



Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 42 jan-jun 2020 ISSN 1413-6651

Cadernos Espinosanos

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 42 jan-jun 2020 ISSN 1413-6651

PUBLICAÇÃO DO GRUPO DE ESTUDOS ESPINOSANOS
E DE ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
REITOR Prof. Dr. Vahan Agopyan
VICE-REITOR Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandez
FFLCH - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
DIRETORA Profa. Dra. Maria Arminda do Nascimento Arruda
VICE-DIRETOR Prof. Dr. Paulo Martins

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CHEFE Oliver Tolle
VICE-CHEFE LUIZ SÉRGIO REPA
COORD. DO PROG. DE PÓS-GRADUAÇÃO Carlos Eduardo de Oliveira

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA
Profa. Marilena de Souza Chaui
A/c Grupo de Estudos Espinosanos
Departamento de Filosofia – USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
05508-900 – São Paulo-sp – Brasil
TELEFONE 0 xx 11 3091-3761 – FAX 0 xx 11 3031-2431
E-MAIL cadernos.espinosanos@gmail.com

www.revistas.usp.br/espinosanos

A Comissão Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou rerepresentar o original ao autor com sugestões de mudanças.

EDITORA RESPONSÁVEL INSTITUCIONAL Marilena de Souza Chaui

EDITORES RESPONSÁVEIS Tessa Moura Lacerda
Silvana de Souza Ramos
Luís César Oliva

EDITOR CONVIDADO Sacha Zilber Kontic

COMISSÃO EDITORIAL Barbara Lucchesi Ramacciotti, Paula Bettani Mendes de Jesus, José Marcelo Siviero, Celi Hirata, Juarez Rodrigues, Henrique Piccinato Xavier, Elizete Waughan da Silva, Ricardo Polidoro Mendes, Nastassja Saramago de Araujo Pugliese, Gabriel Frizzarin, Mariana de Gainza, Lis Macedo Barros

CONSELHO CIENTÍFICO Atilano Domínguez (Univ. de Castilla-La Mancha), Diego Tatián (Univ. de Córdoba), Diogo Pires Aurélio (Univ. Nova de Lisboa), Franklin Leopoldo e Silva (USP), Homero Santiago (USP), Jacqueline Lagrée (Univ. de Rennes), Maria das Graças de Souza (USP), Olgária Chain Féres Matos (USP), Paolo Cristofolini (Scuola Normale Superiore de Pisa) e Pierre-François Moreau (École Normale Supérieure de Lyon), Chantal Jaquet (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Vittorio Morfino (Università degli studi di Milano - Bicocca), Sebastian Torres (Universidad Nacional de Córdoba-UNC)

PARECERISTAS André Menezes Rocha, Benito Maeso, Cíntia Vieira da Silva, David Calderoni, Edmilson Menezes, Eduardo de Carvalho Martins, Eduino José de Macedo Orione, Fabio Cristiano de Moraes, Felipe Jardim, Fernando Antunes, Fernando Dias Andrade, Flávia Benevenuto, Flamarion Caldeira Ramos, Herivelto Pereira de Souza, Homero Santiago, Isadora Bernardo Prévide, Luciana Zaterka, Marcos Ferreira de Paula, Mariana Rubiano, Mônica Loyola Stival, Patrícia Aranovich, Pedro Galé, Roberto Bolzani Filho, Rodrigo Hayasi Pinto, Sérgio Xavier Gomes de Araújo, Maria Jimena Solé, Alfredo Gatto

DESIGN Henrique Piccinato Xavier

SUMÁRIO

ARTIGOS

- É ISTO UM HOMEM?* – UM ENCONTRO ENTRE PRIMO LEVI E SPINOZA
Maurício Rocha 15
- AMOR PRÓPRIO E IMAGINAÇÃO EM PASCAL
Luís César Oliva 59
- A IMAGINAÇÃO NO DIÁLOGO ENTRE LEIBNIZ E SOPHIE CHARLOTTE
Tessa Moura Lacerda 77
- FILOSOFIA E IMAGINAÇÃO NO *SONHO*, DE KEPLER, E NOS *DIÁLOGOS SOBRE A PLURALIDADE DOS MUNDOS*, DE FONTENELLE
Rodrigo Brandão 99
- IMAGEM E IMAGINAÇÃO NA *ÉTICA*: POR UMA TEORIA DINÂMICA DA IMAGINAÇÃO EM ESPINOSA
Giorgio Gonçalves Ferreira 125
- IMAGINAR OU CONCEBER O UNIVERSO INFINITO: BRUNO, KEPLER E ESPINOSA
Marcos Ferreira de Paula 151
- IMAGENS DA POLÍTICA E POLÍTICA DAS IMAGENS: DUAS TÓPICAS SOBRE HOBBS E A IMAGINAÇÃO
Fran de Oliveira Alavina 169
- O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA FILOSOFIA POLÍTICA DE HOBBS
Clóvis Brondani 193

- 215 A POTÊNCIA DA IMAGINAÇÃO
Ravena Olinda Teixeira
- 237 A PRODUÇÃO DA ORDEM COMUM DA NATUREZA
ATRAVÉS DA IMAGINAÇÃO
Juarez Lopes Rodrigues
- 253 A REVALORIZAÇÃO DA FACULDADE IMAGINATIVA
NA CIÊNCIA NOVA DE GIAMBATTISTA VICO
Priscila Aragão Zaninetti
- 273 O ESTATUTO DA ÁLGEBRA E DA GEOMETRIA NOS
TEXTOS METODOLÓGICOS DE DESCARTES
Monique Vivian Guedes
- 297 RIQUEZA, IMAGEM E EXPECTATIVA NA
FILOSOFIA DE THOMAS HOBBS
Álvaro Lazzaroto
- TRADUÇÃO
- 317 ESPINOSA E A CARTA DA PROBABILIDADE
Samuel Thimounier Ferreira e
Carlos Henrique Melo de Souza
- RESENHA
- 341 *ENTRE SERVIDÃO E LIBERDADE* DE HOMERO SANTIAGO
Luís César Oliva
- 347 NOTÍCIAS

APRESENTAÇÃO

O presente volume dedica-se a um dos temas mais fascinantes da filosofia moderna, particularmente na filosofia do século xvii: a imaginação. Ao mesmo tempo fonte de erro e companheira inseparável na busca da verdade, a ideia de imaginação sempre foi cercada de ambiguidade no contexto seiscentista. De fonte de erros a ferramenta para as ciências, de fundamento do liame social a causa de superstições, a temática da imaginação perpassa os mais diversos temas da filosofia das luzes. Esta mesma ambiguidade se vincula à fecundidade da noção, largamente discutidas em todos os grandes autores do período, de Descartes a Hobbes, de Fontenelle a Leibniz. Os textos aqui expostos foram apresentados na Jornada *A imaginação no século xvii*, realizada nos dias 8 e 9 de maio de 2019 no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, organizada por Sacha Kontic e Luís César Oliva, também organizadores deste número. Os artigos fornecem ao leitor uma ampla perspectiva sobre esse tópico, abarcando temáticas tão diversas quanto o papel da imaginação na teoria do conhecimento, na política, na moral, na economia, na ciência e na retórica, assim como na sua importância para o debate contemporâneo.

Boa leitura!

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 42 jan-jun 2020 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *Arte da pintura*, 1666, óleo sobre tela de Johannes Vermeer.

É ISTO UM HOMEM? – UM ENCONTRO
ENTRE PRIMO LEVI E SPINOZA

Maurício Rocha
Professor, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro,
Rio de Janeiro, Brasil
cawaipe@gmail.com

RESUMO: A fortuna crítica spinozana registra que a partir da proposição 27 da Parte III da *Ética*¹ surge algo completamente original no exame da vida afetiva: a *imitação* dos afetos. A novidade spinozana em comparação com os seus contemporâneos é descrever a produção dos afetos não mais a partir de um objeto externo, mas da conduta de “alguma coisa”, ou “alguém”, a respeito de um objeto – considerando que essa produção se enraíza no fato de *imaginarmos* que esse “alguém” ou essa “alguma coisa” é *semelhante* a nós. A proposição encadeia uma longa sequência dedutiva que atravessa o restante da Parte III, sustenta as proposições cruciais da Parte IV sobre a política e o direito e alcança o *Tratado Político* [I, v]².

1 E, III, 27: *Ex eo quod rem nobis similem et quam nullo affectu prosecuti sumus, aliquo affectu affici imaginamur, eo ipso simili affectu afficimur* [Por imaginarmos afetada por algum afeto uma coisa semelhante a nós e pela qual jamais nutrimos nenhum afeto, somos então afetados por um afeto semelhante].

2 E, III, 27 [E, III, 27 (escólio), 29, 30, 31, 32, 40, 41, 47, 49 (escólio), 52 (escólio), 53 (corolário), 55 (corolário), Apêndice – definições 33 e 44; E, IV, 50 (escólio), 68 (escólio)]; E, III, 27 (escólio) [III, Apêndice – definições 18, 33, 35]; E, III, 27 (corolário 1) [E, III, 32, Apêndice – definições 19, 20]; E, III, 27 (corolário 3) [E, IV, 50]; No *Tratado Político*, I, v, aparece o resumo da teoria das relações inter-humanas passionais e os afetos piedade, ambição de glória e de dominação,

Nosso intento é avaliar os *sentidos* dessa proposição no pensamento político spinozano, a partir de uma revisão dessa problemática na fortuna crítica – levando em consideração algumas passagens das obras de Primo Levi (1919-1987). Em particular, o capítulo “Prova de química” de *É isto um homem?*

PALAVRAS-CHAVE: Afetos, Imitação, Semelhança, Humano, Socialidade

inveja etc. – “É, pois, certo – e na nossa *Ética* demonstramos ser verdadeiro – que os homens estão necessariamente sujeitos aos afetos e são constituídos de tal maneira que se *compadecem de quem está mal e invejam quem está bem; são mais propensos à vingança que ao perdão*; e, além disso, cada um deseja que os outros vivam segundo o engenho dele, aprovelem o que ele próprio aprova e repudiem o que ele próprio repudia. Donde resulta que, como todos desejam igualmente ser os primeiros, acabem em contendas, se esforcem quanto podem por oprimir-se uns aos outros e o que sai vencedor se vanglorie mais daquilo em que prejudicou o outro do que daquilo que ele próprio beneficiou. E, embora estejam todos persuadidos de que a religião ensina, pelo contrário, que cada um ame o próximo como a si mesmo, isto é, que defenda o direito do outro tanto como o seu, mostramos, contudo, que esta persuasão pouco pode perante os afetos” (ESPINOSA, 2009, p.8) – cuja dedução decorre de E, III, 27: “Quando vemos sofrer...” [E, III, 27, escólio – *Piedade*]; “desejamos aliviar...” [E, III, 27, corolário 3 – *Benevolência*]; “se conseguimos, regozijamos...” [E, III, 30 e escólio – *Glória*]; “e continuamos querendo ajudar...” [E, III, 29 e escólio – *Ambição da glória*]; “Mas se queremos fazer a felicidade de outrem, no entanto não queremos sacrificar nossos desejos – nos esforçamos em converter esse outrem aos nossos desejos, obrigando-o a amar o que amamos e odiar o que odiamos...” [E, III, 31 e corolário]; “a ambição de glória se torna ambição de dominação” [E, III, 31, ESCÓLIO]; “e se esse outrem possui algo que o alegra – e essa coisa só pode ser possuída por um só, decorre daí a inveja e o desejo de possuir a coisa – com o eventual retorno da piedade pela tristeza causada” [E, III, 32 e escólio]. Na Parte IV, a série que vai de E, IV, 18-28 (que tratam da conduta individual e da busca do “útil”) a E, IV 29-31 (sobre a *convenientia*) e chega a E, IV, 32-35 (sobre as relações entre os homens), se desdobra em E, IV, 32, demonstração (que remete a E, III, 32) e seu escólio (que remete a E, III, 31), e alcança E, IV, 37 – a qual, por sua vez, remete a E, III, 27 por meio de E, III, 31. Já o segundo escólio de E, IV, 37 remete a E, III, 28 e ao segundo corolário de E, III, 40.

Para Renato Lessa

*Não é dado aos homens desfrutar
alegrias incontaminadas*

(LEVI, [1963], 1997, p. 304)

HIER IST KEIN WARUM (AQUI NÃO EXISTE “POR QUE”)

Primo Levi nasceu em Turim, Itália, na comunidade judaica mais antiga da Europa, ponto de encontro entre os mundos askenaze e sefardita, local de refúgio dos perseguidos na Espanha e em seus domínios. Em 1919, após séculos de alternância entre os expurgos e a participação na vida civil, os judeus do Piemonte compunham um grupo populacional integrado na vida urbana da região – e eram liberais e seculares, como a família Levi. Recém-formado com brilhantismo, mas não sem obstáculos causados pelas leis raciais do governo fascista, o jovem químico se engaja em um grupo de resistentes. Preso em 1943, em 11 de fevereiro do ano seguinte foi deportado para Auschwitz-Monowitz, até o campo ser libertado pelo Exército Vermelho em janeiro de 1945. A partir de então começa a odisseia do regresso (relatado em *A Trégua*) e a obra literária – de enorme diversidade, que além dos textos sobre a experiência no *Lager* contém ensaios jornalísticos, ficção literária (e científica), contos, poesia e obras com estilo híbrido, que conjugam a veia “humanista” letrada com o conhecimento da natureza dos elementos (*A tabela periódica*).

Ele chega a Auschwitz em 26 de fevereiro de 1944, em um trem fretado pelo *RSHA*³ que partira de Fossoli, onde havia um campo de triagem dos prisioneiros para deportação. Dentre os que chegaram, 536 foram “selecionados” para a câmara de gás, e os restantes marcados com a tatuagem e internados no *Lager*. Primo Levi recebe o número 174517. Então, quase duas centenas de homens são conduzidos em um caminhão que atravessará o portão iluminado sobre o qual se lia *Arbeit macht frei* (ANISSIMOV, 1996, p. 165). Aos poucos ele entrará na rotina do *Lager*: as surras por qualquer motivo, e a qualquer momento, a ameaça constante da “seleção”, o eclipse da palavra, o trabalho sem fim; a ausência do “por quê?”, a fome e a sede...

Com toda aquela sede, vi, do lado de fora da janela, ao alcance da mão, um bonito caramelo de gelo. Abro a janela, quebro o caramelo, mas logo adianta-se um grandalhão que está dando voltas lá fora e o arranca brutalmente da minha mão. *Warum?* pergunto, em meu pobre alemão. *Hier ist kein Warum* (aqui não existe “por quê”), responde, empurrando-me para trás. A explicação é repugnante, porém simples: neste lugar tudo é proibido, não por motivos inexplicáveis e sim porque o Campo foi criado para isso. Se quisermos viver aqui, teremos de aprendê-lo, bem e depressa. (PRIMO LEVI, [1947], 1997, p. 27).

3 *Reichsicherheitshauptamt*, o Escritório Central de Segurança do *Reich*. Criada por Heinrich Himmler 1939, o órgão unificou o *Sicherheitsdienst* (o *SD*, Serviço de Segurança e de inteligência do NSDAP e das *SS*), a *Gestapo* e a *Kriminalpolizei*. O *RSHA* era responsável pelas operações dos serviços de inteligência na Alemanha e no exterior. Seu comando foi atribuído a Reinhard Heydrich, morto em 1942 em Praga, em um atentado da Resistência Checa, e logo substituído por Ernst Kaltenbrunner até o fim da guerra.

VERNICHTUNG

A destruição dos judeus europeus não foi um evento indivisível, monolítico e impenetrável, mas um processo com um padrão definido, ainda que não fosse previsível, nem tenha obedecido a um plano básico preliminar. Foi um processo que seguiu vários passos, conforme as decisões e ações dos perpetradores e o ritmo das máquinas burocráticas postas a seu serviço. O que dá a ver uma continuidade estruturada, uma lógica e um conjunto de mecanismos de organização cotidiana da administração do extermínio a cada momento do processo, conforme Raul Hilberg: “primeiro foi definido o conceito de judeu; depois foram inauguradas as operações expropriatórias; em terceiro lugar, os judeus foram concentrados em guetos; finalmente foi tomada a decisão de aniquilar o povo judeu da Europa” (HILBERG, [1961], 2016, vol. I, pp. 52-62).

Esse processo reuniu as políticas de emigração (entre 1933-1940) e aniquilação (1941-1945) e ambas se articulam com os passos anteriores (definição, expropriação, aniquilação), que não apenas estimularam, mas lhe serviram de etapas prévias e condicionantes. Porém, das operações secretas iniciais às leis públicas que assinalavam a desinibição crescente do antissemitismo nacional-socialista, esse processo foi igualmente determinado por “uma questão de espírito, de compreensão compartilhada, de consonância e sincronização”, isto é, uma “divisão do compromisso” na máquina de aniquilação. Esse aparato envolveu as estruturas estatais (a burocracia ministerial da *Wilhelmstrasse*), as forças armadas (a *Wehrmacht*), o NSDAP (com as SS cumprindo a função de braço militar)⁴ e os industriais alemães (que foram atores e beneficiários das

4 *Schutzstaffel* (“Tropa de proteção”).

políticas de expropriação, do sistema de trabalho forçado e da produção e uso do gás como instrumento da aniquilação programada). De fato, cada componente dessa estrutura cumpria suas funções específicas com seus próprios meios, com cada nível hierárquico contribuindo a seu modo – e assim o planejamento, a burocracia, a contabilidade, a demanda de eficiência, a logística ferroviária se reuniram ao “senso de missão” *völkisch*.

Nesse contexto “as operações dos centros de extermínio assemelham-se em vários aspectos aos complexos métodos de produção em massa de uma fábrica moderna” (HILBERG, [1961], 2016, volume 2, p. 1065). Pois bem, quando perguntado se os *Lager* eram a “encarnação do mal”, cujas regras seriam o “exato contrário do que, para nós, representa a civilização”, Primo Levi dirá em uma entrevista:

O *Lager* era uma radicalização da sociedade (de classes) e não o inverso, pois, no último período sobretudo, a maior parte dos campos de extermínio eram campos de trabalho (a exploração existia e a morte do explorado não era útil). Era um compromisso entre extermínio e exploração, no qual, aos poucos, a exploração tomava a dianteira do extermínio, até o fim. Certamente, nessas condições, além da radicalização da exploração imposta de cima, numerosos traços da sociedade na qual vivemos se constituíam a partir de baixo, sob uma forma caricatural. Por exemplo, a divisão em classes e sua estratificação, proletariado, sub-proletariado, burguesia e elites... E isso se reproduzia sem que os nazis o buscassem precisamente... O homem e a mulher que chegavam ao campo pertenciam de direito ao “sub-proletariado”, eram deixados à margem, realizavam trabalhos inúteis. Desde que encontravam um trabalho fixo, eles entravam no “proletariado” – evidentemente todas essas palavras estão com aspas. No campo onde eu estava [...] houve esse fenômeno da aparição do comércio – era um elemento característico, como se fizesse parte de toda sociedade humana, e era caricatural, havia uma “burguesia” do pão, dos sapatos, do pente e assim por diante... Uma rede de

relações comerciais se teceu. Podemos concluir que o campo era a radicalização da sociedade, não digo industrial, mas da sociedade *tout court*... De início, os privilégios se estabeleciam, e não eram corrigidos por leis... Os privilégios eram a força, a astúcia, a proteção, e assim por diante, não havia corretivo para os privilégios, ao contrário... (LEVI, [1979], 2005, p. 910).

MÁQUINAS DE CALCULAR NAS PORTAS DO INFERNO

Vernichtung durch arbeit, “aniquilação pelo trabalho”. Auschwitz-Birkenau foi o protótipo de um novo tipo de *Lager*, que combinava eliminação física e exploração da mão de obra, e se tornou o centro de seleção das vítimas destinadas à morte e à morte pelo trabalho. Por volta de 1943 era o maior de todos os que existiam nos territórios ocupados, contava com um terço da população de internos e as maiores estatísticas de mortes. Os primeiros campos adjacentes a Auschwitz diretamente ligados à indústria foram criados em 1942 (Buna-Monowitz, também conhecido como Auschwitz III, Chelmek, Jawischowitz), assim como outros tantos criados depois, que forneciam prisioneiros/trabalhadores para firmas privadas e estatais alemãs. Esses internos fabricavam peças, mineravam carvão e operavam com atividades ligadas à química – que eram as maiores plantas industriais do complexo, com estimativas de até 18 mil internos trabalhando nessas instalações. Seu maior “empregador” era a IG Faberindustrie, que pretendia produzir borracha e gasolina sintética. *Arbeit macht frei*, a frase que encimava os portões do *Lager*, era conhecida pelos trabalhadores da IG Farben, que a usava em suas fábricas como lembrete à esquerda sindicalista (que os administradores da empresa preferiam ver “eliminada”, a começar pelos Spartakistas e os bolcheviques, como diziam). Prosperando com o nacional-socialismo, desde o início da guerra a IG Farben expandiu seus negócios

pelos territórios ocupados e se tornou a maior empresa transnacional europeia. Em 1941 recebeu a autorização para implantar fábricas (a de borracha sintética em Buna e outra de produtos químicos) na cidade de Auschwitz, que foi evacuada para esse fim – apenas os poloneses necessários para o desenvolvimento do projeto permaneceram na região. O acordo previa que todos os prisioneiros seriam postos à disposição da empresa, segundo sua competência. Com o desenrolar do esforço de guerra, e a carência de recursos humanos entre os alemães, que estavam no *front*, a partir de um certo momento a empresa começará a buscar especialistas entre os internos – o que lhes confere um “estado civil” segundo seus ofícios, nível de estudos etc. (GUTMAN, BERENBAUN, 1998, pp. 34-59; ANISSIMOV, 1996, pp. 168-171).

A cooperação entre a IG Farben e as SS, que comandavam os *Lager* foi ampla e irrestrita: a empresa construía os galpões e fornecia os beliches, as SS, os guardas que se somavam à “polícia de fábrica” (*Werkshutz*) da própria empresa. Esta pedia punições contra prisioneiros que não respeitavam as regras, que as SS aplicavam. E à “dieta” do *Lager* preparada pelas SS se acrescentava o suprimento alimentar oferecido pela empresa – “a sopa Buna”, para garantir maior rendimento no trabalho (HILBERG, [1961], 2016, volume 2, pp. 1145-1153). E assim se instalaram as “máquinas de calcular nas portas do Inferno” (VUILLARD, 2019, p. 25).

Sobre o trabalho no *Lager* se escreveu muito; eu mesmo o descrevi a seu tempo. O trabalho não pago, isto é, escravista, era um dos três objetivos do sistema concentracionário; os outros dois eram a eliminação dos adversários políticos e o extermínio das chamadas raças inferiores [...]. Nos primeiros *Lager*, quase contemporâneos da conquista do poder pelos nazistas, o trabalho era puramente persecutório, praticamente inútil para fins produtivos: mandar gente desnutrida quebrar pedra só servia como objetivo terro-

rista. De resto, para a retórica nazista e fascista, herdeira nisto da retórica burguesa, “o trabalho enobrece”, e, portanto, os ignóbeis adversários do regime não são dignos de trabalhar no sentido usual do termo. Seu trabalho deve ser afitivo: não deve abrir espaço para a competência profissional, deve ser aquele dos animais de carga [...]. Também esta, uma violência inútil: talvez útil apenas para quebrar as resistências atuais e punir as resistências passadas. (LEVI, [1986], 1990, p. 73).

CONHECER, COMPREENDER

Primo Levi nos oferece uma leitura explícita e confessadamente desapaixonada de certos aspectos da alma humana – mas sua obra não se encaixa na forma daquela literatura “cujo valor residiria tanto na capacidade de dar a ver a escala de sofrimento vivida por seus autores quanto o quadro de vitimização maior que a proporcionou” (LESSA, 2019). E se o *Lager* pode ser evocado por muitos como aquilo que impede o pensamento, como fonte de um conhecimento “inútil”, como marca do fracasso civilizacional da modernidade, ou mesmo como “paradigma” da política contemporânea – seja por esteticismo ficcional ou por formulas metafísicas –, Primo Levi, por sua vez, nos diz que para ele o *Lager* foi uma “universidade”. Pois lá ele aprendeu a defender-se da espécie humana tal como ela se revelou no processo de aniquilação que assinala a originalidade do nacional-socialismo alemão do século xx. E ele procederá um exame da “condição humana” que se manifesta nas condições extremas, com seus “marcadores de impossibilidade existencial”, recorrendo a uma forma literária que vai além da transmissão de um “testemunho” como obrigação moral – na figura do químico de ofício alheado em outro ofício, o de escritor – dotado de fina percepção

antropológica e etológica, que dá à literatura as tonalidades de uma “filosofia natural”⁵:

Com meu ofício, contraí o hábito que pode ser julgado de modos diferentes e definido à vontade como humano ou desumano, o de não permanecer jamais indiferente aos personagens que o acaso me apresenta. São seres humanos, mas também “amostras”, exemplares de um catálogo, a serem reconhecidos, analisados e sopesados. Ora, a amostragem que Auschwitz me descortinara era abundante, variada e estranha; composta de amigos, de neutros e de inimigos, ou seja, alimento para minha curiosidade, que alguns, então e depois, julgaram distanciada. Um alimento que certamente contribuiu para manter viva uma parte de mim e que, posteriormente, me forneceu matéria para pensar e para construir livros [...]. Esta atitude “naturalista”, eu o sei, não provém só necessariamente da química, mas para mim proveio da química. (LEVI, [1986], 1990, pp. 85-86).⁶

Um “naturalismo” que guarda a ideia de dar sentido às coisas, em favor de uma vida melhor. E que reúne a aspiração ao conhecimento

5 A fórmula é de Renato Lessa.

6 Como nota Renato Lessa, no artigo supracitado: “Em reiteradas oportunidades, atribuiu àquela ciência papel central em sua própria composição pessoal como observador do mundo/escritor. Ela teria sido estruturante de uma “forma mentis” singular, calcada no “hábito mental da consistência e da concisão”, proporcionado pela “arte de separar, pesar e distinguir”. De modo mais pungente, Primo Levi disse dever à química o fato de ter sobrevivido a Auschwitz, embora sempre tenha atribuído tal contingência ao acaso. A “prova” está também relatada em seu primeiro livro, no registro precioso do “exame de química” ao qual se submeteu, diante do dr. Panwitz, para ser admitido como analista no laboratório da fábrica de borracha sintética instalada em Monowitz, parte integrante do campo de extermínio. Tendo ali chegado em fevereiro de 1944, o acesso ao laboratório, de fato, o protegeu dos rigores de um segundo inverno, em fins daquele mesmo ano, que provavelmente lhe teria sido fatal. Em um outro laboratório, seis anos antes, Primo Levi fizera uma descoberta filosófica essencial, a do caráter “inerentemente antifascista” da química, pela valorização da impureza das combinações de elementos, em aberto contraste com a obsessão fascista de pureza. É bem provável que esse antifascismo o tenha conduzido a uma concepção da química como reserva de resistência”.

com uma necessidade infinita de compreender – pois “não compreender constitui um vazio doloroso, uma irritação permanente”. O *Lager* multiplica essa necessidade na mesma medida em que impõe limites a ela, contrariando os que presumem ser possível *tudo compreender*: a visita ao “buraco negro” e a meditação sobre uma civilização marcada pela *hybris* o conduz a um “humanismo” prático, sem transcendências, já que não há “alguma coisa dentro” a descobrir – pois trata-se de *conhecer*, ainda que não se possa, ou não se deva *compreender*...

