitor ciente não somente dos *Princípios da Filosofia*, mas também do diálogo inédito de Descartes. Ele escreve isso:

Parece-me poder definir que a natureza do pensamento consiste nesta consciência, neste testemunho e neste sentimento interior pelo qual o espírito está ciente de tudo o que faz ou que sofre e, geralmente, de tudo o que se passa imediatamente nele, ao mesmo tempo, que age ou que sofre²⁴.

O propósito de La Forge é muito próximo do de Descartes: encontra-se a definição de pensamento pela consciência, os termos “testemunho”, presente na *Recherche de la Vérité*, e “interior” – sempre associado por Descartes à “consciência” –, assim como a noção de imediatidade, presente

²³ A tradução holandesa de 1657 dos *Princípios da filosofia* de Descartes não dá indicação sobre esse ponto, pois J. H. Glazemaker visivelmente traduziu o texto a partir da versão francesa em que não se encontra o termo “consciência” (agradeço a Erik-kan Bos e a Delphine Bellis essa verificação).

²⁴ Louis de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés, de ses fonctions et de son union avec le corps, d'après les principes de Descartes*, ch. VI, Amsterdam, A. Wolfgang, 1664, p. 54.

nas *Respostas às Segundas objeções* e no artigo 9 da primeira parte dos *Princípios* traduzidos em francês. Duas diferenças, no entanto: La Forge faz dessa definição do pensamento uma definição de sua “natureza”, ao passo que Descartes precisa justamente, nos *Principia philosophiae*, que não se trata senão de uma definição de nome, destinada a precisar o uso de um termo, e não de uma definição de Lógica se referindo à natureza mesma ou à essência do que é definido. Por outro lado, La Forge enfatiza a dimensão afetiva da consciência e sua possível passividade, introduzindo o termo “sentimento” e, por duas vezes, o verbo “sofrer”. Veremos Malebranche retomar de La Forge essa introdução do termo “sentimento” a propósito da consciência, mudando assim a significação do termo em um sentido mais afetivo que propriamente mental.

Para retornar à invenção cartesiana de um novo uso do termo “consciência”, é confrontando uma à outra as duas ocorrências mais importantes, de *conscientia* em os *Principia philosophiae I, 9*, e de “consciência” nas últimas páginas da *Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, que se pode ver de modo mais preciso e completo o que René Descartes quer exprimir quando utiliza esses termos em um sentido mais cognitivo que propriamente moral. Não cria neologismo, como será o caso posteriormente, nós vimos, em inglês e em alemão. Não podemos ainda dizer que inventa uma significação inteiramente inédita, pois *conscientia* entendida como conhecimento (*scientia*) é já um sentido bem presente no substantivo latino e no adjetivo *consciuis*. O que podemos dizer é que, com o texto insigne da *Recherche de La Vérité*, Descartes introduz em francês – ou contribui para introduzir, pois precisar-se-ia percorrer todo o *corpus* das obras francesas das primeiras décadas do século XVII antes de concluir definitivamente sobre o grau de inovação semântica de sua contribuição – um sentido cognitivo até então reservado ao adjetivo e ao substantivo latino. Sobretudo, é o primeiro a utilizar o termo “consciência” para definir o nome “pensamento”. Trata-se de exprimir uma capacidade interior de conhecer, mas também uma capacidade *compartilhada*: “cada um”, afirma Eudoxo, “*experimenta em si*” por pouco que tenha de espírito e, portanto, de luz. Isso corresponde muito bem ao sentido etimologicamente primeiro de *conscientia* como conhecimento compartilhado por qualquer um, com a diferença de que a partilha cartesiana da consciência se mostra como direito

universal. A questão não é, pois, aquela da identidade pessoal, nem mesmo exatamente do que se chamará mais tarde, na sequência de Locke, a consciência de si; trata-se de pôr em evidência um modo interior de experimentar e de conhecer que cada um dentre nós pode encontrar em si mesmo.

Além disso, trata-se de um conhecimento que é dito, nas *Respostas às segundas objeções* e na versão francesa dos *Princípios da filosofia*, “imediatamente”: não se trata de um retorno posterior sobre si que interviria após a atividade espontânea do pensamento. Se se pode a rigor, ao menos seguindo o propósito emprestado a Descartes na *Entrevista com Burman*, falar de “reflexão”, esta tem lugar exatamente ao mesmo tempo em que tal ou qual pensamento de que sou consciente. A consciência não é outra coisa senão a presença do espírito que vem esclarecer toda coisa. É a clareza interior e imediata da luz natural toda pura. Em outros termos, a consciência, imediata e interior, se traduz por uma dupla metáfora: aquela da vista – na passagem da *Recherche de la Vérité* que se segue imediatamente à ocorrência do termo “consciência” – e aquela da luz. É uma visão esclarecedora antes que esclarecida.