Explico: “compreender” uma intenção ou um comportamento humano significa (inclusive etimologicamente) contê-lo em nós, conter em nós seu autor, pôr-nos em seu lugar, identificar-nos com ele [...] nunca conseguiremos, nenhum ser humano normal conseguirá identificar-se, nem que por um único momento, com asquerosos exemplares humanos (Himmler, Goebbels, Goering, Eichman, Höss e muitos outros) aqui citados. Ficamos consternados e, ao mesmo tempo, aliviados: porque é bom, é desejável, que as palavras destes últimos e, infelizmente, também suas obras, não sejam compreensíveis. Não devem ser compreendidas: são palavras e obras extra-humanas, aliás, anti-humanas, sem precedentes históricos, mal e mal comparáveis aos episódios mais cruéis da luta biológica pela existência. A esta pode ser comparada a guerra: mas Auschwitz não tem nada a ver com a guerra, não é um episódio dela, não é uma das suas formas mais extremas. A guerra é um fato perverso e deplorável, mas está em nós, é um arquétipo, está em germe no crime de Caim, em todo conflito entre indivíduos. E o prolongamento da raiva [...]. Mas em Auschwitz não há raiva: Auschwitz não está em nós, não é um arquétipo, está fora do homem. Os autores de Auschwitz [...] são diligentes, tranquilos, comuns e banais [...]. Não podemos entendê-los: o esforço em entendê-los, de remontar a sua fonte, parece inútil e estéril [...]. No entanto, todo ser civilizado é obrigado a saber que Auschwitz existiu e o que foi ali perpetrado: se compreender é impossível, conhecer é preciso [...]. Auschwitz está fora de nós, mas em torno de nós, está no ar. A peste acabou, mas a infecção grassa: seria tolo negar. (LEVI, [2002], 2016, pp. 46-47).

E como ele mesmo diz no prefácio de *É isto um homem?*: “acho desnecessário acrescentar que nenhum dos episódios foi fruto da imaginação”. De fato, “dizer a verdade nunca é simples, mesmo quando se tem as melhores intenções. Dizer toda a verdade é, portanto, impossível por princípio [...]. Inclusive, dizer nada além da verdade é menos fácil do que parece, mesmo quando não se está imbuído com a intenção de mentir” (BARENGHI, 2015). O que põe um problema vital, que se desdobra quando o autor enfrenta a análise da “zona cinzenta”: que coisa é mais “humana”? Encontrar o modo de adaptar-se à realidade do *Lager*, ou recusá-la e combatê-la com o custo da própria vida?

A ZONA CINZENTA

Fomos capazes, nós sobreviventes, de compreender e fazer compreender nossa experiência? Aquilo que comumente entendemos por “compreender” coincide com “simplificar” [...]. Tendemos a simplificar inclusive a história; mas nem sempre o esquema no qual se ordenam os fatos se pode determinar de modo unívoco, e pode ocorrer, pois, que historiadores diferentes compreendam e construam a história de modos incompatíveis entre si; todavia, é tão forte em nós – talvez por razões que remontam a nossa origem de animais sociais – a exigência de dividir o campo entre “nós” e “eles”, que este esquema, a bipartição amigo-inimigo, prevalece sobre todos os outros [...]. Esse *desejo* de simplificação é justificado, a simplificação nem sempre o é [...]. Ora, não era simples a rede de relações humanas no interior dos *Lager*: não se podia reduzi-lo a dois blocos, o das vítimas e o dos opressores [...]. Ao contrário, o ingresso no *Lager* constituía um choque em razão da surpresa que implicava. O mundo no qual se precipitava era decerto terrível, mas também indecifrável [...]. Entrava-se esperando pelo menos a solidariedade dos companheiros de desventura, mas os aliados esperados, salvo casos especiais, não existiam; existiam, ao contrário, mil mônadas impermeáveis e, entre elas, uma luta desesperada, oculta e contínua [...]. É preciso recordar que o sistema concen-

tracionário, desde suas origens (que coincidem com a subida do nazismo ao poder na Alemanha), tinha o objetivo primário de romper a capacidade de resistência dos adversários: para a direção do campo, o recém-chegado era um adversário por definição, qualquer que fosse a etiqueta que lhe tivesse sido afixada, e devia ser demolido imediatamente para que não se tornasse um exemplo ou um germe de resistência organizada. Neste ponto os SS tinham ideias claras [...]. É ingênuo, absurdo e historicamente falso julgar que um sistema infernal, como o nacional-socialismo, santifique suas vítimas: ao contrário, ele as degrada, assimila-as a si, e isto tanto mais quanto elas sejam disponíveis, ingênuas, carentes de uma estrutura política e moral. Muitos sinais indicam que parece ter chegado o tempo de explorar o espaço que separa (não só nos *Lager* nazistas!) as vítimas dos opressores [...]. Só uma retórica esquemática pode sustentar que aquele espaço seja vazio: jamais o é, está coalhado de figuras torpes ou patéticas (às vezes possuem as duas qualidades ao mesmo tempo), que é indispensável conhecer se quisermos conhecer a espécie humana, se quisermos saber defender nossas almas quando uma prova análoga se apresentar novamente, ou se somente quisermos nos dar conta daquilo que ocorre num grande estabelecimento industrial. Os prisioneiros privilegiados eram minoritários na população dos *Lager*, mas representam, ao contrário, uma forte maioria entre os sobreviventes [...]. O privilégio, por definição, defende e protege o privilégio [...]. A ascensão dos privilegiados, não só no *Lager* mas em todas as situações humanas, é um fenômeno angustiante mas inevitável e eles só não existem nas utopias [...]. A zona cinzenta da *protekcja* (termo ídiche/polonês para os “privilégios”) e da colaboração nasce de múltiplas raízes. Em primeiro lugar, a área do poder, quanto mais estreita, tanto mais precisa de auxiliares externos [...]. Mas os colaboradores que provêm do campo adversário, os ex-inimigos, são indignos de confiança por essência. Não basta relegá-los às tarefas marginais; o modo melhor de comprometê-los é carregá-los de crimes, manchá-los de sangue, expô-los tanto quanto possível: assim contraem com os mandantes o vínculo da cumplicidade e não podem mais voltar atrás [...]. Em segundo lugar, e em contraste com certa estilização hagiográfica e retórica, quanto mais feroz a opressão, tanto mais se difunde entre os oprimidos a disponibilidade de colaboração com o poder. Também essa disponibilidade é matizada por nuances e diferenciações infinitas: terror, engodo ideológico, imitação

barata do vencedor, ânsia míope por um poder qualquer, mesmo que ridiculamente circunscrito no espaço e no tempo, covardia, até o lúcido cálculo dirigido para escapar das regras e da ordem imposta. Todos esses motivos, singularmente ou em combinação, foram operantes na origem da faixa cinzenta, cujos componentes, em relação aos não-privilegiados, eram unidos pela vontade de conservar e consolidar seu privilégio [...] é preciso, contudo, afirmar com vigor que, diante de casos humanos como esses, é imprudente precipitar-se emitindo um juízo moral. Deve estar claro que a máxima culpa recai sobre o sistema, sobre a estrutura mesma do Estado totalitário [...]. A condição de vítima não exclui a culpa, e esta com frequência é objetivamente grave, mas não conheço tribunal humano ao qual atribuir sua avaliação. (LEVI, [1986], 1990, pp. 17-38).

Assim, o jovem químico, privilegiado por seu conhecimento, encontrará uma saída, desde que as doenças não o afetassem, nem fosse “selecionado” para o gás. No laboratório, ele sentia a terra tremer sob os seus pés, ouvindo a artilharia soviética cada vez mais próxima, assim como o fim da guerra. (ANISSIMOV, 1996, p. 284). Mas antes dos soviéticos chegarem ao *Lager*, ocorre o episódio que definiu o destino do *Häftling* 174.517 – pois ele foi salvo, entre outras coisas, por uma prova de química:

Para os próximos dias estava marcada uma prova, sim senhores, uma prova de Química, na frente do triunvirato do Setor Polimerização: o *Doktor* Hagen, o *Doktor* Probst, o *Doktor* Ingenieur Pannwitz [...]. Bem sabemos que vamos acabar “em seleção”, em gás, embora a gente quase não pense nisso, a não ser umas poucas vezes por dia e, ainda assim, de uma estranha maneira distante, como se não se tratasse de nós. Bem sei que não sou do estofado que aguentam, sou civilizado demais, ainda penso demais, esgotado-me trabalhando. Agora sei também que vou me salvar se me tornar Especialista, e que me tornarei Especialista só se passar na prova de Química. Hoje – neste hoje verdadeiro, enquanto estou sentado frente a uma mesa, escrevendo –, hoje eu mesmo não

estou certo de que esses fatos tenham realmente acontecido [...]. *Kohlenwasserstoffe, Massenwirkungsgesetz* (Hidrocarbonetos, Lei de Ação de Massa) – vêm à tona os nomes alemães dos compostos e das leis químicas; sou grato ao meu cérebro, descuidei bastante dele, mas ainda me serve bem [...]. Abre-se a porta. Os três doutores decidiram examinar, na parte da manhã, seis candidatos. O sétimo, não. O sétimo sou eu: tenho o número de matrícula mais alto, devo voltar ao trabalho. Só à tarde Alex (o *kapo*) vem me buscar; que azar, nem poderei falar com os outros para saber “que perguntas fazem”. Desta vez, é a hora. Subindo a escadaria, Alex olha carrancudo para mim, sente-se de alguma maneira responsável por minha aparência mesquinha. Ele me quer mal porque sou italiano, judeu e porque, entre todos, sou o que mais se afasta de seu militaresco modelo viril. Analogamente, embora sem saber nada de Química e orgulhando-se de não saber nada, ostenta profunda desconfiança quanto às minhas chances de ser aprovado. Entramos. Só está o Doktor Pannwitz. Alex, de boné na mão, segreda-lhe: “um italiano, no Campo há três meses apenas, porém já meio *kaputt* (acabado) ... Diz ser químico, mas...”. Em breve, Alex é dispensado e confinado a um canto; sinto-me como Édipo na frente da Esfinge. Minhas ideias são claras, me dou conta de que o jogo é sério, mas experimento um impulso maluco de sumir, de evitar a prova. Pannwitz é alto, magro, loiro; tem olhos, cabelos, nariz como todos os alemães hão de tê-los, e está sentado, formidável, atrás de uma escrivaninha cheia de papéis. Eu, *Häftling* 174.517, estou de pé em seu escritório, que é realmente um escritório, reluzente, limpo, bem arrumado; tenho a sensação de que, se tocasse em qualquer coisa, deixaria uma marca de sujeira. O Dr. Pannwitz termina de escrever e olha para mim. Desde aquele dia, pensei no Doktor Pannwitz muitas vezes e de muitas maneiras. Eu me perguntava qual seria sua íntima substância de homem; como preencheria seu tempo, fora a polimerização e a consciência indo-germânica; principalmente, quando tornei a ser um homem livre, desejei encontrá-lo outra vez, não por vingança, só por uma curiosidade minha quanto à alma humana. Porque esse olhar não foi cruzado entre dois homens. Se eu soubesse explicar a fundo a natureza desse olhar, trocado como através do vidro de um aquário entre dois seres que habitam dois meios diferentes, conseguiria explicar a essência da grande loucura do *Terceiro Reich*. Deu para perceber, naquele instante e imediatamente, o que todos nós pensávamos e dizíamos dos alemães. O cérebro que dirigia esses

olhos azuis, essas mãos bem cuidadas, dizia: “Esse algo que está na minha frente pertence a um gênero que, obviamente, convém eliminar. Neste caso específico, deve-se, antes, examinar se ele não contém ainda algum elemento aproveitável”. E na minha cabeça, como sementes numa cuia vazia: “Os olhos azuis e o cabelo loiro são, essencialmente, maus. Nenhuma possibilidade de comunicação. Sou especializado em Química Mineral. Sou especializado em sínteses orgânicas. Sou especializado...”. E o interrogatório começa. Em seu canto boceja e resmunga Alex, terceiro espécime zoológico. – *Wo sind Sie geboren?* (Onde o senhor nasceu?) Ele me trata de *Sie*, de “senhor”: o *Doktor Ingenieur* Pannwitz não tem senso de humor. Maldito seja, ele não faz o menor esforço para falar um alemão mais compreensível. – Eu me formei em Turim em 1941, *summa cum laude* – e, ao dizer isso, tenho a clara sensação de que ele não vai acreditar. Realmente, nem eu estou acreditando. Basta olhar minhas mãos sujas e lanhadas, minhas calças de prisioneiro, incrustadas de barro. Sou eu, porém, eu, o bacharel de Turim, aliás, principalmente neste instante, não há dúvida quanto à minha identificação com ele, já que o reservatório das minhas lembranças de Química Orgânica, apesar de longa inatividade, inesperadamente atende dócil ao pedido. E, ainda, bem reconheço esta lúcida exaltação que me aquece as veias: é a febre das provas, minha febre das minhas provas, essa espontânea mobilização de todos os recursos lógicos e de todas as noções, que os companheiros de escola invejavam. A prova vai indo bem. Na medida em que me dou conta disso, parece-me crescerem tamanho. Agora ele me pergunta qual foi o argumento da minha tese. Devo fazer um esforço violento para despertar estas sequências de lembranças tão profundamente longínquas: é como se procurasse recordar os acontecimentos de uma encarnação anterior. Algo me protege. Minhas pobres velhas “medidas de constantes dielétricas” interessam particularmente a este loiro ariano de sólida existência; pergunta-me se falo inglês, mostra-me o livro de Gattermann⁷ – e isso também é absurdo, inverossímil, que aqui, aquém da cerca de arame farpado, existe um livro de

7 Ludwig Gattermann (1860-1920), químico germânico com contribuições para a química orgânica e inorgânica. Seu livro *Die Praxis des organischen Chemikers* (1894) sobre o trabalho prático em laboratórios tornou-se referência nas universidades alemãs.

Gattermann absolutamente idêntico ao livro no qual eu estudava na Itália, no quarto ano da faculdade, em minha casa. Acabou-se. A exaltação que me sustentou ao longo de toda a prova afrouxa de repente; olho apatetado e silencioso essa mão de pele rosada que, em signos incompreensíveis, escreve minha sorte na página branca. (LEVI, [1947], 1997, pp. 103-109).

Portanto, as memórias da experiência extrema podem aparecer como irrealis para o próprio autor do texto, que “tocou o fundo” e que só tinha a seu favor o exercício da inteligência e a amizade como eventual exceção virtuosa na luta de todos contra todos. No limiar viver-morrer, ele encontra um remédio nas ideias claras, no esforço involuntário da sua “lúcida exaltação”, ele recupera sua condição de diplomado (*summa cum laude*), e revivendo a “febre das provas” recupera as categorias técnicas que o salvam. Enfim, diante da “esfinge” Panwitz, ele ainda formula questões metafísicas, não por diletantismo, mas por necessário – afinal, olhado como um peixe no aquário, ele ainda tinha algo em comum com o seu interrogador, que lhe demandava alguma utilidade: o livro de Gattermann.

O senhor talvez terá percebido que para mim o *Lager*, e o fato de ter escrito sobre o *Lager*, foi uma importante aventura que me modificou profundamente, me deu maturidade e uma razão de vida. Talvez seja presunção: mas hoje eu, o prisioneiro número 174517, por seu intermédio, posso falar aos alemães, recordar-lhes o que fizeram e dizer-lhes: “Estou vivo, e gostaria de compreendê-los para julgá-los”. Não creio que a vida do homem tenha necessariamente um objetivo definido; mas, se penso em minha vida e nos objetivos que até aqui me propus, um só deles eu reconheço bem preciso e consciente, e é justamente este, prestar testemunho, fazer o povo alemão ouvir minha voz, “responder” ao *Kapo* que limpou sua mão em meu ombro, ao doutor Panwitz,

aos que enforcaram o Último⁸, e a seus herdeiros. Estou certo que de que o senhor não me entendeu mal. Jamais nutri ódio em relação ao povo alemão, e, se tivesse nutrido, teria me recuperado disso agora, depois de tê-lo conhecido. Não entendo, não suporto que se julgue um homem não por aquilo que é, mas pelo grupo ao qual lhe acontece pertencer [...]. Mas não posso dizer que compreendo os alemães: ora, algo que não se pode compreender

8 Segue aqui o relato sobre o “Último”: “Desde que entrei no Campo, tive que assistir a treze enforcamentos públicos. As outras vezes, porém, tratava-se de crimes comuns, roubos na cozinha, sabotagens, tentativas de fuga. Hoje é outra coisa. No mês passado, explodiu um dos fornos crematórios de Birkenau. Nenhum de nós sabe (e talvez ninguém saiba nunca) como é que foi realizada a façanha; fala-se do *Sonderkommando*, do *Kommando* especial encarregado das câmaras de gás e dos fornos, *Kommando* que por sua vez é periodicamente exterminado e que é mantido em absoluta segregação do resto do Campo. Resta o fato de que, em Birkenau, umas poucas centenas de homens, de escravos inermes e esgotados como nós, encontraram em si mesmos a força de agir, de fazer vingar os frutos de seu ódio. O homem que vai morrer hoje participou, de alguma maneira, da revolta. Parece que tinha ligações com os amotinados de Birkenau, que introduziu armas em nosso Campo, que maquinou um motim simultâneo entre nós. Ele morrerá hoje na nossa frente, e talvez os alemães não compreendam que essa morte solitária, essa morte de homem que lhe foi reservada, lhe valerá glória, não infâmia. Acabado o discurso do alemão, que ninguém conseguiu entender, retumbou mais uma vez a voz rouca de antes: *Habt ihr verstanden?* (Compreenderam?). Quem respondeu *Jawohl?* Todos e ninguém: foi como se essa nossa maldita resignação tomasse corpo por si, tornando-se voz coletiva por cima das nossas cabeças. Todos, porém, ouviram o grito do homem que ia morrer; esse grito transpôs as velhas, grossas barreiras de inércia e remissão, atingiu, em cada um de nós, o âmago de nossa essência de homens: *Kamaraden, ich bin der Letzte!* (Companheiros, eu sou o último!). Eu desejaria poder contar que entre nós, vil rebanho, levantou-se uma voz, um sussurro, um sinal de assentimento. Não, não houve nada. Continuamos de pé, encurvados e cinzentos, cabisbaixos, não nos descobrimos a não ser quando o alemão mandou. Abriu-se o alçapão, o corpo estrebuchou, atroz; a banda de música recomeçou a tocar, e nós, novamente formados em coluna, desfilamos à frente dos últimos estremecimentos do moribundo. Aos pés da forca, os SS nos olham passar, indiferentes. A sua obra foi concluída, e bem concluída. Os russos já podem vir: já não há homens fortes entre nós, o último pende por cima das nossas cabeças e, para os outros, poucas laçadas de corda bastaram. Os russos podem vir: só encontrarão a nós, domados, apagados, já merecedores da morte inerte que nos espera. Destruir o homem é difícil, quase tanto como criá-lo: custou, levou tempo, mas vocês, alemães, conseguiram. Aqui estamos, dóceis sob o seu olhar; de nós, vocês não têm mais nada a temer. Nem atos de revolta, nem palavras de desafio, nem um olhar de julgamento” (LEVI, [1947], 1997, p. 151).

constitui um vazio doloroso, um aguilhão, um estímulo permanente que exige ser satisfeito. Espero que este livro obtenha alguma repercussão na Alemanha: não só por ambição, mas também porque a natureza desta repercussão talvez me permita compreender melhor os alemães, responder àquele estímulo. (LEVI, [1986], 1990, p. 107).

INSOCIÁVEL SOCIABILIDADE

Como recorda Balibar, os problemas filosóficos declinados nos termos “Natureza”, “natureza humana” e “sociabilidade” sempre estiveram entrelaçados. De acordo com o modo como se entende a ideia de “ordem” e seus opostos – violência, artifício, nova ordem jurídica ou espiritual – o que os filósofos dizem sobre a “Natureza” condiciona as formas de pensar os indivíduos e suas coletividades. Além disso, as teses sobre a sociabilidade “natural” sofreram, ao longo do tempo, mutações conforme a “ordem” concebida e podem servir de álibi para a expulsão da liberdade para fora do mundo, e para os governos perfeitamente tirânicos que obtêm obediência interior e adesão voluntária dos súditos. A esta tese se opõe a que considera a sociedade como instituição que contraria o movimento “natural” da sociabilidade, incapaz de se realizar por si próprio. E ainda que o sentido e a função dessas concepções variem conforme os contextos, as duas matrizes atravessam o tempo, ao menos até o período moderno, o que sugere que talvez se trate de um “fato” – a determinar como real ou como apenas imaginado, ou representado.

O que há em comum entre a ideia de uma sociabilidade natural e a ideia de uma sociabilidade de instituição, para além da sua orientação antropológica divergente? Talvez a sociabilidade seja sempre pensada como um laço que deve “unir” os homens,

expressar sua necessidade recíproca ou sua “amizade” (a *philia* dos Gregos, a paz ou a concórdia dos cristãos e dos clássicos), e a sociedade figure a ordem na qual eles vivem a realização desse laço. Spinoza embaralha essas pistas clássicas e abre uma outra, na qual a alternativa da “natureza” e da “instituição” encontre-se deslocada, o que obriga a formular de outro modo o problema da relação social. Mas nossa cultura histórica, que nos habitua a perceber essa alternativa como incontornável, torna difícil ler essas teses de Spinoza sobre a sociabilidade. (BALIBAR, 2018, p. 141).

E Balibar conclui que é preciso “testar isso indo direto para as formulações que resumem essas teses, tais como encontramos em um texto central: E, IV, 37, com suas duas demonstrações e seus dois escólios”. Essa proposição, de fato crucial para a filosofia política spinozana, por sua vez é um dos pontos mais avançados do caminho percorrido desde a Parte III – e a demonstração de E, IV, 37 termina por devolver o leitor justamente para a proposição 27, por vias indiretas (E, III, 31).⁹

Pois o processo que predispõe à socialidade não garante a sociabilidade, nem assegura o caráter pacífico da relação que comanda tal processo. Sabemos o quanto Spinoza permanece distante da teoria do pacto social de seus contemporâneos – e aqui encontramos um fio da meada dessa dissidência spinozana diante da mistificação do “contrato”: se a sociedade não se constitui pelo simples jogo das vontades, tal como o pacto teria podido permitir, então será preciso: “sem retornar a Aristóteles, descobrir na natureza do homem um motor tal que os homens tenham necessidade de, ou tendência a, ou interesse em, viver em conjunto, se se quer dar conta ao mesmo tempo do funcionamento da sociedade e de sua legitimidade” (MOREAU, 1998, p.59).

9 O segundo escólio remete a E, III, 28 e ao segundo corolário de E, III, 40 – cf. a rede descrita na nota 2, *supra*.

Era uma vida hobbesiana, uma guerra contínua de todos contra todos – insisto, trata-se de Auschwitz, capital concentracionária, em 1944. Em outros lugares, ou outras épocas, a situação podia ser melhor, ou até muito pior... (LEVI, [1986], 1990, p. 81).

Esse problema da “insociável sociabilidade” recorda os passos de Hobbes, que também derivava as paixões humanas desde as mais simples e formulava a questão de como passar dos sentimentos relativos a um objeto qualquer aos sentimentos *propriamente humanos* (MOREAU, 1998). A solução é conhecida, ela soma o cálculo racional do porvir; o propósito de viver o máximo possível; de usufruir dos objetos vitalmente úteis que se oferecem de imediato e sobretudo procurar aqueles que precisaremos e poderemos precisar; e seja para satisfazer o desejo presente, e garantir o desejo futuro, usar o conjunto dos meios disponíveis, para obter algum bem aparentemente futuro. Daí a ideia de “querer ser o mais potente possível”, aspiração ilimitada, pois como nada está garantido, só podemos assegurar a potência atual nos tornando ainda mais potentes em uma acumulação de poder sobre poder para alargar a margem precária de segurança. *Mas a melhor segurança depende da relação com os semelhantes.*

Daí a aspiração de dominar os outros, para uso futuro e daí também a exigência de signos de respeito que nos honram, que manifestam com signos não equívocos a alta opinião dos outros sobre a nossa potência e o acúmulo desses signos [Leviatã, I, 10 e 13]. Nascida da necessidade de segurança, a corrida pelo poder é fundamento das relações inter-humanas (considerada em sua realidade efetiva, em sua repercussão na opinião alheia e em suas aparências externas – e todas as paixões complexas são modalidades dela). Essa “consciência lúgubre” não se dá sem mitologias, evidentemente:

Mito original do pensamento capitalista, que dá primazia a um desejo perpétuo que cada um tem de preservar o seu bem e seus bens, do qual se segue necessariamente uma certa raridade nos meios de subsistência, que dá lugar aos ataques mútuos em que *o poder de um homem opõe resistência e entrava o poder de um outro* – fonte do pior, que designa a passagem do estado de natureza no qual reina a competição, a uma exploração capitalista sem misericórdia, na qual cada um compreende que só pode assumir seu bem e seus bens submetendo outrem e explorando seus recursos para chegar a esse fim. (SAHLINS, 2009, p. 17).

Para Spinoza, ainda que do ponto de vista descritivo esteja próximo desse “realismo áspero”, isso não basta. Pois assim a separação entre os homens seria insuperável, só havendo acordo sob coerção, mas um acordo externo e superficial [*Leviatã*, I, 13]. No melhor dos casos, esse estado de unificação externa não seria ultrapassável, ainda que garantido por uma boa organização da sociedade política – e o homem, Deus ou lobo, permaneceria um simples meio. Como lembra Matheron, Spinoza “*busca um princípio que, ainda que faça justiça a Hobbes, reserva a possibilidade de outros efeitos. Esse princípio é a imitação dos sentimentos de outro(...)*. Não se trata aqui (...) de um *altruísmo espontâneo* que derivaria da atração exercida pelo semelhante sobre o semelhante” (MATHERON, 1969, pp. 150-154). Assim, desfeita a oposição entre egoísmo e altruísmo (afinal uma representação inadequada engendrada pela vida passional, baseada nas formas da ambição, na *emulatio*), será necessário ir além do dualismo conceitual no que concerne à socialidade.