Definindo pensamento pela consciência, Descartes não diminuiu mas, ao contrário, notavelmente estendeu o campo do pensamento que já não é limitado ao intelecto. Como o precisa nos *Princípios I, 9*: “não somente entender, querer, imaginar, mas também sentir é a mesma coisa que pensar”. Pois, se uma volição, enquanto for consciente, é tanto um pensamento quanto tudo o que é concebido apenas por nosso intelecto, não há lugar para separar a consciência moral da consciência “psicológica”, ou melhor, cognoscitiva. Assimilando o pensamento como consciência a um “testemunho interior”, Descartes mostra que não rompeu com o vocabulário da consciência moral. Sem dúvida, essa extensão e essa unidade do termo “consciência” são difíceis a aprender hoje por nós que viemos após a separação kantiana entre o uso teórico e o uso prático da razão. Mas é, procurando como encontrar essa síntese cartesiana da consciência, que poderemos superar o que essa separação tem de excessivamente radical.

Além disso, podemos compreender por que o substantivo *conscientia* não aparece nas *Meditações*, em que o fio condutor é aquele do

eu,²⁵ mas na *Recherche de la Vérité* – porquanto se trata de um diálogo em que Eudoxo quer transmitir a Poliandro, ou suscitar nele uma experiência interior do pensamento – e nos *Principia philosophiae*, obra certamente menos pessoal que as *Méditations* e onde o pronome “nós” (*nobis*), e não “eu”, intervém três vezes na evocação da consciência. Em resumo, a filosofia de Descartes não é somente aquela de um *eu*, mas também aquela de uma consciência compartilhada.

* * *

Após ter sublinhado a convergência e a complementaridade das definições do nome pensamento pela consciência nos *Principia I, 9* e na *Recherche de la Vérité*, importa sublinhar a grande proximidade textual entre o artigo seguinte dos *Princípios* em sua versão *francesa* e nosso diálogo. Eudoxo que exclama: “não poderia acreditar, com efeito, que tenha alguma vez havido pessoa tão estúpida que tivesse necessidade de aprender o que é a existência antes de poder concluir e afirmar que existe”, faz eco ao próprio Descartes que escreve nos *Princípios*: “Não penso que, entre aqueles que lerão meus escritos, encontrar-se-ão tão estúpidos que não possam entender eles mesmos o que esses termos significam”. E, mais geralmente, podemos dizer que, se o prólogo da *Recherche* nos lembra as *Regulae* e o desenvolvimento da dúvida, as *Meditações*, é aos *Princípios* que nos fazem pensar as falas do final entre Epistemão e Eudoxo sobre a inutilidade de definir as noções primeiras que são suficientemente claras por elas mesmas. Em resumo, o diálogo anuncia ou acompanha várias das grandes etapas da obra filosófica de Descartes de 1628 a 1647.

Por isso, certamente a questão, histórica e intelectualmente importante, de determinar quais momentos de sua vida teria Descartes realizado a redação da *Recherche de la Vérité*, não deve constituir o horizonte último de nossa reflexão sobre esse diálogo. Importa, com efeito, não perder de vista aquilo de que estamos seguros, a saber, que se trata de um escrito inédito, que Descartes julgou suficientemente importante, inacabado fosse

²⁵ Por outro lado, como já o indiquei, o adjetivo *conscius* está presente na *Meditatio tertia* e será amplamente retomado e tematizado nas *Respostas às objeções*, que, por mais de uma consideração, preparam muitos dos esclarecimentos condensados nos artigos da primeira parte dos *Princípios*. Nossas observações visam então estabelecer uma importante nuance entre *Meditações e Princípios* e não uma oposição.

ele, para conservá-lo com ele em seus papéis. Parece-me que o desígnio de deixar falar a luz natural toda pura, sem o auxílio da religião e da filosofia já constituída, seria de uma modernidade excessivamente grande para que ele tivesse podido considerar torná-lo público durante sua vida. Ao invés de se expor muito, Descartes se esforçou por tornar sua obra aceitável para seu tempo e apresentou, para tanto, na carta dedicatória de suas *Meditações* à Faculdade da Teologia de Paris, sua metafísica como estando a serviço de uma intenção apologética – provar a existência de Deus e a imortalidade da alma humana – que fosse de natureza a contentar os teólogos da Sorbonne. Do mesmo modo, pontuou seus *Princípios* de declarações de submissão ao que a religião e a autoridade da Igreja nos demandam acreditar.²⁶