A filosofia spinozana é irreduzível aos dualismos habituais da história das ideias, em particular o dualismo entre “individualismo” e “organicismo” (ou *holismo*), mas também das relações sociais concebidas sob a lógica da exterioridade e interioridade (segundo o modelo da *Gesellschaft*, ou “sociedade civil”, tal como se compreende de Locke até Hegel, a partir de uma problemática

essencialmente jurídica – e da *Gemeinschaft* ou intersubjetividade constituinte) (BALIBAR, 2018, p. 199).

Pois a individualidade é central em Spinoza – no sentido forte da expressão *só existem indivíduos*: a substância como multiplicidade de indivíduos, como processo infinito de produção, infinidade de conexões causais entre eles. Além disso, toda individualidade real é composta de partes – nem “sujeito”, nem forma a organizar a matéria segundo um modelo ou finalidade. A individualidade é efeito de um processo de individuação (complicação). Enfim, o indivíduo é relação – o *conatus* implica resistência e coalisão: a alteridade como ameaça, ou convertida em conveniência. Nenhum indivíduo se basta ou é autossuficiente. Se cada indivíduo devém e permanece por certo tempo uma unidade singular, o mesmo ocorre com outros, pois são recíprocos e interdependentes os processos que autonomizam ou separam relativamente cada um deles. Essa interdependência vai além da distinção entre indivíduo e meio, interior-exterior, ou reformula os termos da ação recíproca entre indivíduos reais. Nenhuma individualidade pode ser ligada a outra somente *a posteriori* ou do exterior. A ideia de processos de individuação isolados é impensável (BALIBAR, 2018, p. 200). O que nos leva à problemática da *similitude* desenvolvida a partir da E, III, 27.

VIDA AFETIVA, VIDA IMAGINATIVA

A Parte III da *Ética* apresenta uma classificação dos afetos segundo a ordem racional da sua produção. Antes de tratar de tal ou tal paixão, os mecanismos de engendramento são evidenciados, a partir dos afetos primários (o desejo, a alegria e a tristeza), para em seguida indicar quais fenômenos os *diversificam*, *associam* e *transformam*. Essas três paixões

primitivas modificadas ou são fundadas sobre os encadeamentos objetivos, ou são fundadas sobre a similitude, domínio em que se desenvolverá a *imitação dos afetos* – em E, III, 27, que desenvolve a trama da vida passional e imaginativa e deduzirá as condutas determinadas por uma propriedade que nada tem a ver com objetos externos, mas a partir da conduta de “alguma coisa”, de “algum outro” com relação a um objeto qualquer.¹⁰

Em E, III, 27 a razão dessa produção decorre desse “qualquer/algum um” ou dessa “qualquer/alguma coisa” se “assemelharem” a nós, segundo a fórmula “coisa semelhante a nós” presente na proposição e que cumpre função de um princípio constituinte da esfera da *similitude* – mas note-se que em tudo o que precede essa proposição não há referência ao “homem”, pois os objetos das paixões eram citados sob um registro geral, sem menção a essa condição, podendo ser coisas inanimadas, poder, glória etc. Mas nessa altura entramos em outro domínio, ainda que Spinoza, que não define nunca o que é um homem, aparente avaliar que reconhecemos espontaneamente o que é esta “coisa semelhante a nós” – ainda que o acréscimo “...e pela qual jamais nutrimos nenhum afeto” complique esse “reconhecimento espontâneo”. Complicação que acompanha a lógica da *similitude* e sua eficácia que enlaça a imaginação e o dinamismo afetivo.

10 Antes de E, III, 27 o encadeamento proposicional explica como se produz o mecanismo de “objetivação” (E, III, 12, 13 e esc.: passamos da alegria e tristeza para o amor e ódio: daí em diante as paixões fundamentais são dadas a partir de objetos), depois são analisados os mecanismos de “associação” (E, III, 14, 17), de “temporalização” (E, III, 18, sobre a esperança e do temor, que atinge E, III, 50, sobre os presságios), e enfim os mecanismos de “identificação” (E, II, 19-24: amamos aqueles que amam as coisas que amamos, odiamos aqueles que as odeiam; a partir de E, III, 22 o raciocínio introduz um terceiro não determinado).

Uma originalidade da teoria da imaginação de Spinoza é sua distância das imagens do espírito que enumeram “faculdades” (memória, percepção, vontade, imaginação). Outra originalidade é desfazer a imagem do pensamento senhor de si sob a forma da autoconsciência do sujeito. Pois a primeira condição do indivíduo existente é a passividade e a espontaneidade de sua consciência na qual determinadas ideias se afirmam – logo, a consciência não é soberana, e a mente, como idéia de um corpo singular atualmente existente, é passiva ou ativa em concomitância com esse corpo. As ideias confusas e parciais que se afirmam nessa condição opõem resistência à presença do verdadeiro, no regime de funcionamento espontâneo da mente (como dirá E, IV, I, “*Nada que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro*” (ESPINOSA, 2015, p. 383)). Tudo o que os indivíduos percebem decorre de seus corpos serem incessantemente afetados pelos encontros com outros corpos, que efetuam modificações das quais os indivíduos não conhecem a natureza e os mecanismos de produção. Resulta daí que, espontaneamente, eles não têm nenhum conhecimento adequado nem do próprio corpo, nem dos corpos exteriores, nem mesmo de sua consciência — pois esta opera com representações ou imagens ligadas àquilo que ocorre ao corpo. A consciência lida com efeitos, não com causas, e funciona imersa em sensações confusas, percepções falsas, lembranças parciais, sendo regida pela associação e pelo hábito. É na imaginação que se constituem e religam essas representações que o indivíduo forma de seu corpo, de sua mente e dos outros indivíduos. No entanto, essa privação de conhecimento que envolve as ideias confusas não é ausência absoluta de conhecimento. A imaginação exprime um poder e um limite corporal: o poder de afetar e de ser afetado, pois existir é ser afetado de inúmeras maneiras. E ela só se opõe ao conhecimento racional quando

substitui o real (o encadeamento das coisas segundo a ordem comum da Natureza) pelo imaginado (o efeito separado da causa, ou o signo).

Daí, na exposição do primeiro gênero se dizer que a mente não tem conhecimento adequado das partes componentes do corpo do qual ela é ideia e do corpo, que ela só conhece por meio das ideias de suas afecções (E, II, 24 a 27); não tem o conhecimento adequado dos corpos exteriores, que ela só conhece por meio das ideias das afecções do corpo do qual ela é ideia (E, II, 25-26), não tem o conhecimento adequado dela própria, visto que ela só se conhece a partir das ideias que ela tem das ideias das afecções do corpo (E, II, 29). Essas limitações se explicam pelo fato de que as ideias nas quais ela apoia todos os seus outros conhecimentos são ideias confusas, privadas do caráter de clareza e distinção etc. (E, II, 28). Daí decorre que o seu conhecimento da duração do corpo ao qual está unida, das outras coisas singulares etc., é necessariamente inadequado (E, II, 30 e 31) – e será nessas condições que a similitude será *imaginada*.

Outra originalidade dessa teoria da imaginação é que ela propõe uma concepção *estrutural* de constituição e diferenciação do “eu” individual: como consciência de si e identificação ou reconhecimento de si. Essa *estrutura* é descrita em termos de relações originariamente transindividuais, mas não se contenta em propor uma concepção da consciência na qual toda relação que “eu” posso estabelecer “comigo mesmo” passaria pela mediação do “outro” – ou de sua imagem, pois a vida imaginativa-passional é apresentada como um processo circular de identificações sucessivas. E, III, 15-17 mostram a gênese de um conflito interior no qual os afetos opostos/contrários derivam no mesmo sujeito da sua relação com os mesmos objetos (*flutuação da alma*). Essas proposições se referem a uma individualidade composta de múltiplas partes que

podem ser associadas a outras por causas parciais, e que possa ser afetada simultaneamente de muitas maneiras.

O conceito chave é *aliquid simile* – ou o *traço de identificação* parcial pelo qual um indivíduo associa a alegria ou tristeza às imagens de outros indivíduos com os consequentes sentimentos derivados (de amor, ódio etc.); *o que faz com que a imaginação inteira apareça como um processo de natureza mimética*. A seguir vem o tema da *imitação dos afetos*: a relação com o outro consiste em *duplo processo de identificação* – nos identificamos a outros indivíduos por percebermos entre eles e nós uma semelhança “parcial” (de partes do corpo ou da mente que se tornam objetos de desejo positivo ou não) e projetamos sobre eles nossas próprias afecções, ao mesmo tempo em que eles sobre nós... *Daí a imaginação ser uma realidade transindividual feita de processos miméticos de transferência parcial de ideias e afetos*. Daí também a contínua circulação dos afetos e comunicação dos afetos, que é ao mesmo tempo o processo de reforço das afecções de cada indivíduo – as “identidades” coletivas se constituem ao mesmo tempo que as individuais: tentamos imitar os outros e agir conforme a imagem que fazemos deles. E tentamos obter deles que eles nos imitem e ajam em função da imagem que nós projetamos sobre nós mesmos. Trata-se de uma “tradução”, na linguagem mental ou do psiquismo, do processo como recomposição ou decomposição – indicando níveis infraindividuais e supraindividuais (BALIBAR, 2018).

Pois em E, III, 31 aparecem os efeitos de reforço ou enfraquecimento dos afetos sob a regra da *semelhança*: se imaginamos que alguém ama o que amamos, ou odeia o que odiamos, então por esse fato mesmo nosso amor ou ódio serão reforçados – mas não por “cálculo racional”, nem de um efeito de associação de ideias/afetos como as que aparecem na sequência proposicional anterior. O que é dito é que o simples fato

de “uma coisa semelhante a nós” experimentar um afeto, ou ainda, pelo fato de representarmos que ela experimenta, basta para engendrar esse afeto em nós – e, se o afeto já existia, esse processo aumentará sua força, pois sua potência originária se soma à potência da *similitude*. Ao contrário, se imaginamos que alguém tem aversão pelo que amamos, então a potência originária entra em contradição com a potência saída da similitude; nenhum dos dois afetos basta, sendo todas as coisas iguais, para suprimir o outro; encontramos-nos, portanto, sob a *fluctuatio animi*.

A semelhança com outrem não significa necessariamente compartilhar o mesmo afeto. Tudo seria simples se estivéssemos sempre diante de duas equações: a alegria de outrem aumenta a nossa porque ele é nosso semelhante e esse aumento será tanto maior se o amarmos; a tristeza de outrem aumenta a nossa porque ele é nosso semelhante e esse aumento será tanto maior se o amarmos. Mas a teia afetiva não possui essa simplicidade: a alegria de quem odiamos diminui a nossa e nos entristece, a tristeza de quem odiamos diminui a nossa e nos alegra; a alegria causada em quem amamos por outro que odiamos nos força a amá-lo e odiá-lo simultaneamente; e, por fim, podemos amar ou odiar quem nos era completamente indiferente pelo simples fato de ser nosso semelhante, por alegrar ou entristecer a quem amamos ou alegrar ou entristecer quem odiamos (CHAUI, 2016, p. 345).

OUTREM

A afetividade se desenvolve em referência a outrem, não apenas nossos afetos são orientados por outrem (*coisa*), mas a consideração de outrem intervém na formação de todos os afetos que podem ser deslocados pela transferência de um indivíduo para outro, de nós para outro, de outro sobre nós. Assim, há uma circulação constante de afetos que cada um compartilha com outros, sem que seja possível saber o que cabe

a cada um nessas trocas afetivas, por contágio e sugestão (MACHEREY, 1995, p. 214). O caso da E, III, 27 se distingue por dizer respeito a *coisas* que são afetivamente indiferentes para nós – e não às quais estamos *ainda* ligados por laços de amor e ódio. Spinoza escolhe indicar isso pondo a indiferença no passado – o que leva à questão de saber se estamos, no presente, em uma relação “afetivamente neutra” com relação às coisas pelas quais, no passado, não havia afeto nenhum, ou pelas quais não tínhamos tido, *ainda*, motivo (imaginativo) de amar ou odiar. Não tendo tido ocasião de associar alegria ou tristeza à representação dessas *coisas*, devemos ser sensíveis ao fato de que elas são *semelhantes a nós* (*res nobis similes*). Ou seja, *coisas como nós*, igualmente suscetíveis de serem afetadas como nós. Essa similaridade não é só formal ou ideal, mas desencadeia um processo de reação afetiva que faz com que sintamos em parte os afetos experimentados por ela. E a fórmula *ex eo quod... eo ipso* sublinha o caráter involuntário, irrefletido e automático dessa reação, na qual se efetuam permanentemente os mecanismos da imaginação – como dirá a demonstração da E, III, 27 que explora E, II, 16–17. Essa a identificação é tendencialmente universal: *a coisa semelhante a nós* é um homem como nós, ao menos porque assim pensamos, em um processo inteiramente devedor da imaginação que opera por associação e transferência, sem que haja conhecimento racional efetivo dessas *coisas* unidas por tais laços de associação. Mas os limites dessa assimilação são móveis – como mostra E, IV, 68, escólio, com a referência a Adão imitando os afetos dos animais e daí perdendo seu direito de dispor de uma *liberdade humana*. Assim, o “modelo exemplar de humanidade” não é eficaz o bastante para que se evite a deriva afetiva, que pode levar a identificar não importa o quê a não importa o quê, sem um limite nítido entre o que é ou não assimilável (MACHEREY, 1995).

Matheron notava que, em um sentido, tudo se assemelha a tudo (ao menos um pouco), em outro, nada se assemelha a nada. E que poderíamos perguntar a partir de que momento uma semelhança parcial se torna forte o bastante para que as encarnações de outrem sejam concernentes a nós do ponto de vista dos afetos. O limiar em questão se define pelo pertencimento a nossa natureza comum. Daí, na sequência só se falará dos homens (MATHERON, 1969, p. 155). Pois todos os indivíduos, membros de um indivíduo mais vasto, possuem propriedades comuns – e o que é essência singular no nível do todo se torna lei geral ao nível das partes que o compõem. “Desejo de universalidade” que só é alienação ou alienante na medida em que os sentimentos imitados são eles próprios alienados. Resta ainda que esse *conatus* inter-humano é ignorado pela ação das causas externas – e é então que ele se contradiz, torna-se estranho a si próprio, assim como o *conatus* individual, pelas mesmas razões (MATHERON, 1969).

O único modo de interromper esse processo contagioso de transmissão é imposto pela representação imaginativa de uma existência que para nós é odiosa – o que leva a dissociar seus sentimentos dos nossos. E, III, 45 e 46, que não tem nenhuma ocorrência no restante da *Ética* – exploram certos aspectos extremos dos laços afetivos geradores de conflitos potenciais e os estendem à vida associativa em seu conjunto – por simples sugestão mimética (“os amigos de nossos amigos são nossos amigos, os amigos de nossos inimigos...”), como um mecanismo de todas as alianças que apenas pelo jogo afetivo tecem redes associativas e comunicam a uns e outros, em um encadeamento alucinatório de incitações afetivas involuntárias por simples sugestão. E, III, 46 vai ainda mais longe, com os complexos afetivos se fixando sobre grupos de indivíduos (classes, populações) (MACHEREY, 1995). E como lembra o relato

de Primo Levi, o problema é aquele que aparecerá no escólio de E, IV, 50: quando esse mecanismo de assimilação cessa de funcionar, a respeito daquele que disso carece pode-se dizer que ele parece ter perdido toda semelhança com um homem: *quem não é movido pela razão, nem pela comiseração a auxiliar os outros, este é corretamente denominado desumano, visto que parece não ter semelhança com o homem* – e lá está a remissão a E, III, 27. Ao que cabe acrescentar que a “humanidade” para o filósofo holandês também é um dos 48 afetos listados na Parte III...

Este meu livro, portanto, nada acrescenta, quanto a detalhes atrozes, ao que já é bem conhecido dos leitores de todo o mundo com referência ao tema doloroso dos campos de extermínio. Ele não foi escrito para fazer novas denúncias; poderá, antes, fornecer documentos para um sereno estudo de certos aspectos da alma humana. Muitos, pessoas ou povos, podem chegar a pensar, conscientemente ou não, que “cada estrangeiro é um inimigo”. Em geral, essa convicção jaz no fundo das almas como uma infecção latente; manifesta-se apenas em ações esporádicas e não coordenadas; não fica na origem de um sistema de pensamento. Quando isso acontece, porém, quando o dogma não enunciado se torna premissa maior de um silogismo, então, como último elo da corrente, está o Campo de Extermínio. Este é o produto de uma concepção do mundo levada às suas últimas conseqüências com uma lógica rigorosa. Enquanto a concepção subsistir, suas conseqüências nos ameaçam. A história dos campos de extermínio deveria ser compreendida por todos como sinistro sinal de perigo (LEVI, [1947], 1997, p. 7)

HÁBITO E IMITAÇÃO

Portanto, é “naturalmente” que participamos dos afetos dos que consideramos semelhantes, no nível coletivo de constituição da humanidade como corpo relacionado a outros corpos – no qual a imitação

desempenha uma função equivalente à do hábito no corpo individual. Mas essa imediatidade da imitação é só aparente, pois há um lapso entre o modelo e a imitação: sem um traço mnésico do modelo a partir do qual ele pode se determinar a agir, o corpo do imitador nada poderia fazer, pois *o corpo é uma memória* – é no hábito que a aptidão de ser afetado do corpo constitui a ligação das afecções-imagens, seus conteúdos particulares (E, II, 17, demonstração – “a mente terá a ideia de um modo existente em ato que envolve a natureza do corpo externo” (ESPINOSA, 2012, p. 165)). Assim, imitar é recordar, mesmo que essa lembrança e a imitação a ela associada não sejam reconhecidas como tal, já que essa atividade do esforço em perseverar/hábito está “aquém da representação”, da reconhecimento de objeto (ela seria a *condição* da reconhecimento) e é anterior à memória (entendida como consciência refletida do tempo).

Esse dinamismo da vida afetiva/imaginativa é parte da lógica do esforço em perseverar, por impor uma ordem, pois imaginar é imaginar uma ordem, um encadeamento de afecções e afetos – por sua vez imaginada por nós enquanto ligações do hábito, que são as que reconhecemos. Identificar-se com algo, ou alguém, não é identificar-se à natureza desse algo ou alguém, mas envolve um estado do corpo (com sua ordem própria de afecções) correlativo do nosso encontro com outro corpo (coisa, algo, alguém). Daí o dinamismo da vida afetiva/imaginativa ser capaz de engendrar um *novo indivíduo*: a humanidade, que está no fundamento da constituição do corpo social (BOVE, 1996, p. 78).

Mesmo na submissão ao desejo do outro, ou aos seus sentimentos, a imitação é uma atividade do corpo que tende a fazer concordar uns e outros quando eles se imaginam semelhantes. Essa dinâmica é independente do princípio do prazer. Todo afeto, mesmo de tristeza, é imediatamente imitado – quando envolve uma queda na potência de agir então é combatido pelo mesmo princípio.

Porém, E, III, 29 introduz a mediação do olhar alheio (de nossos semelhantes) aos quais nos esforçamos em agradar quando agimos – e que vem estruturar o desejo em uma figura triangular: o sujeito desejante, o objeto de satisfação para os outros, o olhar dos outros. Essa proposição introduz um novo parâmetro para a compreensão da economia do desejo humano sobre a base da imitação do semelhante. É porque imagino que uma coisa é semelhante a mim que experimento o que imagino que ela experimenta (mesmo se essa coisa *não é um ser humano*). É porque imagino uma coisa realmente semelhante a mim (outro homem) experimentando um afeto, que experimento o que imagino (enquanto homem) que ele experimenta. *A imaginação é sempre imaginação humana* – que eu imagine a alegria de um animal a de um outro homem; quando se trata *realmente* de outro homem minha imaginação se ajusta à natureza do que imagina. Por imitação é imediatamente que nos conformamos aos comportamentos que provocam alegria em outros e nos abtemos do inverso. Mesmo se essa “imediatez” supõe um esforço de reinvestimento da imagem do objeto que oferece satisfação aos nossos semelhantes – a constituição de uma *memória coletiva* (BOVE, 1996, p. 79).

O corolário e o escólio de E, III, 31 indicam os modos e os esforços de preservação da constância dos nossos afetos: se somos a tal ponto influenciáveis pelos sentimentos de outrem, ou pela opinião que dele temos, o melhor então seria uma situação onde outrem teria de início os mesmos sentimentos que nós; e se esse não é o caso, fazemos o possível para que seja assim; daí essa característica tão crucial para a política e a moral spinozanas (notadamente em matéria de religião): os homens têm sempre o desejo de ver os outros vivendo sob seu próprio *ingenium*, característica que se enraíza nesta “propriedade da natureza humana” que é a *imitatio affectum*. E como já se disse, não se trata de “egoísmo” – não há julgamento condenatório do esforço contra o bem do outro, pois isto está presente em todos e não decorre de um exercício da vontade (livre, boa ou má) e daí não ser objeto de julgamento moral, pois o princípio de *similitudo* é uma regra geral de funcionamento da

“natureza humana” e das formas das relações interindividuais (CHAUI, 2016, p. 349).¹¹

E em E, III, 32 é extraída da proposição 27 uma consequência que mostra os efeitos por vezes nefastos da psicologia da *similitude*: se imaginamos que qualquer um (semelhante a nós) extrai alegria de uma coisa, imediatamente, por imitação de seu afeto, amaremos esta coisa mesmo se nós não a amassemos anteriormente; mas se se trata de uma coisa que só um pode possuir... Donde o escólio: pela mesma propriedade da natureza humana, somos conduzidos à comiseração em face dos infelizes (pois espontaneamente partilhamos sua tristeza) e à inveja em face dos felizes (pois não podemos partilhar completamente sua alegria enquanto eles possuem um objeto com exclusividade).

Daí uma primeira lei da operação desejanter (enquanto relação de cada um consigo mesmo): nos esforçamos para imaginar ou manter presente tudo quanto imaginamos conduzir à alegria e para afastar e nos opor a tudo quanto imaginamos poder contrariar esse esforço e conduzir à tristeza. E nos esforçamos absolutamente, de modo incondicionado e sempre. Ao acrescentar a imitação, uma segunda lei pode ser deduzida: nós nos esforçaremos para fazer tudo aquilo que imaginamos que os homens veem com alegria e teremos aversão a fazer tudo aquilo que imaginamos dar aversão aos homens (CHAUI, 216, p. 347).

11 Essa passagem acrescenta mais um elemento para o “dossiê Spinoza-Nietzsche”, se levarmos em consideração os ataques do poeta sem morada aos “psicólogos ingleses” (ABM, GM) e suas concepções “antropológicas” e “psicológicas” que giram em torno do “egoísmo” e do “altruísmo” como fundamento da socialidade – enfim é Nietzsche, após Marx, enfrentando a mitologia de Robinson.

A ideia de uma “antropologia” em Spinoza tem algo de paradoxal. O filósofo não evita a questão da *essência humana* – mas a desloca, a descentra do lugar habitual no qual se espera que ela esteja. Essa questão é legítima, mas também problemática, na medida em que os indivíduos fazem de si próprios uma ideia falsa, e se tomam pelo que não são. Daí a “antropologia” spinozana ser crítica e negativa por razões propriamente “antropológicas”, na medida em que essa disciplina é uma “filosofia com gente dentro” (VINCIGUERRA, 2009). Pois o homem não é uma exceção na ordem da Natureza (*o homem não é um império...*). Por outro lado, o homem *tem uma essência*: ele é uma *coisa singular* e uma *essência particular*, como será dito depois – e que também é dito de saída na *Ética*, não sem humor – indicando que a “natureza humana” não é abstrata, nem é um “possível a realizar”, nem se reduz a uma perspectiva numérica, ou estatística:

Segue que, se na natureza existe um certo número de indivíduos, deve necessariamente ser dada a causa por que existem aqueles indivíduos e por que não mais nem menos. Se, por exemplo, na natureza das coisas existem vinte homens (os quais, a bem da clareza, suponho que existem simultaneamente e que, até então, não tinham existido outros na natureza), não bastará (para dar a razão por que vinte homens existem) mostrar a causa da natureza humana como tal” (ESPINOSA, 2012, pp. 55-57, E, I, 8, escólio).

Mais adiante, na *Ética* II, o axioma 2 se apresenta sob a fórmula *homo cogitat* – e se é axioma é por ser evidente e não carecer de demonstração. A sequência da Parte II levará o leitor a perceber que esse axioma é o ponto de partida para o problema que importa: “homem pensa” nada diz sobre como pensa, sob quais formas, de que maneiras, em que

circunstâncias, sob quais condições etc. A brevidade do axioma suprime a figura de *sujeito* do pensamento, pois o homem não é detentor de um pensamento que lhe pertenceria como se dele fosse sujeito exclusivo, espécie de mundo no interior do mundo (*um império em um império...*). Pois “nada mais decisivo que o pensamento, nada menos fundador que ele. Ainda mais um pensamento (como disse Deleuze) que ultrapassa a consciência. Há pensamento, antes que o sujeito dele se dê conta” (MOREAU, 2003, pp. 76-77). E, se há sujeito, ele é local, parcial, lacunar (RABOUIN, 2010, pp. 11-30). O que agrava essa problemática é o fato de que todas as teologias são governadas por preconceitos antropológicos: a projeção nos deuses daquilo que os homens acreditam ser signo de sua própria natureza e potência (elevadas à perfeição “eminente”). Os homens forjam deuses à sua imagem – tão falsos quanto a imagem é falsa. Daí a reforma teológica ser solidária de uma antropologia *descentrada* (CUZZANI, 2002) – “o homem não é uma substância”; “o homem não é um império...”. No entanto, a relação entre “antropologia” e teologia não é descartada, nem abolida, pois não há homens sem deuses – sinal do modo como os homens “se imaginam”. A questão fundamental é o logro de todas as “egologias” e da crença na existência de um “eu”, de um “fundo do eu” – essa ilha deserta habitada apenas pelo “ego”, espécie de teologia do “eu substancial” que o solipsismo exprime (questão que é, ao mesmo tempo, existencial, epistemológica, metodológica, econômica, política, jurídica etc. – como demonstra o caso de Robinson Crusóé...).

O primeiro efeito da não substancialidade do homem é o caráter ilusório da liberdade que ele se atribui (algo que é “natural” e “necessário” – *se uma pedra pudesse pensar...*). A liberdade não é um dom, nem condição da ação (do agir determinado por causas externas). A

dependência e a servidão face à natureza (suas constantes) e aos homens (seus afetos e paixões) caracterizam uma condição que é ilusório querer ultrapassar – essa, aliás, a condição humana: estar entre o inadequado e o adequado, a ação da qual se é causa e ação da qual não se é causa etc. Pois o “eu” indica apenas uma *afecção* – o homem é o que existe *em outro*, por meio do qual é concebido.

O desejo não é um *estado*, mas uma ação – um *esforço de ser* que se declina segundo o agir e o padecer, um ato sem outro fim além dele mesmo. Só há desejo que na sua essência é sempre e somente *modificado*. O desejo é essência do homem *enquanto...* ele é concebido como determinado a fazer alguma coisa por uma *afecção* dada nele – e o “ser modificado” faz parte da natureza do desejo, pois *supõe uma relação* (MORFINO, 2010). O homem é desejante enquanto afetado – marcado (*vestigia*), disposto (constituído) por uma outra coisa que o singulariza e lhe faz desejar de certo modo. A *afecção* é marca interna de uma exterioridade que faz (o desejo) afirmar-se indefinidamente e como que inesgotável (não há como não querer, daí ser possível querer o nada...), mas sempre de modo preciso e determinado. É sempre uma *relação* (de que outro modo poderia ser?), pois o *conatus* é resistência a qualquer coisa que nos diminui o esforço em perseverar... Daí sua ambiguidade, aquém e além do bem e mal... (VINCIGUERRA, 2009).

Desejaríamos, agora, convidar o leitor a meditar sobre o significado que podiam ter para nós, dentro do *Lager*, as velhas palavras “bem” e “mal”, “certo” e “errado”. Que cada qual julgue, na base do quadro que retratamos e dos exemplos que relatamos, o quanto, de nosso mundo moral comum, poderia subsistir aquém dos arames farpados (LEVI, [1947], 1997, p. 78).

Alexandre Matheron já se perguntava se era possível uma antropologia spinozana ao avaliar os Postulados de E, II, 13, que tratam das propriedades dos corpos, e que nada permitem concluir sobre uma *naturaleza humana* e que permanece na generalidade no que diz respeito ao *homem* – pois a edificação de seu sistema filosófico prescinde dessa definição (MATHERON, 2011). E mesmo a noção de *homem racional*, presente aqui e ali na *Ética*, seria apenas uma definição nominal, de segundo gênero, não dizendo respeito à essência e sim às propriedades. Noção que fica sem demonstração, e que envolve a determinação de *quem* pode verificá-la – o que é, aliás, um problema *prático* e não só teórico, desde E, III, 27, a parte da *Ética* que já anunciava no Prefácio “considerarei as ações e apetites humanos como se fosse questão de linhas, planos ou corpos”; mas sob a regra constante (e já pressuposta, desde a Parte II) da opacidade dos processos desencadeados nas experiências afetivas, mesmo quando acreditamos dominar nossas ações. Daí ser lícito arguir qual seria o mais semelhante e o mais útil no que concerne ao “humano racional” e ao “não humano racional”,

Podemos concluir por uma imensa fraternidade cósmica entre todas as espécies de seres racionais (ainda que possamos tratar de outro modo os animais e mesmo certos homens que não dispõem de racionalidade – e em certos casos necessários até mesmo exterminá-los)? Ou consideraremos os homens como semelhantes por definição (e ainda que ocorra uma luta mortal entre eles, não é impossível um compromisso efetivo, como exigência racional)? Ou poderíamos estender ao máximo essa figura da *semelhança*, integrando também aqueles que não dispõem da “razão” além de outras espécies racionais? Esta terceira saída parece indicar o motivo pelo qual Spinoza não define o “homem” (MATHERON, 2011, p. 23).

Pois se admitimos que a figura da *semelhança* vai além dos limites

da nossa espécie (por critérios de anatomia ou pela razão), compreenderemos que é mais conveniente estender do que não estender esses limites – daí o nível de generalidade no qual Spinoza permanece. E nesse passo, a leitura dos Postulados que se seguem à E, II, 13 pode nos levar a estender o sentido da “pequena física”, que afinal envolveria os não-humanos dotados de razão, os humanos não dotados de razão, além dos humanos dotados de razão – pois o problema é justamente a definição muito ampla, ou muito estreita, do “humano”. Questão prática, como se vê – pois é preciso *verificar* a semelhança (MATHERON, 2011, p. 23).

ÚTIL?

Spinoza cita apenas a primeira parte da fórmula latina de Caecilius Statius¹², proverbial na antiguidade, cuja história dos usos atravessa o tempo e se consagrou como o exato reverso do adágio *homo homini lupus: homo homini Deus si suum officium sciat* (o homem é um Deus para o homem, se ele sabe qual é o seu dever) (TOSI, 2010, p. 343).

O que acabamos de mostrar, a própria experiência também atesta cotidianamente e com tantos e tão luminosos testemunhos, que está na boca de quase todo mundo: o homem é um Deus para o homem. Contudo é raro que os homens vivam sob a condução da razão, estando de tal maneira dispostos que, na sua maioria, são invejosos e molestos uns aos outros. Por outro lado, dificilmente

12 Poeta e dramaturgo latino (230-168 a. C.). De fato, de Plauto a Cícero, de Erasmo de Roterdã a Hobbes, de Ludwig Feuerbach a Schopenhauer e Freud, essa fórmula serve como um *marcador*, conforme seus usos e contextos, dos temas aqui apresentados. Exemplar é a versão de Cícero em seu *De finibus*, III, 63-65, carregada de pressupostos “romanos”: “Os homens confiam por natureza uns nos outros, por ser um homem, pelo fato de ser um homem, um homem não deve ser estranho a outro homem”.

podem passar a vida na solidão, de modo que a quase todos agrada bastante aquela definição de que o homem é um animal social; e de fato a coisa se dá de tal maneira que da sociedade comum dos homens se originam muito mais comodidades do que danos (ESPINOSA, 2012, 429, E, IV, 35, escólio do corolário 2)

A restrição (*contudo é raro...*) acompanha o que “está na boca de todo mundo” e relativiza a fórmula. Pois o homem só é um Deus para o homem quando ele é racional – no sentido spinozano da racionalidade: não em razão da utilidade do indivíduo por ele mesmo, mas em função da utilidade recíproca dos homens entre eles na vida comum. Portanto, essa “divindade” é parcial e restrita, pois depende do laço social. Tal relativização nos leva à afirmação do homem e de sua utilidade própria contra tudo que supõe a destruição das relações recíprocas – em favor desse “bem” que só pode ser um “bem” se compartilhado, como já dizia o *Emendatione*. Pois, como lembra Bernard Rousset “um humanismo spinozista não pode invocar uma base ontológica ou raízes metafísicas”, ou ainda “o humanismo spinozista não pode se apoiar em uma antropologia que invocaria o ser próprio do homem” (ROUSSET, 2000, pp. 31-36).

A filosofia de Spinoza não é apenas a recusa e a refutação de todo anti-humanismo: ele é ao mesmo tempo a rejeição dos humanismos fáceis e alienantes; ela nos obriga a nos interrogarmos sobre a justiça da antropologia metafísica que se apresenta como humanismo... Pois a grandeza do homem é obra estritamente humana” (ROUSSET, 2000, p.36).

“Humanismo prático” da vida comum, que considera o homem como parte complexa da Natureza, complexidade que constitui uma unidade relativa e transitória dotada de uma atividade relativa e parcial, como a experiência ensina e também a ciência – pois o que faz a utilidade superior dos outros humanos *não é o que eles têm, o que fazem ou*

produzem – mas o que eles são (sua potência de agir e causar, enquanto indivíduos, de onde deriva o que eles têm, fazem, produzem). É pela mesma razão que minha utilidade *para eles* está imediatamente implicada na minha percepção de sua utilidade para mim – *essa é a base do conceito de amizade*. E, IV, 35, nos leva a opor a tudo isso as fórmulas *homo homini lupus, homo homini Deus*, que ainda são representações ambivalentes da imaginação – um caminho para alcançar a fórmula soberana que há tempos assombra os tiranos: *a amizade é recusa em servir*.

IS THIS A MAN? - A MEETING BETWEEN PRIMO LEVI AND SPINOZA

ABSTRACT: The spinozian critical fortune records that, starting with proposition 27 of Ethics Part III, something completely original appears in the examination of affective life: the imitation of affections. Spinoza's novelty, in comparison with his contemporaries, is to describe the production of affections no longer from an external object, but from the conduct of "something", or "someone", on an object - considering that this production is rooted in the fact that we imagine that this "someone" or that "something" is similar to us. The proposition links a long deductive sequence that runs through the rest of Part III, supports the crucial Part IV propositions on politics and law and reaches the Political Treaty [I, v]. Our intention is to evaluate the meanings of this proposition in Spinoza's political thought, based on a review of this problem in critical fortune - taking into account some passages in the works of Primo Levi (1919-1987). In particular the "Chemistry Test", chapter of this book *If This Is a Man?* [*Se questo è un uomo?*].

KEYWORDS: Affects, Imitation, Resemblance, Human, Sociability

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANISSIMOV, M. (1996). *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste – biographie*. Paris : Ed. Jean-Claude Lattès.

BALIBAR, E. (2018). "Individualité et transindividualité" in *Spinoza politique – Le transindividuel*. Paris: PUF.

BARENGHI, M. (2015). "Por que acreditamos em Primo Levi", *Revista do NIEJ/UFRJ*, Ano 5, n. 9.

BOVE, L. (1996). *La stratégie du conatus*. Paris: Vrin.

- CHAUÍ, M. (2016). *A Nervura do Real*, volume 2. S. Paulo: Companhia das Letras.
- CUZZANI, P. (2002). “Une anthropologie de l’homme décentré”. *Philosophiques* 29/1.
- GUTMAN, Y E BERENBAUN, M. (1998), *Anatomy of the Auschwitz death camp*. Indiana UP.
- HILBERG (2016). *A destruição dos judeus europeus* (2 volumes). Barueri, Amarilys.
- HOBBS, *Léviathan* [trad. F. Tricaud]. Paris, Sirey: 1983.
- LESSA, R. (2019). “Primo Levi transformou em arte relato sobre horror de Auschwitz”, *Folha de S. Paulo* [27/07/2019].
- LEVI, P. (1997). *É isto um homem?* [1947]. Rio de Janeiro: Rocco.
- _____ (1997). *A trégua* [1963]. S. Paulo: Companhia das Letras.
- _____ (1990). *Os afogados e os sobreviventes* [1986]. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____ (2005). *Primo Levi - Oeuvres*, ed. Catherine Coquio, R. Laffont.
- _____ (2016). *A assimetria e a vida, artigos e ensaios 1955-1987* [2002]. S. Paulo: Unesp.
- MACHEREY, P. (1995). *Introduction à l’Éthique de Spinoza, la troisième partie – la vie affective*. Paris : PUF.
- MATHERON, A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris : Minuit.
- _____ (2011), “L’anthropologie spinoziste?” in *Études sur Spinoza et les philosophes de l’âge classique*. Lyon: ENS.
- MOREAU, P.-F. (1998). “Affects et politique une difficulté du spinozisme”. Groupe de Recherches Spinozistes/Travaux n° 7, Presses de l’Université Paris Sorbonne.
- _____ (2003). *Spinoza et le spinozisme*. Paris : PUF.
- MORFINO, V. (2010). *Le Temps de la multitude*. Paris : Amsterdam.
- RABOUIN, D. (2010). *Vivre ici – Spinoza, éthique locale*. Paris : PUF.

- ROUSSET, B. (2000). *Homo homini Deus*, anthropologie et humanisme dans une conception spinoziste de l'être» in *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*. Kimé.
- SAHLINS, M. (2009). *La nature humaine, une illusion occidentale*. Paris: Éditions de l'Éclat.
- SPINOZA (2015). *Ética* [tradução: Grupo de Estudos Espinosanos/USP; coordenação: Marilena Chaui]. S. Paulo: Edusp.
- _____ (2009). *Tratado Político* [tradução Diogo Pires Aurélio]. S. Paulo: Martins Fontes.
- TOSI, R. (2010). *Dictionnaire des sentences latines et grecques*. Paris: Jérôme Millon.
- VINCIGUERRA, L. (2009). “Les trois liens anthropologiques...”. *L'Homme* 2009/3 (n° 191).
- VUILLARD, E (2019). *A ordem do dia*. S. Paulo: Planeta.

AMOR PRÓPRIO E IMAGINAÇÃO EM PASCAL

Luís César Oliva¹

Professor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

lcoliva@uol.com.br

RESUMO: O objetivo deste artigo é examinar a concepção pascaliana de imaginação, na sua articulação necessária com a noção de amor próprio. Derivada da teologia agostiana, a noção de amor próprio se identifica com a noção de orgulho e é uma das três concupiscências fundamentais que regem o homem decaído quando este não tem o auxílio da graça. Pascal vai mais longe que Agostinho e faz desta paixão o traço definidor do homem decaído, conduzindo-o na sua relação tirânica com os outros homens. O instrumento do amor próprio para alcançar seus objetivos é precisamente a imaginação, faculdade enganadora que, mesmo contra a razão, faz a estimativa de valor de todos os objetos e é o fator essencial de determinação da felicidade puramente humana.

PALAVRAS-CHAVE: Pascal, imaginação, amor próprio, eu.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq (processo n° 424291/2018-5) e da Fapesp (processo n° (2018/19880-4).

Para Pascal, a conduta humana é inseparável da doutrina teológica das três concupiscências. O orgulho ou amor próprio, a concupiscência fundamental, é a fonte das outras concupiscências (curiosidade e volúpia), e, por conseguinte, é fonte de todas as ações humanas que não sofram intervenção da graça divina, visto que todas as ações humanas têm estas duas origens: a graça ou a concupiscência. A fonte das decisões não é um eu pensante a cuja capacidade fundamental de pensar se associa o modo de pensar que é a vontade, um poder formal pelo qual afirmo, julgo e ajo, ou ao menos penso que ajo, como em Descartes. Em Pascal, a fonte das ações são os princípios do coração, que determinam a vontade. Ora, como após a corrupção o coração se encheu de amor próprio, é dali que surgirão os princípios da vontade, ou seja, os desejos fundamentais. Na carta que escreveu à irmã quando da morte de seu pai, Pascal relata o que foi a corrupção do coração humano em termos de sua capacidade de amar:

Deus criou o Homem com dois amores, um por Deus, outro por si mesmo; mas com esta lei, que o amor por Deus seria infinito, isto é, sem nenhum outro fim além de Deus mesmo, e que o amor por si mesmo seria finito e ligando-se a Deus. (...) O pecado tendo chegado, o homem perdeu o primeiro destes amores; e o amor por si ficou nesta grande alma capaz de um amor infinito; este amor próprio se estendeu e inundou o vazio deixado pelo amor de Deus; e assim ele se amou por si e a todas as coisas por si, isto é, infinitamente (PASCAL, 1963, p. 277).

O amor próprio é este amor de si desmedido, buscando em si uma infinitude perdida com o amor de Deus e que o eu jamais poderá preencher. O fim do homem era Deus, e a carência que sua natureza ainda hoje encontra é a carência de Deus, único objeto infinito e, por isso, capaz de ser o fim e o centro da existência humana. A perda do amor a

Deus e deste centro legítimo se deu, no homem, pela busca do centro no próprio homem. Diz Pascal, no fragmento 430/149², dando voz à Sabedoria de Deus:

Mas não estais, agora, no estado em vos formei. Criei o homem santo, inocente, perfeito; enchi-o de luz e de inteligência; comuniquei-lhe minha glória e minhas maravilhas. Os olhos do homem viam, então, a majestade de Deus. Não se achava nas trevas que o cegam, nem na mortalidade e nas misérias que o afligem. Mas não pôde manter tanta glória sem cair na presunção. Quis tornar-se o centro de si mesmo, independente do meu socorro. Subtraiu-se ao meu domínio; igualando-se a mim pelo desejo de encontrar sua felicidade em si mesmo, abandonei-o; revoltando as criaturas que lhe estavam submetidas, tornei-as suas inimigas: de maneira que, hoje, o homem tornou-se semelhante aos animais, e num tal afastamento de mim que apenas lhe resta uma luz confusa do seu autor, de tal forma se extinguiram ou perturbaram todos os seus conhecimentos! (PASCAL, 1971, p. 139).

A proporção de Adão com Deus não se dava por Adão ser infinito (o que, como criatura, ele não era), mas porque Deus lhe dava essa inteligência, comunicava-lhe essa glória. Não era algo devido à natureza humana, mas concedido por Deus. Ao ver-se tão grandioso, o homem encheu-se de orgulho e quis ver-se como centro de si mesmo, como autor de sua própria felicidade, desviando seu desejo de Deus para si mesmo. O pecado foi esta escolha de abandonar uma proporcionalidade concedida por Deus em nome de uma proporcionalidade autônoma, ou melhor, em nome da ilusão de que, ao centrar-se em si mesmo, o homem não teria mais o problema da desproporcionalidade. No entanto, o resultado foi igualar-se aos animais, na mediocridade dos meios, embora mantendo o

2 Seguimos, respectivamente, a numeração Brunschvicg e Lafuma.

desejo do infinito como fim, o que o faz necessariamente infeliz, a não ser que mergulhe no divertimento.

É este centramento em si mesmo que, sendo frustrado, torna-se descentramento e institui o reino do amor próprio, que Pascal identifica com o eu:

100/978: A natureza do amor próprio e desse eu humano é não amar senão a si e não considerar senão a si. A que pode levar? Não poderá impedir que esse objeto que ama esteja cheio de defeitos e misérias: quer ser grande e acha-se pequeno; quer ser feliz e acha-se miserável; quer ser perfeito e acha-se cheio de imperfeições; quer ser o objeto do amor e da estima dos homens, e vê que seus defeitos só merecem deles aversão e desprezo. Esse embaraço em que se acha produz nele a mais injusta e criminosa paixão que se possa imaginar; pois concebe um ódio mortal contra essa verdade que o repreende e o convence de seus defeitos. Desejaria aniquilar essa verdade e, não podendo destruí-la em si mesmo, a destrói quanto pode em seu conhecimento e no dos outros; isto é, põe todo o seu cuidado em encobrir os próprios defeitos a si mesmo e aos outros, e não suporta que o façam vê-los, nem que os vejam (PASCAL, 1971, p. 64).

Se em Descartes a natureza do eu é pensar, em Pascal a natureza do eu é amar a si próprio acima de todo o resto. Se houvesse um atributo principal em Pascal, seria esse, mas a que isto leva? Além da finitude de si mesmo como objeto de amor, o que se contrasta com a infinitude de Deus, amado antes da queda, o eu é cheio de defeitos, que contrariam a expectativa contida no desejo. O eu se quer grande e se acha pequeno, se quer feliz e se acha miserável, e, principalmente, o eu quer ser o objeto de amor dos outros homens e se vê rejeitado. A impossibilidade de amar-se infinitamente não é limitada pela capacidade de amar-se, cuja infinitude restou da primeira natureza. Se lhe é impossível amar-se infinitamente é devido à finitude do homem como objeto de amor, daí

a necessidade de preencher sua capacidade infinita com infinitos objetos finitos, visando o seu próprio prazer, mas também o desejo de conseguir o amor dos outros homens, como se a multiplicidade de amantes pudesse ocultar a finitude do objeto amado. Como diz o fragmento 457/668: “Cada um é tudo para si mesmo, pois, ao morrer, tudo morre para ele. Daí o fato de cada um pensar ser tudo para todos. Cumpre não julgar a natureza por nós, mas por ela” (Pascal, 1971, p. 151). Crer-se tudo para todos é fazer-se o centro não só do seu eu, mas de todos os eus, buscando substituir a insuficiência intrínseca do centro, que não é mais Deus, pelo reconhecimento dos outros de que eu sou o centro, reconhecimento que se dá por meio do amor. Como diz Marion, “para que eu seja, é preciso que seja amado, não apenas conhecido” (Marion, 1986, p. 345). Daí que a rejeição e o desprezo dos outros me seja insuportável, visto que implica a negação de minha própria existência como centro. Por isso o complemento necessário do amor próprio é o ódio ao conhecimento da minha imperfeição, conhecimento que o eu faz tudo para ocultar, de si próprio e dos outros, uma vez que a destruição desta imperfeição não está ao seu alcance. Logo o amor próprio é, no limite, um ódio à verdade.

A injustiça deste sentimento é manifesta:

100/978: (...) É, sem dúvida, um mal ter tantos defeitos; mas é ainda um mal maior estar cheio deles e não querer reconhecê-los, pois é ajuntar-lhes ainda o de uma ilusão voluntária. Não queremos que os outros nos enganem; não achamos justo que queiram ser estimados por nós mais do que merecem; não é, portanto, justo também que os enganemos e queiramos que nos estimem mais do que merecemos.

Assim, quando os outros só descobrem em nós imperfeições e vícios, que na realidade temos, é claro que não nos prejudicam,

pois não são eles os causadores dessas imperfeições, e que nos fazem um benefício, pois nos ajudam a livrar-nos desse mal que é a ignorância das imperfeições. Não devemos zangar-nos pelo fato de eles as conhecerem e nos desprezarem, pois é justo que nos conheçam pelo que somos, e que nos desprezem se somos desprezíveis. Tais seriam os sentimentos naturais de um coração cheio de equidade e justiça. Que devemos dizer do nosso, vindo nele uma disposição tão contrária? Pois não é que odiamos a verdade e os que no-la dizem? Que desejamos que se enganem, com vantagem para nós, e que nos tomem por outros, diferentes do que somos na realidade? (PASCAL, 1971, p. 64).

Se os defeitos são um mal, maior mal é tê-los e ignorá-los. Por isso essa ignorância é um mal e denunciá-la é um bem, denúncia que só pode dar-se, afetivamente, com o desprezo dos outros por nós. Este desprezo é justo, como reconhecemos ser justo o nosso desprezo por eles na medida em que também não são o centro do universo. Ao fazê-lo, fazemo-lhes um bem que também deveríamos desejar para nós, e de fato o desejaríamos se tivéssemos um coração justo. Mas não é o que acontece. Para nós, queremos a ilusão, o engano, queremos ser vistos como se fôssemos outros, superiores ao que somos, perfeitos, por isso resistimos tanto ao sacramento da confissão, pois é um reconhecimento, ainda que modesto (pois deveria ser público e não é), de que somos o que somos e não este outro eu ideal. Sofremos revelá-lo ao confessor porque isso também nos revela a nós mesmos, o que contraria nosso impulso fundamental de amor próprio.

Diz Pascal:

100/979: (...) Há diferentes graus nessa aversão à verdade; mas pode-se dizer que até certo ponto ela existe em todos, porque é inseparável do amor próprio. Assim, essa falsa delicadeza é que obriga os que têm necessidade de repreender os outros a escolher tantos rodeios e manejos para não feri-los. Precisam diminuir os

nossos defeitos, fingir desculpá-los, misturar louvores e testemunhos de afeição e estima. E, mesmo assim, esse remédio não deixa de ser amargo ao amor próprio. Tomamos dele o menos que podemos, e sempre com repugnância, e muitas vezes com um secreto despeito contra os que no-lo apresentam. Por isso acontece que, quando alguém tem interesse em ser amado por nós, foge de prestar-nos um serviço que sabe ser-nos desagradável; trata-nos como desejamos ser tratados: odiamos a verdade, a verdade nos é ocultada; desejamos ser adulados, adula-nos; gostamos de ser enganados, engana-nos. Por isso, cada degrau na escada da fortuna, que nos eleva no mundo, afasta-nos mais da verdade, pois teme-se mais ferir aqueles cuja afeição é mais útil e cuja aversão mais perigosa (PASCAL, 1971, p. 65).

A aversão ou ódio à verdade de nossa miséria não é acidental, mas constitutiva do amor próprio, portanto todos têm algum grau desta aversão. Por isso a revelação dos outros de que têm a medida da nossa pequenez é sempre dosada com as falsas gentilezas. Não por amor a nós, mas porque, embora nos desprezem, não deixam de desejar o nosso amor, o que perdem quando se tornam porta-vozes, mesmo que gentis, de nossa verdadeira condição. Por isso, conforme o interesse por nós cresce, tanto menos os outros se disporão a nos revelar nosso engano, e alimentarão nossa ilusão, tal como alimentamos a deles. Todos se sabem enganadores, mas não suportam ver-se enganados. Por isso, diz Pascal:

100//978: (...) Um príncipe pode tornar-se o divertimento de toda a Europa, e ser o único a ignorá-lo. Não me admira: a verdade é útil àquele a quem é dita, mas desvantajosa para os que a dizem, porque se tornam odiosos. Ora, os que vivem com os príncipes preferem os seus interesses aos do príncipe que servem; por isso, não se preocupam em proporcionar-lhe uma vantagem, prejudicando-se a si mesmos. Essa infelicidade é, sem dúvida, maior e mais comum nas fortunas mais avantajadas; mas as menores não lhe escapam, porque há sempre algum interesse em se tornar amável. Assim, a vida humana nada mais é que uma perpétua ilusão; não fazemos outra coisa senão nos enganarmos e

adularmos mutuamente. Ninguém fala de nós em nossa presença como fala em nossa ausência. A união existente entre os homens assenta apenas nesse mútuo engano; e poucas amizades subsistiriam se todos soubessem o que deles dizem os amigos quando não estão presentes, mesmo quando falam com sinceridade e sem paixões (PASCAL, 1971, p. 66).

Com isso Pascal pode terminar o fragmento dizendo que somos disfarce, mentira e hipocrisia, para os outros e para nós mesmos. Isto, evidentemente, é contrário à justiça e à razão, mas não é um equívoco pontual. Ao contrário, este comportamento está naturalmente enraizado no coração do homem, visto que o amor a si próprio tornou-se sua natureza.