O diálogo *La Recherche de la Vérité par la Lumière naturelle* representa, pois, o começo de um outro desenvolvimento possível do pensamento de Descartes, que teria sido de uma amplitude maior que as *Meditações* e mesmo que os *Princípios*, se nos referirmos à ordem das matérias exposta por Eudoxo, e muito menos tributária do modo de pensar de sua época, uma vez que se trata de progredir na pesquisa sem o auxílio da religião. Esse diálogo representa, pois, menos um momento particular do itinerário intelectual de Descartes que uma verdadeira *alternativa à obra publicada*, necessariamente marcada por concessões destinadas a torná-la aceitável para seu tempo. Percebemos bem certos limites da mentalidade geral do século XVII pelo modo como Nicolas Malebranche utilizou sem o dizer o manuscrito da *Recherche*. Foi até mesmo retomar o início do título do diálogo para atribuir à sua primeira grande obra: *De la recherche de la Vérité*; no entanto, diferentemente do diálogo de Descartes, a obra do oratoriano mistura de modo íntimo filosofia e religião e não considera o homem senão a partir de sua queda original no pecado. Que Malebranche tenha consultado o manuscrito da *Recherche de la Vérité par La Lumière naturelle*, ou uma cópia desse manuscrito emprestada por Clerselier, nos parece estabelecido do mesmo modo como sabemos que ele conhecia o texto inédito das *Regras para a direção da inteligência*. Charles Adam, por exemplo, notou que a comparação de Eudoxo com um bailarino que recai sempre sobre seus pés se encontra em *De la recherche de la*

²⁶ Ver os artigos 25 e 76 do livro I e o artigo 207 do livro IV dos *Princípios da filosofia*.

Vérité de Malebranche, mas aplicada desta vez a Sêneca.²⁷ Sobretudo, a passagem capital do diálogo de Descartes, em que Eudoxo se refere a “essa consciência ou esse testemunho interior que cada um experimenta em si quando examina alguma coisa”, parece ter marcado bastante Malebranche, para que se encontre um eco da formulação cartesiana, modificada sem dúvida pela leitura de La Forge, quando afirma que nossa alma não nos é conhecida senão “por nossa consciência, ou pelo sentimento interior que temos de nós mesmos”²⁸. Notemos que, diferentemente de Descartes e mesmo de La Forge na citação que fizemos, Malebranche não quer definir dessa maneira o pensamento, mas o conhecimento confuso que temos de nossa alma, de sua existência e de sua grandeza. É, pois, ele que efetua a mudança em direção à “consciência de si” que tematizará Locke.

Entre o testemunho interior de nossa consciência, segundo Descartes, que nos permite aceder a um conhecimento claro e distinto de nosso pensamento, e o sentimento interior segundo Malebranche, demasiadamente imperfeito para nos permitir formar uma ideia clara de nossa alma, subsiste um abismo. Isso explica talvez por que a partir da quarta edição de sua obra, Malebranche vai suprimir várias ocorrências do termo “consciência” para não falar mais senão em “sentimento interior”²⁹. Se o oratoriano retomou parcial e temporariamente uma terminologia cartesiana, é para lhe fazer dizer uma coisa inteiramente diferente, a ponto de recobrir e de mascarar em parte a contribuição filosófica própria a Descartes.

Resta a fazer um estudo sistemático da influência possível da *Recherche de la Vérité par la Lumière naturelle*. É, por exemplo, provável

²⁷ Ver AT X, 526, nota b, e N. Malebranche, *De la recherche de la Vérité*, livro. II, III parte, capítulo IV, *De l’imagination de Sénèque*, in Malebranche, *Œuvres*, «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, v. I, p. 263, e nota de G. Rodis-Lewis, p. 1445.

²⁸ N. Malebranche, *De la recherche de la Vérité*, livro III, IIª parte, capítulo VII, *op. cit.*, p. 350. Dessa vez G. Rodis-Lewis não imagina reaproximar o texto de Malebranche da letra do texto de Descartes.

²⁹ Essas importantes supressões são assinaladas por G. Rodis-Lewis em *Le problème de l’inconscient et le cartésianisme*, p. 113, nota 3. Em uma ordem de ideia sem dúvida comparável àquela de Malebranche, é notável ver um intérprete razoavelmente ‘malebranchista’ de Descartes, como é Ferdinand Alquie, não reter a menção da consciência na citação voluntariamente truncada que ele dá nesta passagem do diálogo (*Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, p. 98, n. 37).

que Malebranche encontrou nesse texto um exemplo para composição por diálogos de seus diferentes *Entretiens*. G. Rodis-Lewis aproxima, assim, de Poliandro o Eraste das *Conversações cristãs*, que deixa falar nele “a natureza, ou melhor, a razão”³⁰. No entanto, o espírito das *Conversações* de Malebranche, em que, como o título precisa, se trata de justificar “a Verdade da Religião”, é fundamentalmente diferente de nosso diálogo em que Descartes realiza a sua pesquisa “sem o auxílio da religião”.