Tal ação do amor próprio, desdobrada em ocultamento e mesmo ódio da verdade, incluindo a construção de uma falsa imagem de si, só é possível graças à imaginação. A associação de amor próprio e imaginação fica evidente quando Pascal denomina esta última de “potência soberba”. A soberba, ou orgulho, é um outro nome para o amor próprio, e este pode tornar-se um adjetivo para qualificar uma potência na medida em que esta se impõe inexoravelmente sobre outra potência que se lhe opõe e se pretende infalível, a razão. Como explicam Bras e Cléro, “Esta soberba, a imaginação a tira de sua oposição à razão, que dela faz prova tanto quanto ela na sua pretensão a tudo conhecer e a tudo fundar: ‘Esta soberba potência do raciocínio, que pretende dever ser juíza das coisas que a vontade escolhe’ (OC, 355a). Portanto a soberba circula de uma à outra: a vaidade da imaginação humilha a razão em suas ambições dominadoras e se dá desta maneira uma real consistência” (BRAS; CLÉRO, 1994, p. 14). Isto pode ocorrer porque a concupiscência humana, o amor-próprio, derrama-se sobre a ordem dos espíritos, como curiosidade, e sobre a ordem dos corpos, como volúpia, fazendo da integralidade

do real, da qual se compõem as partes do homem, um instrumento de satisfação de seu desejo de ser o centro do universo. O real, porém, só pode ser instrumentalizado para a satisfação do amor próprio por meio da imaginação. É ela, e não a razão, que dá valor às coisas: “82/44: (...) Por mais que a razão grite, não pode valorizar as coisas” (PASCAL, 1971, p. 59). “84/551: A imaginação amplia os pequenos objetos até encher-nos a alma com eles, em uma avaliação fantasista; e numa insolência temerária diminui os grandes e os reduz à sua medida, como ao falar de Deus” (PASCAL, 1971, p. 62). É a maneira como a imaginação toma os objetos que os faz estimados ou menosprezados, não a concepção da razão. E de que valeria o conceito racional de Deus, se não se pudesse amá-lo? No limite, é a imaginação que constitui a realidade em que se dá a existência de um indivíduo cujo traço mais forte é o amor. Como explicam Bras e Cléro: “Quando a razão aparece, a imaginação já constituiu as coisas. Um mundo onde as coisas não teriam valor não seria um mundo: o espaço da geometria é impossível de se viver.” (BRAS; CLÉRO, 1994, p. 18)

Da mesma maneira que constrói um mundo amável, a imaginação também constrói uma imagem de si que faça do homem um ser amável e produza assim a satisfação do amor-próprio. Como diz o fragmento 147/806:

Não nos contentamos com a vida que temos em nós e no nosso próprio ser: queremos viver na ideia dos outros uma vida imaginária, e, para isso, esforçamo-nos por parecer. Trabalhamos incessantemente para embelezar e conservar nosso ser imaginário e negligenciamos o verdadeiro. E se temos tranquilidade, ou generosidade, ou fidelidade, apressamo-nos em fazê-lo saber, a fim de ligar essas virtudes a esse nosso outro ser; e de bom grado as destacaríamos de nós para juntá-las a ele; e seríamos prazerosamente poltrões para adquirir a reputação de corajosos. Grande marca do vazio do nosso próprio ser, não estar satisfeito com um sem o

outro, e renunciar muitas vezes a um pelo outro! Pois quem não morresse para conservar sua honra seria infame (PASCAL, 1971, p. 77).

Ou seja, vivemos para uma vida imaginária que não é propriamente a nossa, mas nos determina a ponto de nos submeter, porém esta submissão é aceita voluntariamente, na medida em que, ao fazê-lo, estamos alimentando nosso próprio ser imaginário. Daí que a submissão nos pareça doce.

E o que é esta imaginação, que determina nossa vida e nos submete a uma justiça que só interessa aos fortes?

82/44: É essa parte dominante no homem, essa senhora de erro e falsidade, tanto mais velhaca quanto não o é sempre; pois seria regra infalível da verdade se o fosse infalível da mentira. Mas, sendo o mais das vezes falsa, não dá nenhuma marca de sua qualidade, emprestando o mesmo caráter ao verdadeiro e ao falso (PASCAL, 1971, p. 58).

Pascal chama a imaginação de faculdade enganadora, e tanto mais enganadora porque não é sempre falsa. Se a imaginação nunca estimasse corretamente os objetos, ela serviria de critério negativo de verdade. Mas nem isso podemos afirmar, o que nos torna reféns dela. Ao mesmo tempo, ela é dita parte dominante no homem. Ou seja, não é uma potência como as outras (razão e sentidos), mas superior a elas, sobre-determinando-as, justamente pela ligação estreita que a vida imaginária tem com o núcleo do nosso eu, o amor-próprio. Por isso, diz Pascal:

82/44:(...) Essa soberba potência inimiga da razão, que se compraz em controlá-la e em dominá-la para mostrar quanto pode em todas as coisas, estabeleceu no homem uma segunda natureza. Tem seus felizes, seus infelizes, seus sãos, seus doentes, seus ricos, seus pobres; faz crer, duvidar, negar a razão; suspende os sentidos,

fã-los sentir; tem seus loucos e seus sábios: e nada nos despeita mais do que ver que enche seus hóspedes de uma satisfação bem mais plena e completa do que a razão (PASCAL, 1971, p. 58).

Não é argumentativa a superioridade da imaginação. Se estivéssemos nesse nível, a razão venceria (porque convenceria). A imaginação domina a razão porque pode oferecer uma felicidade que a segunda não pode. A razão, aliás, sem ser sobredeterminada pela imaginação, só aponta para nossa infelicidade. Diz Pascal: “(...) [a imaginação] não pode tornar sábios os loucos; mas os torna felizes, ao contrário da razão, que só pode tornar seus amigos miseráveis: uma cobrindo-os de glória, a outra de vergonha” (Pascal, 1971, p. 59). E como a imaginação pode trazer esta felicidade imaginária? Diz o mesmo fragmento: “Quem dispensa a reputação? Quem dá o respeito e a veneração às pessoas, às obras, às leis, aos grandes, senão essa faculdade imaginativa? Como todas as riquezas da terra são insuficientes sem o seu consentimento!” (PASCAL, 1971, p. 59). Se a felicidade é a realização do desejo de centralidade do amor-próprio, é na estima dos outros e de si mesmo que ela se colocará. Ora, é a imaginação que pode virar esta estima em nosso favor. Por isso, a imaginação, como dirá Pascal logo depois, faz a beleza, a justiça e a felicidade.

Poderíamos concluir então que a imaginação é a marca do povo, ou, no máximo, dos semi-sábios? Não, ela é a marca da natureza humana corrompida, tanto quanto o amor-próprio, do qual é inseparável, de modo que mesmo a razão, embora em si mesma oposta à imaginação, deixa-se perturbar por ela. Por isso os sábios, tanto quanto os loucos, são reféns da imaginação, seja porque esta determina pela vontade o ponto de vista da razão, seja porque simplesmente a paralisa:

82/44: (...) O maior filósofo do mundo, sobre uma tábua, por mais larga que seja, se houver embaixo um precipício, embora a razão o convença de sua segurança, a imaginação prevalecerá. Muitos não poderiam pensar sequer nisso sem empalidecer e suar. (...) Razão divertida que um vento move em todos os sentidos (PASCAL, 1971, p. 59).

As instituições sociais, que mediam as lutas dos egos pela centralidade, nem sempre podem ser garantidas pela força. Daí a necessidade de explorar essa brecha dada pelo império doce e voluntário, ainda que provisório, da imaginação. Isto explica por que, quanto menos forte for a instituição, mais ela dependerá do recurso à imaginação:

82/44: (...) Se [os magistrados] possuíssem a verdadeira justiça e os médicos fossem senhores da verdadeira arte de curar, não teriam o que fazer da borla e do capelo; a majestade destas ciências seria bastante venerável por si própria. Como, porém, possuem apenas ciências imaginárias, precisam tomar esses instrumentos vãos que impressionam as imaginações com que lidam; e destarte, com efeito, atraem o respeito. Só os homens de guerra não estão disfarçados assim, porque na realidade a sua parte é mais essencial: estabelecem-se pela força, ao passo que os outros o fazem por caretas (PASCAL, 1971, p. 60).

A eficácia deste sistema imaginário que rege as relações humanas é, contudo, limitada, e o eu, mais cedo ou mais tarde, revela sua natureza.

455/597: O eu é odioso: vós, Miton, vós o cobris, não o tirais, por isso: continuais, portanto, sendo odioso. – Não, porque agindo como fazemos, cortesmente com todos, não há motivo para que nos odeiem. – Isso seria verdadeiro se apenas se odiasse no eu o desprazer que nos causa. Mas, se eu o odeio porque é injusto que se torne o centro de tudo, odiá-lo-ei sempre (...) (PASCAL, 1971, p. 150).

A gentileza e a discrição são uma estratégia inútil, pois não é por sua presença que o eu incomoda. Se fosse isso, o recurso da etiqueta, também fundado na imaginação, bastaria. Mas, ao contrário, o eu nos é odioso porque se põe como centro. A etiqueta que oculta o eu faz que os outros não sintam a tentativa dele de submetê-los, o que reduz seu incômodo, mas não pode neutralizar sua injustiça de se ver como centro, visto que lhe é constitutiva e portanto o põe como resistente à tentativa dos outros de se verem também eles como centros. Não vê-lo como centro é não amá-lo, ou seja, é odiá-lo, negando-lhe por isso o reconhecimento de seu próprio ser. Num universo de indivíduos como amores próprios, o ódio recíproco é uma consequência necessária, pois amar só a si é necessariamente odiar os outros. Daí a necessária tirania do eu:

455/597: (...) Numa palavra, o eu tem duas qualidades: é injusto em si, fazendo-se o centro de tudo; é incômodo aos outros, querendo sujeitá-los: pois cada eu é o inimigo e desejaria ser o tirano de todos os outros. Tirais dele a incomodidade, mas não a injustiça; e, assim, não o tornais amável aos que odeiam a sua injustiça: vós o tornais amável apenas aos injustos, que nele não descobrem mais o seu inimigo; e assim continuais injusto e só podeis agradar os injustos (PASCAL, 1971, p. 150).

O eu é injusto em si por fazer-se centro, e incômodo aos outros por querer sujeitá-los. O problema é que ocultar o segundo aspecto não muda o primeiro e, além disso, o ocultamento não é tampouco capaz de eliminar totalmente o segundo aspecto porque este é uma consequência necessária do primeiro. A injustiça do eu faz que queira o amor dos outros, como mostra o fragmento 477/421:

É falso que sejamos dignos de que os outros nos amem: é injusto que os queiramos. Se nascêssemos razoáveis, indiferentes e conhecendo-nos a nós e aos outros, não daríamos essa inclinação à nossa vontade. Nascemos, no entanto, com ela: nascemos, portanto,

injustos, pois tudo tende para si mesmo. Isso é contra toda ordem: é preciso tender para o geral; e a tendência para si é o começo de toda desordem, na política, na economia, no corpo particular do homem. A vontade está, pois, depravada (PASCAL, 1971, p. 154).

Tirar o incômodo e ocultar a tirania é um paliativo que só tem algum efeito para os outros eus injustos, que creem ter conquistado meu amor, iludindo-se com o ocultamento da minha tirania na medida em que creem estar expandindo a deles próprios. Quanto aos que odeiam a injustiça, os verdadeiros cristãos, a gentileza é inócua, pois estes desejam que tudo e todos se voltem para Jesus Cristo. Porém há uma outra dimensão da tirania que também não se separa da injustiça. O fragmento 471/396 nos diz:

É injusto que se liguem a mim, embora o façam com prazer e voluntariamente. Enganaria aqueles em quem fizesse nascer esse desejo, pois não sou o fim de coisa alguma e não tenho com que satisfazê-los. Não estarei prestes a morrer? Conseqüentemente, o objeto de seu afeto morrerá. Por isso, assim como seria culpado se fizesse acreditar numa falsidade, embora a ela induzindo suavemente e sendo crido com prazer, e dando-me prazer a mim próprio da mesma forma, sou culpado de me fazer amar. E, se levo alguém a dedicar-se a mim, devo advertir os que estiverem dispostos a consentir na mentira que não deverão acreditar, seja qual for a vantagem que me advenha; e, ainda, que não devem apegar-se a mim; pois é necessário que passem a vida e gastem seus desvelos na adoração de Deus, ou na sua procura (PASCAL, 1971, p. 153).

Mesmo que o jogo imaginário garanta prazer para todos, é injusto que se liguem a mim, pois eu, como ser finito e transitório, não posso ser fim nem centro, sendo incapaz de oferecer, como objeto de amor, a felicidade que o amante espera do amado. Entre o prazer imaginariamente obtido e a felicidade buscada, a defasagem é insuperável. Em outras palavras, sou desproporcional ao amor e mesmo infinitamente despro-

porcional, pois o amor é de outra ordem. Mesmo que, corrompido, o eu volte seu amor para si mesmo, esta concupiscência está destinada a uma insatisfação essencial. Diferentemente da volúpia, cujo objeto é de fato o prazer material, e da curiosidade, cujo objeto é de fato as conquistas do intelecto, o amor próprio só se satisfaz com a real centralização do eu em si mesmo, o que só seria possível se não houvesse uma sede de infinito. Por isso a satisfação desse desejo só pode dar-se numa dimensão sobrenatural, na qual, paradoxalmente, o amor próprio deixará de ser concupiscência para tornar-se caridade. É esta necessidade de mudança de ordem que o eu odioso tenta ocultar fazendo-se amável, mas não pode ter sucesso em fazê-lo, porque a tirania sobre os outros, disfarçada imaginativamente, é consequência de uma tirania do eu pensante, que poderia ter uma posição central na ordem dos espíritos, mas tenta ser o centro também na ordem da caridade. É aí que fracassa. A tirania fundamental não é sobre os outros, mas sobre as ordens de realidade de que o próprio eu participa, as quais no entanto não permitem ser tiranizadas:

332/58: A tirania consiste no desejo de dominação, universal e fora de sua ordem. Diversas assembleias de fortes, de belos, de bons, de piedosos espíritos, cada qual reinando em sua casa, não fora, e às vezes, quando se encontram, batendo-se tolamente, o forte e o belo, para decidir quem será o senhor um do outro, pois sua senhoria é de gêneros diversos. Não se entendem, consistindo seu erro em querer reinar por toda parte. Ora, nada o pode, nem mesmo a força: esta não faz nada no reino dos sábios; só é senhora das ações exteriores (PASCAL, 1971, p. 119).

Como diz Marion: “Uma tal pretensão a tomar o centro, antes de toda falta moral, resulta de uma falta lógica: desconhecer a heterogeneidade e a hierarquia das ordens. Quando o ego cartesiano se pretende ‘independente’ em moral porque ele o é em pensamento, ele peca contra o rigor, antes mesmo de pecar contra Deus...” (MARION, 1986, p. 347).

O fracasso, no entanto, não implica o abandono do projeto tirânico, porque o movimento imaginário do amor próprio que o produz é uma consequência necessária de nossa condição. Libertar-se da tirania, tanto na posição de tirano quanto na de tiranizado, depende de renunciar à independência e à centralidade:

476/373: É preciso amar só a Deus e só odiar a si mesmo. Se o pé tivesse sempre ignorado que pertence ao corpo e se houvesse um corpo de que ele dependesse, se só tivesse tido o conhecimento e o amor de si e viesse a conhecer que pertence a um corpo do qual depende, que desgosto, que confusão na sua vida passada, por ter sido inútil ao corpo que lhe insuflou a vida, que o teria aniquilado se o tivesse rejeitado e separado de si, como ele se separava dele! Que súplicas para que nesse corpo fosse conservado! E com que submissão se deixaria governar pela vontade que rege o corpo até consentir em ser amputado se preciso! Ou perderia sua qualidade de membro, pois é necessário que todo membro consinta em perecer pelo corpo, que é o único para o qual tudo existe (PASCAL, 1971, p. 154).

Tal movimento de renúncia, porém, só pode vir por inspiração divina, visto que, sem esta, implicaria um ódio a si diretamente contraditório com o amor próprio que constitui o mais íntimo do eu. Por outro lado, com a graça, o amor de si se juntará ao amor a Deus, agora recuperado, e por isso esse amor de si deixará de ser amor próprio para tornar-se parte da caridade: 483/372: “(...) Ele não poderia por sua natureza amar outra coisa senão por si mesmo e para sujeitá-la a si, pois cada coisa se ama acima de tudo. Mas, amando o corpo, ama-se a si próprio, porque só tem ser nele, por ele e para ele (...)” (PASCAL, 1971, p. 156). Enquanto isto não vem, todavia, só nos resta imaginar.

SELF-LOVE AND IMAGINATION IN PASCAL

ABSTRACT: The purpose of this article is to examine Pascal's conception of imagination in its necessary articulation with the notion of self-love. Derived from Augustinian theology, the notion of self-love is identified with the notion of pride and is one of the three fundamental cupidities that rule the fallen man when he is not under the action of divine grace. Pascal goes further than Augustine and makes this passion the defining feature of the fallen man, leading him in his tyrannical relationship with other men. The instrument of self-love to achieve its goals is, precisely, imagination, a deceptive faculty that, even against reason, estimates the value of all objects and is the essential factor in determining purely human happiness.

KEYWORDS: Pascal, imagination, self-love, self.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BRAS, G., CLÉRO, J-P. (1994). *Pascal. Figures de l'imagination*. Paris: PUF.
- MARION, J.-L. (1986). *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: PUF.
- PASCAL, B. (1963). *Oeuvres Complètes*. Paris: Seuil.
- PASCAL, B. (1971). *Pensamentos*. In *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.

A IMAGINAÇÃO NO DIÁLOGO ENTRE LEIBNIZ E SOPHIE CHARLOTTE

Tessa Moura Lacerda¹

Professora, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
tessalacerda@usp.br

RESUMO: A imaginação é um sentido interno que reúne as impressões dos sentidos externos, afirma Leibniz em uma carta à rainha Sophie Charlotte. Esta é uma das únicas definições da imaginação formulada explicitamente por Leibniz. Não temos as cartas escritas por Sophie Charlotte, o que é uma marca do silenciamento imposto às mulheres ao longo de séculos, por isso propomos um exercício de imaginação para reconstituir a importância desse diálogo. Outras raras ocorrências do termo “imaginação” em textos de Leibniz mostram a importância que o filósofo atribui ao poder de criação da imaginação. Seria possível sugerir a partir de uma relação entre memória e imaginação um sentido político para a criação imaginativa?

PALAVRAS-CHAVE: Leibniz, Sophie Charlotte, imaginação, memória, sentidos.

1 O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq (processo nº 306601/2017-6).

I. CARTA DE LEIBNIZ A SOPHIE CHARLOTTE, SOBRE “O QUE É INDEPENDENTE DO SENTIDO E DA MATÉRIA” (1702)

“... é preciso que haja um *sentido interno*, no qual a percepção de (...) diferentes *sentidos externos* se encontrem reunidas. É o que chamamos *imaginação* (...)”
(LEIBNIZ, 1970, Klopp, x, carta xxxix, p.157).

Olhar, escutar, cheirar, saborear, tocar – a imaginação nos permite sentir tudo isso simultaneamente. A imaginação é um sentido interno que reúne as percepções dos diferentes sentidos externos, estes, por sua vez, nos dão a conhecer objetos particulares: cores, sons, odores, sabores e as qualidades do toque. A imaginação reúne aquilo que cada sentido externo percebe à sua maneira.

Assim define Leibniz a imaginação, provavelmente em 1702. A explicação sobre a imaginação e sua relação com os sentidos e o entendimento ocupam metade das páginas de uma carta endereçada à rainha da Prússia, Sophie Charlotte. Trata-se de uma definição da imaginação tão cuidadosa e clara, quanto rara. Esta carta é, certamente, uma das únicas referências explícitas de Leibniz à imaginação. Mesmo nos textos em que se dedica a pensar como conhecemos as coisas e as ideias, dificilmente a palavra “imaginação” está presente². Neste conjunto de cartas

2 Na edição eletrônica dos *Philosophischen Schriften* editados por Gerhard, contamos 6 ocorrências da palavra “*imaginatio*” em 5 textos e 104 ocorrências da palavra “*imagination*” em 74 textos. Destas 104 ocorrências, 6 estão nesta carta de Leibniz a Sophie Charlotte. Nenhum dos outros 73 textos traz a palavra “imaginação” tantas vezes (este recenseamento das ocorrências da palavra é uma homenagem Cristiano

reunido por Klopp, e que apresenta cartas de Leibniz a Sophie Charlotte, algumas cartas breves desta a Leibniz e cartas a conhecidos em comum, a palavra, “imaginação” aparece pelo menos em mais uma carta. Desta vez, uma pequena carta de Leibniz ao general Schulenburg, em março de 1705, 1 mês após a morte prematura de Sophie Charlotte, vitimada por uma pneumonia aos 36 anos:

Embora minha razão me diga que os pesares sejam supérfluos e que é preciso honrar a memória da Rainha da Prússia em lugar de chorá-la, minha *imaginação* me apresenta sempre esta princesa com todas as suas perfeições, e me diz que elas são encantadoras, e que eu perdi uma das maiores satisfações do mundo, satisfação que, razoavelmente, jamais poderia esperar em minha vida (LEIBNIZ, 1970, Klopp, x, p.270 – itálico meu).

Leibniz está tomado de dor pela perda de sua amiga íntima. De fato, caiu doente quando Sophie Charlotte faleceu. O que descreve na pequena carta a Schulenburg é a capacidade da imaginação de nos apresentar, reunindo perfumes, visões, sensações táteis, sons e sabores, um objeto inteiro, mesmo que este não possa mais ser percebido pelos sentidos externos; a capacidade de reapresentar o que um dia esteve presente aos sentidos; essa capacidade de criar ou recriar um objeto como *imagem*. Ora, sabemos, a rainha se foi. Resta, dela, para Leibniz, a *memória* do que um dia sentiu, quando a tinha presente. Essa imagem não é Sophie Charlotte. Leibniz, diz, perdeu a maior satisfação que já teve na vida.

O que significa, então, essa apresentação de um objeto à imaginação?

Rezende, que propôs o uso da tecnologia na pesquisa e na docência).

II. UM EXERCÍCIO DE IMAGINAÇÃO³

Antes de responder a essa pergunta, porém, proponho um exercício de imaginação, esse exercício tem suas razões. A primeira e principal delas se deve ao título que dei a este texto: “A imaginação no *diálogo* entre Leibniz e Sophie Charlotte”. Ora, Sophie Charlotte não escreveu qualquer tratado, nem de fundamentação da Física, como Émilie Du Chatellet – que retoma a metafísica leibniziana nas *Instituições de física* (1740) – nem tratados de filosofia como Anne Conway – filósofa inglesa da escola platônica de Cambridge, e cujos trabalhos são considerados uma influência para a filosofia de Leibniz. Seria fora do comum se Sophie Charlotte tivesse, como Émilie e Anne, que com certeza fugiam do comum, escrito tratados de física ou de filosofia. Com efeito, a historiadora Michelle Perrot, que tomou parte no movimento de escritura da História a partir dos anos 1960, movimento que se deu a tarefa de escrever a história das mulheres, se deparou com a quase ausência de documentos sobre a vida das mulheres. Porque se há uma “torrente” de discursos sobre as mulheres, como bem sabe Mary, a personagem de Virgínia Woolf em *Um quarto só seu*, e uma “avalanche” de imagens literárias e plásticas de mulheres, “ignora-se quase sempre o que as mulheres pensavam a respeito, como elas as viam ou sentiam” (PERROT, 2017, p.22).

Nesse trabalho de memória que é a busca historiográfica por vestígios, Michelle Perrot percebeu que a correspondência, o diário íntimo e a autobiografia eram escritos “autorizados” às mulheres no

3 Este trecho do artigo é a primeira versão de uma discussão retomada, posteriormente, no I Congresso Internacional “Mulheres na Filosofia Moderna”, realizado no Rio de Janeiro entre os dias 17 e 20 de junho de 2019.

século XVII. Os escritos das mulheres costumam ter um caráter privado, afirma a historiadora; trata-se de “uma escrita privada, e mesmo íntima, ligada à família, praticada à noite, no silêncio do quarto, para responder às cartas recebidas, manter um diário e, mais excepcionalmente, contar sua vida” (PERROT, 2017, p.28). “A carta constitui uma forma de sociabilidade, e de expressão feminina, autorizada e mesmo recomendada, ou tolerada” – mas, acrescenta Michelle Perrot, as cartas “raramente são publicadas, exceto quando põem em cena grandes homens” (PERROT, 2017, p. 29)⁴.

Sophie Charlotte escrevia, como muitas companheiras de seu gênero, cartas. Por isso, a inexistência de uma obra escrita não seria um completo impedimento para a reconstituição de um *diálogo*, se tivéssemos, por exemplo, um diálogo epistolar, como o que temos entre a tia de Sophie Charlotte, Elisabeth, e Descartes. Mas, embora saibamos da afetuosa amizade que ligou Leibniz e Sophie Charlotte por pelo menos cinco anos, desde 1700 – quando ele, funcionário em Hannover, teve a oportunidade de viajar até Berlim e conhecer o castelo de Luxemburg (hoje chamado Charlottenburg) a fim de dar início ao projeto de criação da Sociedade de Ciências de Berlim – até 1705, quando Sophie Charlotte morreu inesperadamente; embora saibamos, escrevia, desta amizade intensa dos dois que quase nunca estavam sob o céu da mesma cidade (e que por isso mesmo trocavam muitas cartas), não temos as cartas de Sophie Charlotte. Quando Leibniz soube da morte da rainha da Prússia, ela estava visitando a mãe Sofia em Hannover, e ele estava em Berlim. Na ocasião ele pediu para conhecidos da corte prussiana que

4 Poderíamos dizer que a correspondência entre Sophie Charlotte e Leibniz foi conservada porque põe em cena um grande homem que foi Leibniz?

salvassem as cartas que ela lhe escrevera. Em vão. Frederico III, rei da Prússia, temendo que as cartas de Sophie Charlotte falassem algo contra ele, as mandou queimar.

As opressões sofridas pelas mulheres são muitas. O silenciamento imposto mesmo depois da morte é apenas uma delas. De todo modo, é pela ausência de escritos que nos desvelem o intenso diálogo entre Sophie Charlotte e Leibniz que proponho esse exercício de imaginação. De modo algum, porém, quero sugerir que procuremos adivinhar a “filosofia” de Sophie Charlotte nas linhas de Leibniz e nas entrelinhas das cartas que restaram. Nem creio que ver em Sophie Charlotte a discípula dedicada que ela afirma ser – “vós podeis me considerar como uma de suas discípulas desde o presente, uma destas que vos estimam e consideram vosso mérito” (Sophie Charlotte a Leibniz, 22/8, sem ano, in LEIBNIZ, 1970, Klopp, x, p. 54) – seja o melhor caminho para pensar essa relação e esse diálogo. Não seria fazer o mesmo que editar uma correspondência onde uma das vozes é feminina apenas porque põe em cena um “grande homem”? Não seria fazer de Leibniz o grande filósofo que pacientemente instrui a jovem e ingênua⁵ rainha, como faz também com a mãe dela, a princesa Sofia?