Se nós nos reportamos agora a três séculos mais tarde, é esclarecedor ver um espírito da envergadura de Ernst Cassirer redescobrir o diálogo de Descartes como uma fonte de inspiração, ao mesmo tempo, ética e intelectual – e, sem dúvida, também como um encorajamento filosófico e espiritual pessoal no momento em que, em meados dos anos 1930, ele se vê obrigado a fugir de uma Alemanha naufragada e de se refugiar na Suécia. Cassirer estima, com efeito, que “nenhum outro de seus escritos, mesmo o *Discurso do Método*, [...] não nos fornece uma melhor abordagem e uma melhor introdução ao universo do pensamento de Descartes”³¹.

Reconhecer hoje toda a importância desse diálogo póstumo pode então nos ajudar a tomar consciência do fato de que o pensamento cartesiano não é somente um objeto de estudo para os historiadores das ideias. Se, apesar dos ataques que sofreu no século XX por parte de autores como Martin Heidegger³² ou ainda Franz Böhme³³, continuamos a ler Descartes hoje, é porque sua filosofia repousa sobre uma experiência da consciência

³⁰ *Ibid*, p. 1726.

³¹ E. Cassirer, *Descartes. Doctrine – Personnalité – Influence*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008, p. 80 (tradução levemente modificada).

³² Em 1933, Heidegger considera que o fato de ensinar Descartes nas universidades alemãs é um sinal de “decadência espiritual” (*geistigen Verlotterung*) e, em 1937, ano do quinto centenário do *Discurso do Método*, ele apresenta como um modelo a seguir essas “mais jovens forças na França” (*jüngere Kräfte in Frankreich*) que decidiram abandonar o estudo de Descartes. (Ver nossas análises em *La pensée métaphysique de Descartes et son ‘interprétation’ par Heidegger*), *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?* Y.-C. Zarka et B. Pinchard (éd.), Paris, P. U.F., 2005, «Quadrige Manuels», p. 263-301, assim como nossa interlocução com Dominique Janicaud em D. Janicaud, *La philosophie française et l’inspiration germanique hier et aujourd’hui*, *Bulletin de la société française de philosophie*, seção de 16 de março de 2002, Paris, Vrin, n. 3/2002, p. 34-35).

³³ F. Böhme, *Anti-Cartesianism*, *Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig, Felix Meiner, 1938.

e do pensamento que cada um dentre nós pode fazer reviver em si mesmo. Sua convicção fundamental segundo a qual, desde que desenvolva em si sua clareza de espírito, todo ser humano dispõe das faculdades necessárias para progredir na busca da verdade e conduzir por si mesmo a sua vida, permanece esclarecedora e libertadora. Longe das doutrinas que pressupõem uma deficiência, uma corrupção ou uma decadência originária da natureza ou da existência humana, remetendo-se a um poder teológico ou político para conter nossa existência sob a autoridade de uma ordem instituída, Descartes soube abrir a via aos filósofos modernos da liberdade que confiam nas capacidades naturais da individualidade humana para evoluir por si mesma.³⁴ Uma vez que cada um de nós dispõe de sua liberdade, os homens generosos, conscientes dessa realidade compartilhada por todos, “nunca desprezam ninguém”³⁵. Por isso, a relação filosófica do homem com a verdade não é uma relação de autoridade nem de posse. A verdade não poderia ser imposta nem possuída, mas livremente pesquisada, descoberta, transmitida e reconhecida. Nessa perspectiva, o modo como Eudoxo passa o bastão a Poliandro na *Recherche de la Vérité* é exemplar, assim como sua rejeição de querer impor seu método. Essa generosidade de coração e mente, essa liberalidade, se encontra na alma do cartesianismo. Desejamos que ela continue a inspirar não somente os filósofos de profissão, mas também todos os espíritos que procuram se apoiar no testemunho de sua consciência e na experiência mais íntima de sua liberdade.

Data de registro: 16/10/2011

Data de aceite: 16/11/2011

³⁴ Desenvolvi esta perspectiva na *Philosophie et perfection de l'homme* (op. cit., p. 329-335). Essa leitura de Descartes foi utilmente debatida por Geneviève Rodis-Lewis e Jean-Marie Beyssade (Ver « Descartes et les philosophes français de la Renaissance, Conférence et Discussion », *L'Enseignement philosophique*, n°4/1999, pp. 27-71, Consultável no http://www.appep.net/articles_confs/faye01.pdf) e mais recentemente por Denis Kambouchner (*Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermann, 2008, p. 339-360). Se concordo plenamente com ele em evitar o substantivo anacrônico e muito indeterminado de “humanismo”, estimo que o pensamento cartesiano, com seu projeto de uma *Ciência universal que possa elevar nossa natureza ao seu mais alto grau de perfeição*, pode de direito ser qualificado de humanista.

³⁵ *As Paixões da Alma*, art.154, AT XI, 446.