Em lugar de propor que leiamos nas entrelinhas das cartas de Leibniz uma filosofia de Sophie Charlotte, creio ser mais útil, para imaginar as cenas e o cenário onde se desenrolava esse diálogo entre Leibniz e Sophie Charlotte, considerar o fato de que viviam numa sociedade

5 Talvez Sophie Charlotte sentisse exatamente isso antes de estabelecerem a forte amizade, ela e Leibniz; com efeito, reclama com uma amiga sobre o tratamento que Leibniz dispensa a ela: “gosto desse homem, mas ele só fala superficialmente comigo” (cf. AÍTON, 1992, p. 345-356).

de corte. A corte se caracteriza pela não diferenciação entre a estruturação da família real e o órgão central de administração do Estado. Em outras palavras: relações pessoais e relações profissionais dos príncipes não se diferenciavam, de modo que “alianças e rivalidades familiares, amizades e inimizades pessoais agiam como fatores normais no tratamento dos assuntos de governo, assim como em todos os outros assuntos oficiais” (ELIAS, 1996, p.23). Sophie Charlotte ocupava, nessa sociedade, o altíssimo posto de rainha. Rainha, não podemos deixar de mencionar, da Prússia, um dos maiores impérios naquele momento. Leibniz era funcionário do Eleitor Paladino de Hannover, Ernst August, pai de Sophie Charlotte e, a partir de 1698 com a morte deste, funcionário de Georg Ludwig, irmão de Sophie Charlotte, que não era tão tolerante quanto o pai com as escapadelas que Leibniz gostava de dar, viajando para outras cidades, com as mais variadas desculpas. O eleitorado de Hannover mantinha boas relações com a Prússia por razões óbvias, mas Leibniz devia obediência a Hannover. Tanto assim, que tentou inúmeras vezes viajar para encontrar Sophie Charlotte em Berlim desde 1697, quando Sophie Charlotte lhe propôs construir um observatório em Berlim e ele sugeriu o plano mais ambicioso de fundar uma Sociedade de Ciências. Georg Ludwig recusou todos os pedidos feitos por Leibniz para realizar esse curta viagem a Berlim a fim de manter conversações com Sophie Charlotte a respeito da Sociedade de Ciências. A primeira viagem só foi autorizada em 1700, quando o Eleitor de Brandenburg aprovou a fundação da Sociedade de Ciências de Berlim.

Sofia, a mãe de Sophie Charlotte, passou a vida inteira tentando provar que tinha direito ao trono da Inglaterra. Muito do trabalho de Leibniz como historiador e bibliotecário em Hannover é dedicado a encontrar prova suficiente para justificar que sua empregadora assumisse

a coroa inglesa. Embora não estivesse oficialmente envolvido, Leibniz pode ser visto como um conselheiro e por sua própria conta fez uma campanha em 1701 entre os nascidos em Hannover e residentes em Londres para conseguir isso (cf. STRICKLAND, 2011, p. 16). Quando, porém, Georg Ludwig assumiu o trono inglês em 1714 e a corte de Hannover mudou-se para a Inglaterra, Leibniz, sem contar mais com a proteção de Sofia (que havia falecido) ou com o apreço de Sophie Charlotte, foi deixado para trás⁶.

O fato de, numa sociedade de corte, ser empregado é certamente o que explica o respeito que Leibniz demonstra (pelo menos até 1710, quando se tornou conhecido no mundo pensante) nas cartas a Sophie Charlotte à hierarquia social: mesmo sendo amigo de Sophie Charlotte, e antes disso, amigo de sua mãe, Sofia, as cartas para a rainha da Prússia seguem o protocolo. Na carta sobre a imaginação que primeiro citamos, Leibniz usa o vocativo Vossa Majestade, e introduz o assunto da carta afirmando obediência à rainha: “gostaria de me explicar (...) para obedecer às ordens e para satisfazer à curiosidade de Vossa Majestade” (LEIBNIZ, 1970, Klopp, x, p.154).

Voltemos à carta, então; e à nossa pergunta “o que significa a apresentação de um objeto à imaginação?”

6 Vale notar, porém, que Leibniz, reconhecido como filósofo e matemático desde a publicação da *Teodiceia* em 1710, viajara para Viena em 1712 a fim de cooperar na fundação de uma Academia Imperial de Ciências e se recusava a voltar para Hannover, a despeito dos apelos de Sofia e até do corte de pagamento de seu salário. Voltou apenas em 1714, quando parte da corte já se mudara para a Inglaterra, inclusive Georg Ludwig, seu empregador.

III. IMAGEM E IMAGINAÇÃO

A carta de Leibniz à rainha Sophie Charlotte na qual o filósofo apresenta a clara e rara definição da imaginação, pretende comentar duas questões trazidas pela carta de um terceiro à rainha. A saber, “se há alguma coisa em nossos pensamentos que não venha dos sentidos; e se há alguma coisa na natureza que não seja material” (LEIBNIZ, 1970, Klopp, x, p.154). A nós interessa particularmente a primeira questão, já que Leibniz, como Descartes, vai relacionar diretamente a imaginação à sensação. Vejamos.

“Servimo-nos dos sentidos externos como um cego se serve de sua bengala, segundo a comparação de um antigo” (LEIBNIZ, 1970, Klopp, x, p.154). Retomando a imagem de Galeno (em *Placidis hipocratis et platonis*, séc. II), e usada também por Descartes em sua *Dióptrica* (a mesma que será comentada por Merleau-Ponty em *O olho e o espírito*), Leibniz explica que os sentidos nos dão a conhecer seus objetos particulares – cores, sons, odores, sabores e qualidades do toque –, mas não nos permitem conhecer *o que* são as qualidades sensíveis, nem *em que* consistem. O olho me mostra o vermelho, mas não me deixa saber se ele “é a rotação de pequenos globos de que, se supõe, é feita a luz” (LEIBNIZ, 1970, Klopp, x, p.155). Os sentidos também não me dizem se o som é feito no ar como os círculos na água, quando jogamos uma pedra, se o calor é o turbilhão de uma poeira muito sutil, etc. Não percebemos nada disso, rotação, círculos no ar, turbilhão, e mesmo que essas hipóteses fossem verdadeiras não saberíamos como dariam exatamente essas percepções que temos do vermelho, do som, do calor⁷. Por isso,

7 A percepção não pode ser explicada por causas mecânicas: “vemo-nos obrigados a confessar que a percepção e o que depende dela é inexplicável por razões mecânicas,

ao contrário do autor da carta que leu em obediência à rainha, Leibniz julga que “bem longe de entendermos apenas as coisas sensíveis, elas são justamente as que entendemos menos” (LEIBNIZ, 1970, Klopp, x, p.155). Ainda que nos sejam familiares, as coisas sensíveis são *qualidades ocultas*.

Leibniz admite que novas descobertas explicam a natureza dessas qualidades ocultas, por exemplo, a refração explica como azul e amarelo são feitos, e sabemos que o verde é a mistura dos dois; mas não compreendemos como nossa percepção das três cores resulta dessas causas. Não podemos sequer estabelecer uma definição nominal das cores (do azul, por exemplo), pela qual fosse possível reconhecer uma cor entre outras, “para que um homem saiba o que é o azul, é preciso necessariamente mostrar o azul a ele” (LEIBNIZ, 1970, Klopp, x, p. 156). São noções claras, o azul, o amarelo, mas não são distintas porque não podemos explicar em que consistem, há um “*não sei quê* de que nos apercebemos, mas não podemos prestar contas” (LEIBNIZ, 1970, Klopp, x, p.156).

Há outras *qualidades* que são *manifestas*, porque não estão ligadas a um sentido em particular, pertencem ao *sensu comum*, por exemplo, (a) os números, “que se encontram igualmente nos sons, cores e toque” (LEIBNIZ, 1970, Klopp, x, p.156); (b) as figuras, comuns às cores e ao toque. Embora para conceber distintamente números e figuras seja preciso que o entendimento acrescente algo. E prossegue, Leibniz:

isto é, por figuras e movimentos. (...)” (LEIBNIZ, 2004, §17, p.133). Ao contrário das concepções cartesiana, hobbesiana e espinosana, Leibniz não concorda com a explicação da percepção pelas teorias físicas do movimento. A percepção não pode ser explicada por choques, reações e movimentos causados por partículas que saem dos objetos e afetam os órgãos dos sentidos. Obviamente Descartes, Hobbes e Espinosa têm uma concepção materialista da relação do corpo percipiente com o mundo – Locke, empirista, apresentará uma concepção semelhante.

Como nossa alma compara, por exemplo, os números e as figuras que estão nas cores, com os números e as figuras que são encontrados pelo toque, é preciso que haja *um sentido interno*, no qual as percepções desses diferentes sentidos externos se encontrem reunidas. É isso que se chama *imaginação*, que compreende ao mesmo tempo *as noções dos sentidos particulares*, que são *claras, mas confusas* e as *noções do sentido comum*, que são claras e distintas (LEIBNIZ, 1970, Klopp, x, p.157).

Apenas estas são objetos das ciências matemáticas; as qualidades sensíveis particulares só são suscetíveis de explicação quando envolvem o que é comum aos objetos de vários sentidos externos e pertencem ao sentido interno. Mas, observa Leibniz, as matemáticas só são demonstrativas porque a inteligência ajuda a imaginação e os sentidos.

Há, portanto, objetos sensíveis, imagináveis e objetos que pertencem apenas ao entendimento. Como o eu. “Pensar em uma cor e considerar que se pensa na cor, são dois pensamentos muito diferentes, na medida em que a cor difere de mim que penso nela” (LEIBNIZ, 1970, Klopp, x, p.158). É esse eu que fornece as noções metafísicas que são totalmente independentes dos sentidos e da imaginação, como causa, efeito, ação, similitude. O que responde à questão trazida por Sophie Charlotte através da carta de um amigo: “pode-se dizer que não há nada no entendimento que não tenha vindo dos sentidos, a não ser o próprio entendimento” (LEIBNIZ, 1970, Klopp, x, p. 158). Na formulação que ficou famosa: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu; nisi intellectus ipse*. O axioma escolástico, derivado de Aristóteles e muito caro aos empiristas, dizia: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu* (não há nada no intelecto que não tenha vindo dos sentidos). Leibniz propõe a correção. *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*, ou seja, não há nada no intelecto que não tenha vindo dos sentidos, a não ser o próprio intelecto.

Leibniz resume, então, na carta, os três tipos de objeto do conhecimento: os sensíveis apenas (aquelas qualidades sensíveis ocultas); os sensíveis e inteligíveis, que pertencem ao sentido comum (as qualidades sensíveis manifestas); e os apenas inteligíveis, próprios do entendimento. O primeiro e o segundo são imagináveis. Os terceiros são apenas inteligíveis.

Apesar dessa aparente separação entre sensível e inteligível, a concepção leibniziana da imagem faz dela um inteligível de direito. Por quê?

A percepção sensível envolve o infinito e é modelo de conhecimento por isso mesmo. Percebemos tudo, diz Leibniz, percebemos o infinito, mas não conseguimos analisar com nosso entendimento finito a infinidade envolvida em cada percepção (cf. LEIBNIZ, 2004b, §13 p.160). Em outras palavras, não conseguimos desdobrar a infinidade de elementos e percorrer essa infinidade em nossa finita vida. A imagem do caminhante à beira do mar que ouve as ondas mostra essa nossa capacidade de percepção, o que este caminhante percebe são infinitos sons de infinitas gotas, mas só pode se aperceber (entenda-se: tomar consciência) do conjunto total de gotas, a onda.

Mas nessa percepção contemplamos a totalidade da ideia que lhe corresponde (cf. LEIBNIZ, 2004c, §25, p.55). De maneira confusa, porque não podemos analisar, desdobrar, enumerar essa infinidade. A única outra situação em que contemplamos a ideia inteira é na intuição (da qual não sabemos se somos capazes). Entre a imagem, ou ideia clara, mas confusa, e a ideia clara, distinta e adequada que seria intuída, temos infinitos graus. A primeira, a imagem perceptiva, é o ponto de partida do exercício do conhecimento. A última seria – será? – o ponto de chegada do conhecimento.

Ora, o que acontece é que, embora Leibniz oponha, na maior parte daquela centena de ocorrências de *imagination*, “imaginação” e “razão”, a imagem não é o oposto do conhecimento racional da ideia. A imagem é uma ideia confusa. E, de direito, poderia ser analisada, dividida e subdividida em elementos até alcançarmos os primeiros elementos, os primeiros pensamentos, com os quais criaríamos uma língua formal, a Característica universal.

No conhecimento, todo tipo de verdade só é compreendida por palavras, diz Philaleto, o porta-voz de Locke, nos *Novos Ensaios*, ao que Teófilo/Leibniz se contrapõe com entusiasmo:

creio que outras marcas poderiam ter esse efeito; vê-se pelos caracteres dos chineses. Poder-se-ia introduzir uma característica universal, muito popular e melhor que a deles, se se empregassem pequenas figuras em lugar de palavras, que representassem as coisas visíveis por traços e as invisíveis pelas visíveis que as acompanham. (...) o uso dessa maneira de escrever seria de grande utilidade para *enriquecer a imaginação* e para fornecer pensamentos menos surdos e menos verbais” (LEIBNIZ, 1990, NE, IV, VI, §2, p. 314, itálico nosso).

Gostaria de chamar atenção para esta última frase – “seria de grande utilidade para *enriquecer a imaginação* e para fornecer pensamentos menos surdos e menos verbais”. “Pensamentos surdos” são aqueles que não analisamos, não explicitamos, não desenvolvemos, porque acreditamos ser compreendidos. Por exemplo, numa equação matemática posso simplesmente colocar o delta como sinal de uma conta, sem explicitar a conta. Fazemos o mesmo quando pensamos. Sem isso, não haveria ciência, nem o processo de entendimento. Mas também por isso, muitas vezes, nos equivocamos. Porque supomos que algo está entendido, sem analisá-lo. Ora, dissemos antes, a percepção pode ser pensada assim: a

percepção envolve infinitos elementos, a imagem envolve infinitas percepções. E não podemos, mas também não precisamos, analisar o azul para saber que é azul. A imagem, essa reunião dos objetos particulares de sentidos externos em um sentido interno, concentra todos os infinitos elementos na sua finitude.

“Pensamentos verbais” remete ao nosso modo discursivo de pensar, pensamos por etapas, por sentenças, na duração. Por isso, certamente não podemos intuir. A intuição está reservada para Deus. Nós poderíamos talvez nos aproximar dela com a Característica universal, na qual símbolo e ideia coincidiriam.

“Enriquecer a imaginação”. Que interessante para quem em geral contrapõe imaginação, fonte de erro, e razão, fonte de conhecimento. Em seu texto *Scientia generalis*, Leibniz mostra o quão longe nossa imaginação pode “voar”. Com efeito, ele afirma, nos “Preceitos para o avanço das ciências”, que se pode ensinar um homem que não conhece Música a compor sem erros, mas ele precisará de uma imaginação viva e precisará

observar na composição de pessoas hábeis mil e mil cadências e, por assim dizer, frases musicais, para dar asas a sua imaginação (...) porque há coisas, sobretudo aquelas que dependem dos sentidos, nas quais se tem êxito antes deixando-se ir maquinalmente pela imitação e pela prática, que permanecendo na aridez dos preceitos (...). (...) para imaginar uma bela ária, para fazer um belo poema, para se figurar belos ornamentos da arquitetura ou o desenho de um quadro de invenção, é preciso que nossa imaginação tenha adquirido o hábito, depois do que podemos deixá-la livre para voar, sem consultar a razão, por uma espécie de Entusiasmo. (...) há coisas que dependem antes de um jogo da imaginação e de uma impressão maquinal que da razão, e nas quais é preciso um hábito, como nos exercícios do corpo e mesmo em alguns exercícios do espírito (LEIBNIZ, 1962, PS VII, p.171).

A imaginação que nutre o hábito de observar e imitar os passos alheios de grandes artistas é capaz de voar livre, numa espécie de jogo. E se transforma numa imaginação criativa, inventiva, ligada ao prazer e à satisfação⁸. Não nos esqueçamos que, mesmo tomado de dor pela morte da rainha Sophie Charlotte, a imaginação de Leibniz torna presentes as perfeições encantadoras que eram a maior *satisfação* que Leibniz teve na vida.

A imaginação que, no conhecimento pode ser um auxílio nas matemáticas, é acusada de levar as pessoas ao erro ou, sobretudo, a parar a investigação antes da hora – como no caso clássico do átomo: satisfaz a imaginação, enquanto a razão, de sua parte, pode conceber a divisibilidade infinita e atual da matéria⁹. A imaginação não deve entrar na consideração das coisas abstratas e dos primeiros princípios, que são metafísicos.

Leibniz não fala da imaginação política ou no uso da imaginação no campo político – sabemos das posições conservadoras do filósofo a esse respeito: incapaz de imaginar uma estrutura diferente da sociedade de corte na qual vivia, cria que o máximo que podia fazer era ser conselheiro dos monarcas e que este era o papel dos filósofos, donde a importância que ele atribui à criação das Sociedades de Ciência.

Todavia, Leibniz, que exalta a imaginação artística, chama a história de romance da vida humana, em sentido literário: “este romance da vida humana, que é a história universal do gênero humano, se encontra inteiramente inventada (*inventé*) no entendimento divino com

8 Numa carta a Alberti, por exemplo, Leibniz imagina estar em Roma, “e essa imaginação me dá prazer”, afirma. (LEIBNIZ, 1962, PS VII, p. 447).

9 Sobre isso, ver por exemplo, LEIBNIZ, 1962b, *Sistema novo*, PS IV, p. 478.

uma infinidade de outros” (LEIBNIZ, 1969, §149, p. 200). Os mundos possíveis são romances não escritos.

Eu gostaria de propor, para concluir, um novo exercício de imaginação. E se pudéssemos usar a imaginação criativa no campo político? Poderíamos imaginar novas maneiras de viver juntos? E aqui eu queria explorar um pouquinho a relação entre imaginação e memória.

V. PODEMOS IMAGINAR NOVAS MANEIRAS DE VIVER JUNTOS?

A RELAÇÃO ENTRE MEMÓRIA E IMAGINAÇÃO

Sabemos que a arte tem um papel crucial para resistirmos a situações extremas. Camus¹⁰ narra o exercício diário de um prisioneiro num campo de concentração que toca, imaginariamente, um piano. Ele imagina ouvir a música que um dia ouviu, dedilhando, em um pedaço de madeira, o som que está em sua *memória*. Camus afirma que, ao contrário de estar louco, o que este homem faz é preservar sua humanidade em meio a um estado de exceção. Durante a ditadura civil-militar brasileira de 1964-85 tivemos uma arte poderosa –na música, para citar apenas um exemplo, tivemos o movimento Tropicalista.

10 “Ernst Dwingler, em seu *Diário*, fala desse tenente alemão que, há anos prisioneiro em um campo de concentração no qual reinavam o frio e a fome, construíra para si, com teclas de madeira, um piano silencioso. Lá, naquele amontoado de miséria, em meio a uma multidão esfarrapada, ele compunha uma estranha música que só ele escutava. Dessa forma, lançados ao inferno, misteriosas melodias e imagens cruéis da beleza esquecida nos trariam sempre, em meio ao crime e à loucura, o eco dessa insurreição harmoniosa, que comprova ao longo dos séculos a grandeza humana” (CAMUS, 2011, p.316).

Inspirada na filosofia leibniziana, Denise Ferreira da Silva faz uma crítica à formulação moderna da racionalidade. A pensadora propõe repensar espaço e tempo a partir da ideia de plenitude concebida por Leibniz para explicar o universo físico. Rompendo os “muros vítreos” do entendimento, afirma ela, “a imaginação pode conceber um rearranjo dos componentes de tudo para refigurar O Mundo” (SILVA, 2016, p. 58). O poder da imaginação – e Denise Ferreira da Silva está pensando nas formas artísticas de apresentação do mundo – de criar impressões vagas pode nos inspirar, sugere ela, “a repensar a socialização” (*idem ibidem*) ou, poderíamos dizer, a pensar novas maneiras de viver juntos.

A imaginação na filosofia do xvii é definida, de maneira muito geral, como uma faculdade que torna o ausente, presente. E é aqui que a memória tem seu papel. Gostaria de pensar, a partir da leitura que Éricka Itokazu¹¹ fez do texto escrito por Marilena Chaui em 1978, “A questão democrática” (CHAU, 1997, p.137-162), em uma possível leitura dos fatos presentes. Éricka Itokazu propôs pensarmos a situação atual do Brasil de maneira inversa ao movimento que Marilena Chaui descrevia em 1978. Em 1978 caminhávamos no Brasil para o fim de uma ditadura, em 2019, vemos o fechamento do horizonte democrático – quando o país elege como presidente um expoente da antiga ditadura de 1964-85 e sabido defensor da tortura como prática. Mas eu gostaria de propor uma leitura menos intuitiva e, talvez, criativa, no sentido da imaginação criadora descrita por Leibniz na citação acima. Gostaria de pensar justamente o movimento que Marilena Chaui propunha, no texto de 78, rumo à sociedade democrática, inspirada, também na ideia, sugerida por

11 Refiro-me à apresentação de Éricka Itokazu nas Jornadas Imaginação, ocorridas na USP em maio de 2019, e que deram origem a este número dos *Cadernos espinosanos*.

Homero Santiago em *Entre servidão e liberdade* (2019), de que a derrota pode ser o começo do novo.

“A imaginação torna o ausente, presente”. Nós temos a *memória* da democracia, nós podemos *imaginar* uma sociedade democrática, podemos pensar um outro *possível*. Viviana Ribeiro sugeriu no debate¹² uma possibilidade: a constituição de uma memória coletiva, política, que não seja autoritária. Como fazer com que esse olhar sobre o passado, esse exercício de lembrar, extrapole os limites de uma experiência particular do presente para ganhar uma dimensão coletiva, política ou histórica? Como tornar nossa narrativa sobre o passado forte o suficiente para que não tenhamos que repetir o passado? Por que nossas instituições democráticas se mostraram tão frágeis a ponto de não conseguir impedir a eleição democrática de um grupo que é contra a democracia?

Uma experiência, em 31 de março de 2019, data em que se lembra o dia do golpe de Estado de 1964, “para que não se esqueça, para que não se repita”, paradoxalmente trouxe um certo alento para quem, com sua existência simplesmente, serve de memória do que aconteceu durante a ditadura anterior: a 1 Caminhada do Silêncio Pelas Vítimas da Violência do Estado teve a participação de uma multidão que, silenciosamente caminhou da Praça da Paz até o Monumento aos Mortos e Desaparecidos Políticos no Parque do Ibirapuera em São Paulo (a caminhada aconteceu em outras capitais do Brasil também). O alento, paradoxal, foi sentir-me irmanada com aquela multidão composta por muitas diferentes pessoas, e não apenas por aquele conhecido grupo que, como todos os anos, um dia antes da caminhada, estava no belo

12 Refiro-me aos debates que ocorreram durante as Jornadas Imagem, em maio de 2019, na USP.

ato organizado pelo Comitê Paulista de Memória, na rua Tutoia, onde funciona uma delegacia, mas cujo prédio antes abrigava o Doi-Codi, onde se prenderam, torturaram e mataram muitos presos políticos.

É uma sensação ambígua ou paradoxal porque essa multidão estava ali no dia 31 de março não simplesmente porque precisamos lembrar o passado, para que nunca mais se repita, mas porque vivemos, hoje, a quebra da democracia. Mas é uma sensação ambígua porque a caminhada mostra que temos sim a memória da democracia e que podemos imaginar uma sociedade democrática e projetar um outro possível neste presente.

Por isso, sugerimos – e trata-se apenas de uma sugestão mesmo – pensar nesta relação entre memória e imaginação e na capacidade criadora da imaginação, que não apenas torna presente o ausente, mas é capaz de projetar outros mundos possíveis.

IMAGINATION IN THE DIALOGUE BETWEEN LEIBNIZ AND SOPHIE CHARLOTTE

ABSTRACT: Imagination is an internal sense that brings together the impressions of external senses, says Leibniz in a letter to Queen Sophie Charlotte. This is one of the only definitions of the imagination that Leibniz formulates explicitly. We do not have the letters written by Sophie Charlotte, which is a sign of the silencing imposed on women for centuries, so we propose an exercise of imagination to reconstruct the importance of this dialogue. Other rare occurrences of the term “imagination” in Leibniz’s texts show the importance that the philosopher gives to the creative power of imagination. Would it be possible, from the relationship between memory and imagination, to suggest a political sense for the creative imagination?

KEYWORDS: Leibniz, Sophie Charlotte, imagination, memory, senses.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AÍTON, E. J. (1992). *Leibniz. Una biografía* (trad. Cristina Lanás). Madri: Alianza Editorial.
- CAMUS, A. (2011). *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record.
- CHAUI, M. (1997). “A questão democrática” IN *Cultura e democracia*. São Paulo: Editora Cortez, p.137-162.
- ELIAS, N. (1996). *A sociedade de corte*. Rio de Janeiro: Zahar.
- LEIBNIZ, G.W. (1962). “Scientia generalis”, *Die philosophischen Schriften* (ps), Ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin/Halle, 1949-63; reimpressão Hildesheim, 1962: volume VII.
- _____ (1962b). “Système nouveau de la nature et de la communication des substances”, *Die philosophischen Schriften* (ps), Ed. C. I. Gerhardt, 7 vols.,

- Berlin/Halle, 1949-63; reimpressão Hildesheim, 1962: volume iv.
- _____ (1969). *Essais de Théodicée*. Paris : GF-Flammarion.
- _____ (1970). “Carta xxxix a rainha Sophie Charlotte” in *Correspondenz von Leibniz mit Sophie Charlotte, Koenigin von Preussen*. IN : *Die Werke von Leibniz* , Herausgegeben von Onno Klopp. Hildesheim/New York : Georg Olms Verlag.
- _____ (1990). *Nouveaux essais sur l’entendement humain* (NE). Paris: GF-Flammarion.
- _____ (2004). “Os princípios da filosofia ou a monadologia”, *Discurso de metafísica e outros textos*, apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (2004b). “Princípios da natureza e da graça fundados na razão”, *Discurso de metafísica e outros textos*, apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (2004c). “Discurso de metafísica”. *Discurso de metafísica e outros textos*, apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes.
- PERROT, M. (2017). *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto.
- SANTIAGO, H (2019). *Entre servidão e liberdade*. São Paulo: Editora Politeia.
- SILVA, D. F. (2016). *Sobre diferença sem separabilidade*. São Paulo: Oficina de imaginação política.
- STRICKLAND, L. (2011). *Leibniz and the two Sophies: the philosophical correspondence*. Toronto: Centre for the Reformation and Renaissance Studies.

FILOSOFIA E IMAGINAÇÃO NO SONHO,
DE KEPLER, E NOS *DIÁLOGOS SOBRE*
A PLURALIDADE DOS MUNDOS, DE FONTENELLE¹

Rodrigo Brandão

Professor, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil

rodribran@hotmail.com

RESUMO: O presente artigo pretende analisar os usos da imaginação em duas narrativas astronômicas do século XVII: o *Sonho* (1634), de Kepler, e os *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos* (1686), de Fontenelle. Com isso, pretende-se mostrar, por um lado, como ambos concebem a imaginação positivamente e dentro de um quadro de crítica à superstição, guardadas as diferenças de cosmologia; de outro, procura-se apresentar o uso singular que cada um faz da imaginação: Kepler e sua exigência de uma nova concepção da observação científica, Fontenelle e a abordagem das ciências em perspectiva histórica.

PALAVRAS-CHAVE: astronomia; ficção; imaginação; filosofia; literatura; história da ciência

1 O presente artigo só foi possível graças à Bolsa Capes PVEX-Junior /2018 que permitiu a pesquisa bibliográfica na Biblioteca Nacional da França e na Biblioteca da Sorbonne. Algumas ideias aqui presentes foram apresentadas e debatidas por ocasião da conferência de abertura (*Fiction et philosophie à l'Âge classique: trois moments des voyages astronomiques, Kepler, Fontenelle et Voltaire*) das *Journées des Masterants* 2018 das Universidades de Picardie-Jules Verne e de Rouen, em Amiens, bem como por ocasião da *Jornada - A imaginação no século XVII*, realizada em 2019, na Universidade de São Paulo. Agradeço aos organizadores dos eventos a oportunidade de discutir essa pesquisa e a Gabriela Radica, Layla Raid e Jean-Claude Dupont pelos comentários e sugestões.

Em 1620, então com 73 anos, Katharina Kepler, mãe do astrônomo alemão Johannes Kepler, é encarcerada e mantida acorrentada ao chão de sua cela durante quatorze meses. Este foi o resultado de um processo que começou em 1615, quando foi denunciada por bruxaria. A mãe de Kepler seria uma bruxa artesã de poções venenosas. O processo contou com dezenas de testemunhas e relatos segundo os quais Katharina Kepler teria causado doenças a cidadãos da pequena cidade alemã de Leonberg. No mesmo ano, Kepler se encarrega da defesa de sua mãe e deixa Linz com toda a família para se estabelecer em Württemberg. Em 1621, Kepler finalmente consegue, contra a previsão de muitos, a libertação de sua mãe, que morre seis meses depois.

No último capítulo do seu *The Astronomer and the Witch*, Ulinka Rublack mostra como Kepler viu seu pequeno relato ficcional composto por volta de 1609 envolvido com esse episódio trágico da vida de sua mãe e da sua própria. Tratava-se de uma narrativa curta sobre um jovem islandês chamado Duracotus, Fioxhilde, sua mãe bruxa, e um demônio, que descreve a Lua, seu clima e seus habitantes. O relato circulou em forma de manuscrito e Kepler chegou a pensar que ele contribuiu para a fama de bruxa que tinha sua mãe. (RUBLACK, 2015, p. 265-295)

Após a tragédia pessoal e sua parcial superação, Kepler passou anos redigindo centenas de notas como que se quisesse controlar as interpretações da fábula apresentada nessa curta narrativa onírica. Dessa empreitada de controle interpretativo resultou um texto estranho, de difícil classificação. *Somnium, seu opus posthumum De astronomia lunari* foi publicado postumamente em 1634, por Ludwig Kepler, filho do astrônomo.² Ele é composto por uma narrativa ficcional de poucas

² A edição latina aqui utilizada é: KEPLER, J. *Opera omnia. Vol. VIII, Pars I*. Ed. Ch.

páginas à qual são adicionadas 223 notas, quase quatro vezes a extensão da narrativa.³ Este texto bizarro impõe uma estranha experiência ao leitor. A fluidez do relato ficcional é interrompida a todo momento por notas que querem tudo explicar: a origem dos nomes, o uso da fábula, os cálculos envolvidos na percepção em nova perspectiva dos fenômenos astronômicos, anedotas, fontes antigas e modernas com as quais dialoga. Parágrafos de dez linhas chegam a receber onze notas, como o primeiro parágrafo do relato de Duracotus. No entanto, é justamente no estudo desse imenso corpo de notas que podemos compreender como o autor concebe a relação entre imaginação e ciência.

A narrativa faz o leitor mergulhar seguidamente em três níveis: há um narrador que relata em primeira pessoa seus estudos da história da Bohemia e de uma certa princesa, acusada de bruxaria, chamada Libussa.⁴ O personagem adormece e passa então a relatar um sonho.

Frisch. Heyder & Zimmer. Frankfurt, 1870. Utilizamos três traduções em língua inglesa: FALARDEAU, N. R. *The Somnium Astronomicum of Johanes Kepler translated, with some observations on various sources* by Reverend Normand Raymond Falardeau. Thesis submitted to the Faculty of Creighton University. Master of Arts in the Department of Latin, OMAHA, 1962. Disponível em: <https://dspace2.creighton.edu/xmlui/handle/10504/109241>. Última consulta em 01/04/2020; *Kepler's Somnium: The Dream, or Posthumous Work on Lunar Astronomy. Translated, with a commentary by Edward Rosen.* Dover Publications, Inc. Minesota, 1967 & *Kepler's Dream with the full text and notes of Somnium, sive astronomia lunares, Joannis Kepleri by John Lear.* Translated by Patricia Fruch Kirkwood. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1965. Além disso utilizamos a versão francesa bilingue: *Le Songe.* Trad. Michèle Ducos. Presses Universitaires de Nancy. Nancy, 1984. Há disponível em português a tradução apenas da narrativa: O Sonho de Johannes Kepler: uma tradução do primeiro texto de hard sci-fi. In: *Rev. Bras. Ensino Fís. vol.40 no.1.* São Paulo. 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbef/v40n1/1806-1117-rbef-40-01-e1602.pdf> . Última consulta: 01/04/2020.

3 Às notas se segue uma terceira parte, um apêndice selenográfico.

4 No período em que se passa a história, 1608, Kepler é assistente de Tycho Brahe,

Em seu sonho visita a feira de Frankfurt e encontra um livro que conta em primeira pessoa a história de um jovem islandês chamado Duracotus e sua mãe bruxa Fioxhilde. Sua mãe o entrega a marinheiros que o levam à Noruega e depois à Ilha dinamarquesa de Hven, local em que Tycho Brahe tinha seu observatório e conduzia suas pesquisas. O jovem islandês aprende astronomia com o astrônomo dinamarquês, retorna para casa e reencontra sua mãe. Duracotus fala sobre suas aventuras e seu conhecimento de astronomia. A mãe afirma que o relato das viagens feito por seu filho faz com que conheça ainda melhor sua própria ilha. E quanto ao conhecimento astronômico, Fioxihilde afirma também ter meios de saber sobre lugares distantes. Em uma encruzilhada, após rituais e a cobertura de sua cabeça e a de seu filho, ela evoca um demônio. Não há propriamente uma viagem à Lua, o demônio se encarrega de descrever a paisagem lunar e seus habitantes, bem como os fenômenos celestes vistos do ponto de vista de Levania, a Lua.⁵ A descrição é precedida, no entanto, pela discussão das dificuldades da viagem. Kepler fala da atração, da alta velocidade, da falta de ar, do frio e nos brinda com um belo exemplo da conjugação da imaginação com os conhecimentos de cientista. Quando começa a falar sobre o clima e os ventos de Levania, os ventos reais em Praga acordam o personagem adormecido que se encontra, como Fioxhilde e seus filho Duracotus, com a cabeça

em Praga.

5 Na nota 42, Kepler diz: “ ‘Lua’ em Hebreu é Lebania ou Levania. Eu poderia tê-la chamado de ‘Selenitida’, mas as palavras hebraicas, sendo menos familiares aos nossos ouvidos, e pela maior superstição, são recomendadas nas artes ocultas”. Todas as traduções são minhas a partir das versões francesa e inglesas citadas nas referências bibliográficas e cotejadas com o original em latim. Texto latino, nota 42: “Luna Hebraeis est Lbana, vel Levana, Selenitida potui indigetare, sed Hebraeae voces, remotiores ab auditu, majori superstitione commendantur in occultis artibus”.

encoberta sob os travesseiros. Três vozes em primeira pessoa: a do personagem narrador que sonha, a de Duracotus, por fim, a do demônio que descreve Levania.

O *Sonho* pode ser abordado de muitas maneiras.⁶ No entanto, gostaria de chamar a atenção para algumas passagens e aspectos que nos ajudam a compreender como Kepler pensava a articulação entre a fábula e a imaginação e a ciência ou filosofia. Qual é o propósito da articulação entre um aparato técnico-científico com o discurso fabuloso e a narrativa onírica? Qual é o sentido de vincular a astronomia moderna a relatos ficcionais sobre os astros e seus habitantes? Qual uso e sentido da imaginação que está presente nessas articulações? Estas questões guiam a leitura que o presente artigo faz de *Sonho*, de Kepler, e dos *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*, de Fontenelle.

Em primeiro lugar, Kepler revela que sua obra não é uma criação *ex nihilo*, ela se inscreve na tradição das narrativas oníricas e nos relatos de viagem a ilhas distantes. Este texto estranho, como disse, já foi visto como um antepassado da ficção científica. Mas ao invés de concebê-lo como inédito, o próprio autor o insere em uma tradição de narrativas

6 A diversidade de abordagens é notável na literatura secundária: sobre ser a primeira obra de ficção científica, ou sobre seu lugar entre o passado e o futuro da literatura, ver o texto de Dean Swinford, *The Lunar Setting of Johannes Kepler's Somnium*, *Science fiction missing link* (In: ROGERS, Brett M. & STEVENS, Benjamin E. *Classical Traditions in Science fiction*. Oxford University Press, Oxford/New York, 2015. págs. 27-46.); sobre sua relação com os contos oníricos medievais e suas implicações de gênero ver o capítulo I de Karma Lochrie, *Nowhere in the middle ages*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2016; sobre a instabilidade do relato de Kepler, sua relação com a noção de mundos alternativos e sua conexão (ou falta dela) com o discurso colonizador do século XVII, ver de Mary Baine Campbell, *Wonder and Science: imagining worlds in Early Modern Europe*. Cornell University Press. Ithaca and London, 1999. págs. 133-143.

ficcionais com teor filosófico: o *Sonho de Cipião*, de Cícero, a *História verdadeira*, de Luciano, e, principalmente, o *Sobre a face que aparece no orbe da Lua* (*De facie quae in orbe lunae apparet*), de Plutarco.

Kepler traduziu o texto de Plutarco e desejou que a publicação do *De facie* fosse feita juntamente com seu *Sonho*. Considerar a Lua e a terra como corpos materiais semelhantes, é este o aspecto principal em que o texto de Plutarco se antecipa ao seu *Sonho*, diz Kepler.⁷ Kepler mobiliza fontes tradicionais para sustentar sua tese: a semelhança material entre a Terra e a Lua. Mas elas servem também como caução ao uso da ficção para tratar do conhecimento filosófico. Na nota 62, Plutarco aparece junto de Aristóteles e seu *De caelo* e de textos científicos do próprio Kepler. Ora, para Kepler, como mostrou a nota 2, mesmo a *História verdadeira*, de Luciano, serve para conhecer a natureza das coisas.⁸ De maneira geral, a ficção lhe serve para avançar observações de fenômenos e corpos celestes, ou como diz em outra ocasião: “Volto

7 No meio da nota 62 pode-se ler: “A Lua é um corpo semelhante à Terra. Em seu *Sobre a face que se vê na Lua*, que se segue a este livro, Plutarco dá argumentos a um de seus interlocutores. [...] Mas a prova mais evidente desse parentesco é o fluxo e o refluxo do mar – sobre o assunto ver a introdução do meu *Comentários sobre os movimentos de Marte*”. Nota 62, texto latino: “[...]Luna terris cognatum corpus est. Multis id adstruit Plutarchus libelo de facie Lunae adjuncto, in persona unius ex colloquentibus. [...] Sed documentum evidentissimum cognationis hujus est in fluxu et refluxu maris, de quo vide introductionem meam in *Commentaria de motibus stellae Martis*.”

8 Nota 2: “Mais tarde me deparei com os dois livros de Luciano, *História verdadeira*, escrita em grego. Eu escolhi estes opúsculos para aprender a língua além de desfrutar dessa fábula audaciosa, que, porém, aponta algo da natureza de todo o universo, como Luciano lembra em sua introdução”. Texto latino: “Postea incidi in Luciani libros duos historiae verae, graece scriptos, quos ego libelos mihi delegi, ut linguam addiscerem, adjutus jucunditate audacissimae fabulae, quae tamen aliquid de totius universi natura innuebat, ut quidem ipse Lucianus monet in exordio”.

aqui a contemplar a natureza dos corpos utilizando a ficção”.⁹

A fiança fornecida por textos de autores clássicos ocorre, no entanto, dentro de um quadro da astronomia moderna: ela segue e defende ideias de Copérnico e Galileu. Este último mostrou a natureza material da Lua e sua semelhança com paisagens terrestres (montanhas, crateras e supostos mares). O primeiro pôs a Terra em movimento. Nós, no entanto, como os habitantes de Levanía, pensamos estar nosso astro em repouso.¹⁰

É nesta articulação que se insere a viagem, o processo de deslocamento reiterado diversas vezes no relato. A ilha distante da Islândia, a Ilha de Hven e finalmente a Levanía insular realçam este aspecto do distanciamento e deslocamento que o autor exige de seu leitor. Este processo vertiginoso é ampliado pelos mergulhos narrativos: no sonho do primeiro narrador, no livro que relata as aventuras de Duracotus, por fim, na descrição da Lua feita pelo demônio invocado por Fioxhilde. Kepler exige outro ponto de vista do seu leitor, todos os fenômenos celestiais são relativizados e aprendemos sobre nós ao adotar o ponto de vista permitido pela viagem, pela descrição do diferente (Fioxhilde revela melhor conhecer sua terra natal depois de ter ouvido os relatos das viagens de seu filho), enfim, pela transposição de nossa imaginação.

9 Nota 65: “Revertor hic ad contemplationem naturae corporum, fictione adhibita”.

10 Ver notas 41, 96 e 135. Na nota 96 lemos: “Eis a hipótese de todo o sonho, um argumento a favor do movimento da Terra, ou a dissolução dos argumentos contra o movimento da Terra construídos a partir dos sentidos”. No texto latino: “En hypothesin totius somnii, argumentum sc. pro motu Terrae, seu dissolutionem potius argumenti contra motum Terrae ex sensus exstructi”.

Pondere sobre a hipótese deste pequeno livro e aprenda quais são para nós os elementos principais de todo mundo: os doze signos do céu, os solstícios, os equinócios, os anos trópicos, siderais, o equador, os coluros, os trópicos, os círculos polares, os polos celestes, tudo isso está limitado ao estreito globo terrestre e existem apenas para a imaginação dos habitantes da Terra; se bem que, se transferíssemos a outro globo a imaginação, seria preciso necessariamente conceber tudo mudado (KEPLER, 1870, p. 50, n. 105).¹¹

Na realidade, este descentramento é uma inversão, e o texto de *Sonho* exige uma nova ontologia da visão. A *imperita experientia*, a experiência bruta simbolizada pela prática despreparada da mãe não pode por si só alcançar o conhecimento astronômico do demônio, se bem que ela o invoque. A nota 4 (nota 3 na versão de John Lear) – sobre a passagem em que Duracotus relata que sua mãe falecera recentemente e que, portanto, encontrava-se livre para relatar o ocorrido – explicita a relação da ciência com a experiência bruta. Kepler escreve:

Pois é mais verossímil em relação a um filho que divulga as artes de sua mãe do que conceber que ele o faz enquanto ela está viva. Eu quis também indicar que a Ciência é filha da experiência ignorante (*imperita experientia*), ou para usar termos médicos, a Ciência é prole da prática empírica, e que enquanto a mãe Ignorância viver entre os homens não é seguro para a Ciência revelar ao vulgo as causas ocultas das coisas. Ao invés disso, a idade deve ser respeitada, o passar dos anos deve ser aguardado, desgastada por ele como pela velha idade a Ignorância finalmente morre. O objeto de meu Sonho era apresentar um argumento em favor do movimento da Terra ou melhor uma dissolução das objeções

11 Nota 105: “Respice vero hic ad hypothesin libelli et disce, quae nobis sunt inter totus mundi praecipua: duodecim signa coelestia, solstitia, aequinoctia, anos trópicos, sidereos, aequatorum, polos mundi, omnia restringi ad angustissimum globum Telluris solaque terricolarum imaginatione constare, ut si ad alium globum transferamus imaginationem, omnia mutata concipere necesse sit”.

tomadas da oposição universal das pessoas a partir do exemplo da Lua. Acreditava que a Ignorância tinha desaparecido da memória de homens inteligentes. Mas a alma se debate em correntes de muitos elos, fortalecidos por muitos séculos, e a velha mãe ainda vive nas academias, mas vive de tal modo que a morte lhe seria melhor que a vida (KEPLER, 1870, p. 41, n.4).¹²

O demônio é o representante da ciência astronômica, que tudo revela sobre Levanía, sua geografia, ou melhor selenografia, descreve seus habitantes e aquilo que veem em seus céus, Volva (a Terra), e seus continentes. O modelo que está em jogo no texto se encontra em seu conhecimento do funcionamento da visão, o objeto que se inverte em nossos olhos e o efeito da câmara obscura, bem como na prática de observação indireta dos eclipses: o conhecimento pelas sombras. Comentando, na nota 44, a passagem em que Duracotus descreve a cerimônia de invocação do demônio feito pela mãe, Kepler relata uma brincadeira que diz ter feito muitas vezes quando recebia visitantes, ela pretende ser uma analogia com os procedimentos da mãe ao evocar o demônio. Como os rituais mágicos, a ciência tem também seus preparativos:

12 Nota 4, texto latino: “Quia verisimilius hoc de filio, matris artium promulgatore, quam si ea superstitie scribere fingeretur. Sed et hoc innuere volebam, imperita experientia, seu medicorum usu loquendi, empirica exercitatione genitrice nasci prolem Scientiam, atque illi non tutum esse, quam diu superest inter homines mater Ignorantia, rerum causas occultissimas in vulgus propalare; quin potius parcendum verecundiae antiquitatis, exspectandam annorum maturitatem, qua veluti senio confecta Ignorantia tandem emoriatur. Cum igitur Somnii mei scopus sit, argumentum pro motu Terrae, seu solutionem potius objectionum ab universali contradictione gentis humanae desumtarum morili exemplo Lunae, jam tunc extinctam satis arbitraber exque memoria ingeniosorum hominum eradicatam veterem hanc Ignorantiam, etsi quidem luctatur etiamnum anima in nexu artuum tam multorum, tot seculis firmissime coalito, superestque in academiis annosa mater, sed ita vivit, ut mors ei vita felicior aestimanda videatur”.

O ritual mágico ao qual corresponde serve para ensinar astronomia, pois não é de modo algum espontâneo ou extemporâneo; ao contrário, qualquer resposta expedita exige calma, recolhimento dos sentidos e das palavras. Durante os anos em Praga, eu realizava com frequência uma prática especial em certas observações, quando espectadores ou espectadoras vinham me ver. Primeiro, me afastava enquanto conversavam e me dirigia a um canto da casa escolhido para tanto, fechando as cortinas fazia uma pequena janela com a menor abertura e pendurava em uma parede um pano branco. Terminados estes preparativos chamava os espectadores. Estas eram minhas cerimônias, estes eram meus ritos. Gostaria também de caracteres? Em letras maiúsculas escrevia em um quadro negro o que achava adequado aos espectadores. As palavras estavam escritas no sentido inverso (contemple o rito mágico), como se escreve em hebraico. Eu pendurava esse quadro com as letras de cabeça para baixo ao ar livre à luz do sol. Como resultado, o que havia escrito era projetado de pé na parede branca interna. Se um ventinho perturbasse o quadro lá fora, as palavras se moviam de forma vaga na parede interna (KEPLER, 1870, pp. 44-45, n. 44).¹³

13 Nota 44, texto latino: “Haec quoque magica ceremonia, cui respondet in ratione docendi astronomiam, quod ea nequaquam est professoria seu extemporanea, sed indiget omnis expedita responsio quiete, recollectione sensuum conceptisque verbis. In particulari observationis cujusdam praxi, quae mihi Pragae circa illos annos crebra erat, quoties me convenerunt spectatores spectatricesve, solitus ego sum prius ab illis colloquentibus me subducere in angulum domus proximum, ad hoc opus electum, diei lucem excludere, fenestellam aptare minutissimo ex foramine, parietem albo vestire, peractis iis advocare spectatores. Hae mihi ceremoniae, hi ritus; vultis et characteres? In tabula nigra, quae mihi videbantur apta spectatoribus creta perscripsi literis capitabilibus, literarum figura retro versa (em ritum magicum) et Hebraica scribuntur; hanc tabellam foris sub dio situ literarum everso suspendi in Sole, ut ita quae scripseram ea introrsum ad album parietem pingerentur situ erecto, et si tabellam ventulus agigaret foris, literae intus motu vago parietem reciprocarent.” Lemos também na nota 82: “[...]Mas a alegoria compara a viagem pelas sombras com a observação dos eclipses [...]”. Texto latino: “[...]Sed allegoria itineri per umbram comparat observationem eclipsium [...]”.

Substituindo a observação direta, Galileu usou um instrumento; Kepler, no *Sonho*, se vale de raciocínios e da imaginação.¹⁴ A imaginação lhe serve aqui como telescópio mental, permitindo deslocar a visão ingênua e terrestre ou terráquea por assim dizer. A observação que ora defende se distingue da prática bruta e da observação sem guias ou instrumentos. A moderna ciência astronômica exige procedimentos e auxílios: deslocamento e inversão, instrumentos e imaginação.

Tudo gira em torno da visão e de seus processos de inversão: ao descrever, por exemplo, a fascinação dos habitantes de Levanía pela imagem da Terra (talvez a primeira descrição -imaginária- dos continentes vistos do espaço) nos deparamos, na verdade, com o reflexo de nossa fascinação pela Lua. O sonho é aqui veículo tanto para apresentar a defesa de Copérnico e Galileu quanto para avançar sua nova teoria da observação científica e seus procedimentos.

FONTENELLE, CARTESIANISMO E LITERATURA

Passados mais de cinquenta anos da publicação de *Sonho*, os *Étrentiens sur la pluralité des mondes*, de Fontenelle, encontram outro ambiente. Outro ambiente social, pois nascem na atmosfera de corte do Antigo Regime; sua narrativa é composta por diálogos galantes entre um cientista (*savant*) e uma marquesa. Mas também outro ambiente científico, pois o cartesianismo se difundira pela Europa, mesmo que continuasse a ter ferrenhos adversários.

14 Ver nota 41.

O mundo de Duracotus descrito por Kepler, em que espíritos, magia e ciência, astronomia e astrologia convivem, em que um demônio evocado por uma bruxa apresenta uma descrição da Lua de acordo com o copernicanismo e com as observações de Galileu, não parece existir mais. A perspectiva de Kepler de convívio entre astrologia e astronomia, entre a concepção material da Lua, a explicação das marés e a influência nos espíritos, mesmo que distinguida da prática supersticiosa, não encontra lugar no quadro mental do texto de Fontenelle. Ao contrário, esse tipo de convivência é em parte alvo das críticas do autor francês.

No que concerne ao quadro histórico, a linguagem, a forma leve do diálogo galante, mesmo as anedotas e ironias são muito distintas daquelas que encontramos em *Sonho*, de Kepler.¹⁵ Do universo mágico do norte da Europa, frio, sombrio, repleto de poções, bruxas e demônios, passamos para o ambiente controlado de um parque no interior da França, acompanhados de uma marquesa francesa. O ambiente calmo e sedutor dos serões contrasta com a escuridão, o frio e a magia do mundo de Duracotus.¹⁶ Se bem que nos dois textos a ficção astronômica ocorra

15 Cabe dizer que o *Sonho* tem muitas notas jocosas. Kepler, na nota 61, fala mesmo de um *apparatus jocosum*. Como diz Michèle Ducos em “Un voyage dans la lune au XVIIe siècle : « Le songe » de Kepler”, o texto de Kepler é sério e científico ao mesmo tempo em que é um divertimento. Seria interessante, no entanto, desenvolver as distinções e semelhanças do *apparatus jocosum* do texto de Kepler com as ironias e o humor presente nos *Diálogos* de Fontenelle.

16 A sedução aparece já no início dos *Diálogos*, na parte intitulada *A Monsieur L...*: “Não julgais que, desejando a filosofia se apresentar exitosamente aos homens, não faria nenhum mal em surgir sob traços que se aproximassem levemente dos da marquesa? E acima de tudo, pudesse ela ter em sua conversação os mesmos atrativos, tenho certeza de que todos iriam correr atrás da sabedoria” (FONTENELLE, 1993, p. 43). A sedução aparece também logo no primeiro serão, quando da comparação entre a beleza loira do dia e a beleza morena da noite.

durante a noite, são noites muito distintas: o *Sonho* apresenta a noite envolta no mundo mágico, lugar de demônios e rituais (analogia da prática científica e sua observação indireta, pelas sombras), já a noite dos *Diálogos* é agradável, durante a qual faz um “friozinho delicioso”, enfim, ela tem uma beleza comparável a uma beleza feminina.

O diálogo entre um cientista e uma marquesa, composto de seis serões, tem muito mais a dizer do que sua leveza pode sugerir. Como bem mostrou Luiz Roberto Monzani, uma leitura atenta da obra mostra que ela não é um simples “texto de especulação sobre os seres extraterrestres” (MONZANI, 1993, p. 15-16). Segundo ele, “os Diálogos ultrapassam de longe essa camada superficial de leitura e colocam-nos, de fato, diante de problemas muito mais sérios que atingem o coração do século XVIII” (MONZANI, 1993, p. 15). Interessa-nos, no entanto, compreender como este diálogo sobre a nova astronomia, assim como aquele de Kepler, tematiza a relação entre a imaginação e a ciência.

O diálogo põe frente a frente um cientista, um *savant*, que já vive no universo infinito ou indefinido da ciência moderna, e uma marquesa ainda presa ao universo fechado da cosmologia antiga. Ora, assim como Pascal e John Donne, Fontenelle tematiza o *páthos* daqueles que viveram a transformação da visão sobre o cosmos. No entanto, contrário ao desespero do ateu de Pascal ou aquele apresentado no poema *The Anatomy of the World*, de John Donne, o sentimento por vezes parece desesperador, mas prevalece, por fim, a perspectiva de alívio e júbilo da marquesa diante da imensidão do universo.

A riqueza da pequena obra de Fontenelle, no entanto, não reside apenas em apresentar a nova configuração do universo: a Terra em movimento, o heliocentrismo e a pluralidade dos mundos. Ao ser questionado pela marquesa, o *savant* não deve apenas apresentar os conteúdos ou

teses da nova cosmologia, cartesiana não esqueçamos, pois a teoria dos turbilhões é apresentada para explicar o movimento dos planetas. Ele tem que mostrar as razões dessa mudança, e é aí que a obra ganha seu maior interesse, na capacidade de apresentar ao público leigo uma série de princípios metafísicos e científicos (ou melhor, a conexão entre princípios metafísicos e práticas e teses científicas) que balizam as descobertas dos modernos: o princípio de parcimônia, o princípio de continuidade e o princípio de plenitude.¹⁷ É neste sentido que devemos entender a reflexão sobre a possibilidade de existência de seres extraterrestres e a advertência do Prefácio, que diz: “Não quis imaginar sobre os habitantes dos mundos nada que fosse totalmente impossível e quimérico. Esforcei-me em dizer tudo o que se podia pensar razoavelmente a respeito deles, e mesmo as visões que acrescentei possuem algum fundamento real” (FONTENELLE, 1993, p. 40-41). Essa razoabilidade da qual fala Fontenelle reside justamente em refletir sobre a existência de seres extraterrestres dentro do quadro da metafísica e da ciência modernas.

O que interessa aqui é ver como a nova ciência e seus avanços afetam todas as atividades intelectuais e outros domínios do espírito. Afinal, como fazer arte, trabalhar com o maravilhoso e o fantástico, em uma concepção de universo em que tudo é mecânico? Como conciliar a poesia e seu maravilhamento em um mundo de roldanas, cordas, e corpos que se movem uns aos outros por contato? Parte da resposta vem na própria apresentação da nova configuração do universo. Diz o cientista à marquesa:

17 Sobre a conexão entre a crença na possibilidade de existência de vida em outros planetas e a cosmografia moderna, ver o capítulo IV de *A grande cadeia do ser*, de Arthur O. Lovejoy, o artigo, de Steven Dick (1980) e a última parte do meu texto “A filosofia entre ciência e literatura nos *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*” (BRANDÃO, 2018, p. 47-49).

[...] imagino sempre que a natureza é um grande espetáculo, semelhante ao da ópera. Do lugar em que estais no teatro, não vedes o palco inteiramente como ele é: os cenários e os mecanismos foram dispostos de modo a proporcionar um efeito agradável à distância, e as engrenagens e os contrapesos que executam todos os movimentos ficam ocultos a vossos olhos. Assim, não vos incomodais muito em adivinhar como tudo aquilo funciona. Talvez haja apenas algum maquinista escondido entre a plateia, que se preocupa com um voo que lhe parece extraordinário e quer entender a todo custo como foi executado. Mas o que acresce a dificuldade, quanto aos filósofos, é que, nas máquinas que a natureza nos apresenta aos olhos, as cordas estão muito bem escondidas, e tão escondidas que muito tempo se dedicou para adivinhar o que gerava os movimentos do universo; pois imaginai todos os sábios no teatro, os Pitágoras, Platões, Aristóteles e todos esses indivíduos cujos nomes hoje ressoam tanto em nossos ouvidos: suponhamos que eles estivessem presenciando o voo de Faetonte impelido pelos ventos, não conseguissem descobrir as cordas e não soubessem como estavam dispostos os bastidores. Um deles diria: 'É uma virtude secreta que ergue Faetonte'. O outro: 'Faetonte é composto de certos números que o fazem subir'. O outro: 'Faetonte tem uma certa afinidade com o alto do teatro; não se sente bem quando não está lá em cima'. O outro: 'Faetonte não é feito para voar, mas ele prefere voar a deixar vazio o alto do teatro'; e com outras divagações que me surpreende não terem caído em descrédito durante toda a Antiguidade. Finalmente, chegaram Descartes e outros modernos que disseram: "Faetonte sobe porque é puxado por cordas, enquanto desce um peso maior do que ele". Assim, não mais se acredita que um corpo se mova se não for puxado ou, melhor, empurrado por um outro corpo: não mais se acredita que suba ou desça a não ser pelo efeito de um contrapeso ou de um mecanismo, e quem visse a natureza tal como ela é estaria vendo apenas os bastidores do teatro" (FONTENELLE, 1993, p. 49-50).

A longa citação acima traz alguns aspectos centrais do pensamento de Fontenelle. Em primeiro lugar, a imagem da natureza como um espetáculo visto por espectadores curiosos e ignorantes, os filósofos, ilustra

o próprio fundamento da filosofia para Fontenelle: vista curta e curiosidade grande, ou seja, desejo de saber e ignorância.¹⁸ A filosofia surge da tensão entre curiosidade e ignorância. O esforço filosófico reside em superar a ignorância e saciar a curiosidade: a experiência sustenta o conhecimento, mas o limite do observável só pode ser superado por raciocínios e pela imaginação. O erro tem sua origem na falta de experiência ou de raciocínios para balizar a passagem do conhecido ao desconhecido realizada pela imaginação.

Em segundo lugar, Fontenelle põe lado a lado diversas teorias para explicar os fenômenos da natureza. No texto citado, uma irônica lista de teorias explicativas do voo de Faetonte; todas explicações com elementos de seu tempo. Após Descartes, e outros modernos, o mundo passa a ser concebido como um relógio. O trecho citado sem dúvida é uma defesa de Descartes, mas a passagem também o trai na medida em que permite uma historicização da filosofia: o leitor é tentado a imaginar que na linha de sucessão das teorias filosóficas alguém virá um dia a suceder a Descartes. Isto é reforçado pelo comentário feito pelo cientista perante a constatação da marquesa de que o mundo se tornou mecânico: “Então, disse a marquesa, a filosofia se tornou mecânica? Tão mecânica, respondi eu, que receio logo se torne uma vergonha” (FONTENELLE, 1993, p. 50). Se bem que haja na fala do cientista certa condescendência em relação à posição da marquesa e que ela enfim o contradiga

18 No início do mesmo parágrafo da longa citação acima, o cientista afirma: “Toda a filosofia, disse-lhe eu, está fundada apenas sobre duas coisas, o espírito curioso e os olhos fracos, pois se tivésseis olhos melhores do que os que tendes, veríeis se as estrelas são ou não são Sóis que iluminam outros mundos; e, de outro lado, se fôsseis menos curiosa, não vos preocuparíeis em sabê-lo, o que daria no mesmo: mas queremos saber mais do que vemos, e aí reside a dificuldade” (FONTENELLE, 1993, p. 48).

reconhecendo beleza na simplicidade, Fontenelle coloca a filosofia de Descartes em perspectiva histórica.

Em terceiro lugar, cabe lembrar que a imaginação opera em todas as teorias apresentadas: seja naquela do horror ao vazio seja na imagem do mundo como um relógio. Embora o cientista cogite que com o mundo mecânico todo o maravilhoso desaparece, a marquesa, já convertida ao mundo mecânico, defende um maravilhamento perante a simplicidade. É este justamente, como dirá o cientista, um dos traços mais importantes para compreender o pensamento moderno – a continuação do diálogo tratará de mostrar a relação entre a parcimônia quanto aos meios e a variedade e multiplicidade quanto aos fins, uma das características da natureza que a filosofia moderna pretende respeitar e seguir, além da continuidade presente na noção de cadeia dos seres.

A moderna astronomia pensa justamente dentro destes princípios, e serão eles que também nortearão o discurso imaginativo sobre a existência de extraterrestres. Permitida a comparação da Terra com a Lua, concebidos como corpos materiais semelhantes, o primeiro e mais simples raciocínio, exposto na comparação da relação da Terra com a Lua com a relação entre duas cidades como Paris e Saint-Denis, é que se há semelhanças no que vejo é provável haver tantas outras no que não vejo. A partir daí, são os princípios mencionados acima que guiarão a imaginação e conferirão seus limites e sua maior ou menor razoabilidade, em acordo com a consideração das condições materiais de cada astro (por isso os selenitas são logo abandonados devido à falta de uma atmosfera na Lua). A imaginação deve, portanto, ter seus limites desenhados pela variedade da natureza, daí não poder conceber nada de humano nesses planetas. Se a variedade dos seres já é enorme na Terra, entre todos os planetas deve ser muito maior e submetida a diferentes

temperaturas, ventos, luminosidade, entre outros condicionantes físicos. Como ama a variedade, a natureza odeia a repetição, de sorte que não deve haver nada de humano em outros mundos.

Além disso, a existência de inumeráveis imensidões totalmente estéreis seria um desperdício de oportunidades inconcebível dada a prodigalidade da natureza. Esse princípio metafísico é corroborado pelas novas observações microscópicas: desde nós mesmos aos menores seres tudo é povoado de vida. Como ora sabemos que em gotículas d'água há um amontoado de seres minúsculos, dirá Fontenelle, nossa suspeita quanto por que não haveria mais vida no que está acima de nós se reforça. A cadeia dos seres que vai dos menores seres aos maiores faz supor com mais força a presença de vida nos espaços que existem entre nós e os inumeráveis astros. A todo momento as descrições da imaginação procuram adequar-se ou são corrigidas por esses princípios e pela ampliação do campo da experiência e da observação realizada pelos modernos. O discurso sobre o temperamento dos possíveis habitantes dos planetas do sistema solar joga imaginativamente com estes princípios e com outros dados, no caso, a distância em relação ao sol: quanto mais próximos, mais ativos, apaixonados e loucos, como os habitantes de Mercúrio; quanto mais distantes, mais fleumáticos, lentos e inativos, como os de Saturno.

Ainda que a imaginação não seja capaz de ultrapassar o homem ao falar dos extraterrestres, é sempre o princípio geral da variedade que marca seu limite e seu erro, é ela que permite avançar esses diferentes sistemas sobre o universo – é ela que ajuda a saciar a curiosidade daquele de visão curta. No início do quarto serão, Fontenelle põe o cientista a apontar os limites da imaginação ao dizer:

Os sonhos não foram felizes; mostravam sempre algo parecido com o que se vê aqui em nosso mundo. Tive ocasião de censurar à marquesa o mesmo que certos povos, que só fazem pinturas estranhas e grotescas, censuram em nossos quadros. ‘Bem, dizemnos eles, são iguais a homens; não há imaginação’ (FONTENELLE, 1993, p. 113).

Antes, retomando a posição de Descartes, Fontenelle explicitara os limites da imaginação e a necessidade de avançar se valendo de uma “visão universal” que não se traduz de maneira precisa em imagens. Escreve ele:

Minha razão está suficientemente persuadida, disse a marquesa; mas minha imaginação está assoberbada pela multidão infinita de habitantes de todos esses planetas, e perturbada pela diversidade que deve existir entre eles; pois bem vejo que a natureza, sendo inimiga das repetições, haverá de tê-los criado diferentes uns dos outros. Mas como conceber tal coisa? *Não é à imaginação que compete concebê-la, respondi; ela não pode ir além dos olhos. Pode-se apenas perceber com uma certa visão universal a diversidade que a natureza deve ter implantado entre todos esses mundos* (FONTENELLE, 1993, p. 106).

A imaginação se desenvolve, portanto, dentro do quadro de conhecimentos empíricos e dos princípios ou “filosofia do seu tempo”, como diz Fontenelle no opúsculo *Origens das fábulas*, no caso o modelo mecânico (FONTENELLE, 2018). Aliás, a leitura da *Origem das fábulas* mostra como a experiência limita tanto a imaginação quanto aquilo que Fontenelle chama de filosofia de seu tempo. No entanto, é justamente a imaginação que permite fornecer uma hipótese de compreensão dos fenômenos. É isso que permite Fontenelle dizer que aquele que no passado explicava a circulação dos rios pela imagem de ninfas que longe vertiam água de cântaros era o Descartes de seu tempo (FONTENELLE, 2018, p. 52). Este estaria a fazer a imaginação operar dentro do quadro de experiências e da filosofia do seu tempo. Aqui o leitor poderia se

antecipar e ver como a ampliação da experiência e uma outra filosofia do tempo poderia tornar Descartes o fabulador de sua época.¹⁹

★ ★ ★

A leitura de *Sonho*, de Kepler, e dos *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*, de Fontenelle, percorre universos copernicanos. Porém, são universos distintos em que vigem concepções alternativas de filosofia. O mundo mágico e científico, em que convivem a astronomia e a astrologia, enfim, o mundo limitado de Kepler, não se confunde com a pluralidade dos mundos, sua infinitude, os turbilhões e as explicações estritamente mecânicas daquele de Fontenelle. Entretanto, ambos, guardadas as particularidades de suas cosmologias discrepantes, elaboram uma crítica da superstição e concebem a imaginação dentro desse escopo: Kepler nas diversas vezes em suas notas em que ataca o que chama de costumes bárbaros, as práticas supersticiosas e o preconceito do vulgo, sobretudo quando mostra a absurda e rasteira interpretação do seu texto como um relato autobiográfico implicando sua mãe em bruxaria. Fontenelle, por sua vez, ataca a superstição quando critica o temor das pessoas perante a aparição de cometas e a ocorrência de eclipses (FONTENELLE, 1993, p. 77-79). Como já se disse, a teoria da imaginação em Fontenelle faz parte do quadro da crítica da superstição (RIOUX-BEAULNE, 2009). A riqueza da obra, no entanto, reside no fato de que esta crítica não se faz sem mais reflexão sobre como a racionalização do universo incide na prática

19 Será Voltaire que mais tarde, em suas *Cartas Filosóficas*, assim como em outros textos, descreverá Descartes como um autor de imaginação fértil que teria feito o romance da alma.

criativa e no maravilhamento que parece ser a característica própria a uma ciência como a astronomia.

Ademais, em ambos os textos encontramos uma apreciação positiva da imaginação. Para Kepler e Fontenelle a imaginação não é apenas algo a ser dominado, fonte de erro e ilusão.²⁰ Ela distingue a prática científica da experiência bruta, para Kepler; ela supera a ignorância universalmente partilhada, para Fontenelle. Para um, ela constitui a maneira mesma do ver científico, um telescópio mental ou uma câmera obscura imaginária que permite ver o que seria impossível ver em uma observação simples e direta. Segundo o astrônomo alemão, o obstáculo para a ciência e o perigo da superstição residem em uma noção grosseira e simplista da observação, uma prática, portanto, sem o auxílio da imaginação. O método mesmo dessa nova ontologia da visão se vale da imaginação para realizar a inversão que essa ontologia demanda e superar a *imperitia* do vulgo, causa de dogmatismo e superstição.²¹ Para Fontenelle, por sua vez, é a imaginação que permite passar do conhecido ao desconhecido, é ela que permite elaborar hipóteses explicativas para aquilo que ultrapassa a experiência possível. É ela também que realiza a sedução, o ornamento e a graça em um discurso sobre a astronomia. A imaginação se nutre do campo comum de experiências da marquesa e do cientista: a sociedade de corte do Antigo Regime. Uma imaginação

20 Fontenelle, porém, identifica um “falso maravilhoso” que constitui a aura de mistério das práticas ocultistas e mágicas que rechaça: “Muita gente guarda sempre no espírito um falso maravilhoso, envolto por uma obscuridade que suscita respeito. Tais pessoas admiram a natureza apenas porque julgam-na uma espécie de magia ininteligível; e as coisas, a partir do momento em que podem ser concebidas, certamente ficam desonradas junto a elas” (FONTENELLE, 1993, p. 50-51).

21 Ver as notas 8 e 95 de *Sonho* em que Kepler vincula a *imperitia* à superstição e ao dogmatismo do vulgo.

nos limites da experiência, e, de acordo com a terminologia de Fontenelle, uma imaginação nos limites de uma “filosofia do tempo”. É essa inscrição no tempo a contribuição de Fontenelle ao pensamento sobre a ciência e as teorias científicas.²² Ainda que o pequeno texto de Kepler aponte uma relação entre a ciência e a *imperita experientia*, a prática e a observação bruta, que conceba uma filiação entre elas e que o advento de uma pressuponha o ocaso da outra (a morte da mãe Fioxhilde), é com Fontenelle que vemos a imaginação inscrever as teorias científicas nos limites de seu tempo.

22 Isto foi apontado, talvez pela primeira vez, por Georges Canguilhem, em um pequeno texto comemorativo chamado CANGUILHEM, 2002). Hoje, a imagem de Fontenelle como um dos pioneiros da história e filosofia da ciência e antepassado da tradição epistemológica francesa se consolidou e conta com importantes trabalhos, dentre os quais destaco um livro e um artigo respectivamente: (MAZAURIC, 2007) e (PÉPIN, 2012).

PHILOSOPHY AND IMAGINATION
IN KEPLER'S *DREAM* AND FONTENELLE'S
DIALOGUES ON THE PLURALITY OF WORLDS

ABSTRACT: The present paper intends to analyze the uses of imagination in two XVIIIth century astronomical narratives: Kepler's *Dream* (1634), and Fontenelle's *Conversations on the Plurality of Worlds* (1686). The purpose is to show, on the one hand, how in both texts imagination is considered positively and within the framework of the critique of superstition – considering the differences in their cosmologies; and, on the other hand, the paper intends to present the singularity of each authors' uses of imagination: Kepler's claim for a new conception of scientific observation and Fontenelle's historical approach to the sciences.

KEYWORDS: astronomy; fiction; imagination; philosophy, literature; history of science

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRANDÃO, R. (2018). A filosofia entre ciência e literatura nos *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*. In: PINHEIRO, Ulysses (org.). *Filosofias da Alteridade no século das Luzes: Diderot, Fontenelle, Kant, Rousseau*. Coleção Filosofias do Iluminismo. Curitiba: Editora UFPR.

CAMPBELL, M. B. (1999). *Wonder and Science: Imagining Worlds in Early Modern Europe*. Ithaca and London: Cornell University Press.

CANGUILHEM, G. (2002). "Fontenelle, philosophe et historien des sciences". In: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin.

DICK, S. (1980). The Origins of the Extraterrestrial debate and its relation to the Scientific Revolution. *Journal of the history of philosophy*, v. 41, n. 1, Jan/Mar.

DUCOS, M. (1985). Un voyage dans la lune au XVIIIe siècle : « Le songe » de Kepler. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé Année 1*. 63-72.

FONTENELLE, B. le B. de (1993). *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*. Tradução: Denise Bottmann. Campinas: Ed. Unicamp.

_____ (2018). Da origem das fábulas. Trad. Rodrigo Brandão. In: PINHEIRO, U. (org.) *Filosofias da alteridade no século das Luzes: Diderot, Fontenelle, Kant, Rousseau*. Curitiba: Ed. UFPR.

KEPLER, J. (1870). *Opera omnia. Vol. VIII, Pars I*. Ed. Ch. Frisch. Frankfurt: Heyder & Zimmer.

_____ (1962). *The Somnium Astronomicum of Johanes Kepler translated, with some observations on various sources* by Reverend Normand Raymond Falardeau. Thesis submitted to the Faculty of Creighton University. Master of Arts in the Department of Latin, OMAHA. Disponível em: <https://dspace2.creighton.edu/xmlui/handle/10504/109241>. Última consulta em 01/04/2020.

_____ (1967). *Kepler's Somnium: The Dream, or Posthumous Work on Lunar Astronomy. Translated, with a commentary by Edward Rosen*. Minesota: Dover Publications, Inc.

_____ (1965). *Kepler's Dream with the full text and notes of Somnium, sive astronomia lunares, Joannis Kepleri by John Lear*. Translated by Patricia Fruch Kirkwood. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

_____ (1984). *Le Songe*. Trad. Michèle Ducos.. Nancy: Presses Universitaires de Nancy.

LOCHRIE, K. (2016). *Nowhere in the middle ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

LOVEJOY, A. O. (2005). *A grande cadeia do ser*. São Paulo: Palíndromo.

MAZAUURIC, S. (2007). *Fontenelle et l'invention de l'histoire des sciences à l'aube des Lumières*. Paris: Fayard.

- MONZANI, L. R. (1993). O papel de Fontenelle na constituição da razão iluminista. In: FONTENELLE, B. *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*. Trad. Denise Bottmann. Campinas: Ed. Unicamp.
- POOLE, W. (2010). *Le Songe de Kepler et L'Homme dans la lune de Godwin: naissances de la science-fiction 1593-1638*. In: TADIÉ, Alexis (dir.). *La figure du philosophe dans les lettres anglaises et françaises*. Paris: Presses Universitaires de Paris - Nanterre.
- RIBEIRO, J. L. P. (2018). O Sonho de Johannes Kepler: uma tradução do primeiro texto de hard sci-fi. *Rev. Bras. Ensino Fís. vol.40 no.1*. São Paulo. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbef/v40n1/1806-1117-rbef-40-01-e1602.pdf> . Última consulta: 01/04/2020.
- RIOUX-BEAULNE, M. (2009). Théorie de l'imagination en France à l'aube des Lumières: Malebranche et Fontenelle. *Revue de métaphysique et de morale* 2009/4 (n° 64). págs. 489-510.
- RUBLACK, U. (2015). *The Astronomer and the Witch: Johannes Kepler's fight for his mother*. Oxford: Oxford University Press.
- SWINFORD, D. (2015). The Lunar Setting of Johannes Kepler's Somnium, Science fiction missing link. In: ROGERS, B. M. & STEVENS, B. E. *Classical Traditions in Science fiction*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- TINGUELY, F. (2008). La poétique du décentrement dans le *Songe* de Kepler. *Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle. 10. n.º spécial Science et Littérature à l'Âge classique*. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 35-45.

IMAGEM E IMAGINAÇÃO NA *ÉTICA*: POR UMA TEORIA DINÂMICA DA IMAGINAÇÃO EM ESPINOSA

Giorgio Gonçalves Ferreira
Professor Assistente, Universidade do Estado da Bahia,
Campus XXI, Ipiaú-BA, Brasil
giorgio.ferreira@gmail.com

RESUMO: O artigo discute as noções de imagem e imaginação na *Ética* de Espinosa. A análise iniciará elencando passagens nas quais Espinosa se refere às imagens como afecções do corpo e às imaginações como afecções da mente. Em um segundo momento, o texto se encaminhará para EIPI7cor, a partir do qual será analisada a geração das imagens. Nesse momento, será posto em evidência o fato de que é o movimento — e não o vestígio — aquilo que constitui a essência das imagens. Na sequência, analisar-se-á a geração das imaginações na mente e serão tecidos alguns comentários sobre a memória em Espinosa. Por fim, convém destacar que o artigo limita-se à *Ética* por essa obra trazer alterações significativas na maneira como Espinosa pensa o assunto em relação aos seus textos de juventude.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, *Ética*, imagem, imaginação, memória, movimento.

I. IMAGEM E IMAGINAÇÃO: “CORPORIS AFFECTIONES SEU RERUM IMAGINES”
VERSUS “MENTIS IMAGINATIONES”

A imagem, como Espinosa afirma, é uma afecção do corpo, e não da mente, ao passo que a imaginação é a ideia que a mente — e não o corpo — faz das afecções corporais.¹ É pautado em tal distinção que o autor poderá afirmar, por exemplo, que “a ideia não consiste na imagem de alguma coisa” e que a essência das imagens “é constituída exclusivamente de movimentos corporais” (ESPINOSA, 2009, E II P 49 esc., p. 149), ao passo que afirma que “uma imaginação é uma ideia” (ESPINOSA, 2009, E V P 34 dem., p. 399). A distinção entre a imagem e a imaginação reside no fato de a primeira ocorrer através de processos puramente mecânicos, ao passo que a segunda envolve uma atividade puramente mental. Se, no *TIE*, esta bipartição entre imagem e imaginação é ausente, e isso implicou na posição ambígua ocupada pela imaginação e pelo termo *sensatio*, que ora se referiam ao corpo, ora às ideias, esta mesma ambiguidade não ocorre na *Ética*.² A seguir, serão elencados momentos em que

1 “Daqui em diante, e para manter os termos habituais, chamaremos de *imagens* das coisas [*rerum imagines*] as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina. Aqui, para começar a indicar o que é o erro, gostaria que observassem que as *imaginações* da mente [*mentis imaginationes*] [...]” (ESPINOSA, 2009, E II P 17esc., p. 111, itálico nosso).

2 Embora nem sempre esta distinção entre imagem e imaginação seja seguida à risca por Espinosa (cf. ESPINOSA, 2009, E III P 16 dem., p.183), isto não significa que ela não esteja presente na *Ética*, e é precisamente porque a ignora que Zourabichvili considera haver equivocidade no uso do termo imagem (*imago*) feito por Espinosa: “[...] Espinosa oferece o princípio de uma descrição do correlato físico da sensação [*sensation*], mas a sensação [*sensation*] ela mesma é mental. Certamente seu uso da palavra ‘imagem’ (*imago*) é equívoco, mas ele se dá ao trabalho de se explicar sobre este ponto: em sentido estrito a palavra deveria se reportar aos traços que os corpos

o conceito de imagem aparece sendo usado de um modo muito preciso e referindo-se sempre às afecções corpóreas, ao passo que a noção de imaginação aparece sempre referida ao pensamento.

O primeiro momento escolhido para amostragem ocorre no próprio escólio de E II P 17, onde o autor afirma que chamará de imagem das coisas [*rerum imagines*] as afecções do corpo humano [*corporis humani affectiones*]. Essas afecções são corpóreas, e não ideias. Por outro lado, como tudo o que ocorre no corpo é percebido pela mente (E II P 12), tais afecções são percebidas pela mente através de ideias, mais precisamente, através de ideias dessas imagens. Desse modo, são as ideias de tais imagens que representam os corpos exteriores como estando presentes, assim, quando a mente considera o corpo dessa maneira, isto é, através das ideias das imagens, diz-se que ela imagina, ou seja, que produz imaginações.

exteriores imprimem no cérebro através dos espíritos animais, pois a assimilação da ideia a uma imagem deixa entender que ela tem por causa o objeto que a representa; mas, para não ir contra o uso, chama-se igualmente imagem as ideias das afecções corporais que representam os corpos exteriores ‘ainda que elas não reproduzam a figura das coisas’. A ‘imaginação’ sempre designa, portanto, em Espinosa, um certo registro das produções mentais. Ora, se a sensação [*sensation*] não fosse homogênea à lembrança, a explicação da memória se revelaria quimérica: ela deslizaria [*glisserait*] sub-repticiamente do plano do corpo (imagem atual) para o plano das ideias (imagem das coisas passadas). É por isso que, somente após ter sublinhado que empregaria *imago* no sentido de uma produção mental, Espinosa designa sob o nome de *rerum imagines* as representações sonoras e visuais cuja associação conservada explica a formação da linguagem” (ZOURABICHVILI, 2002, p.136-137). Ocorre que ao não diferenciar imagem de imaginações, e ao agrupá-las à noção de sensação — como se este termo fizesse parte do vocabulário da *Ética* —, Zourabichvili reinsere na *Ética* justamente aquilo que Espinosa abandonara, qual seja, a equivocidade contida no uso do termo sensação.

O segundo, terceiro e quarto momento ocorrem em E II P40 esc.I, em E II P 48 esc. e em E II P 49 esc. Em E II P 40 esc. I Espinosa afirma que “no momento em que as IMAGENS se confundem inteiramente NO CORPO, A MENTE IMAGINARÁ todos os corpos também confusamente e sem qualquer distinção [*At, ubi imagines in corpore plane confunduntur, mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur*]” (negrito meu) (ESPINOSA, 2009, p. 133). Destaca-se, aqui, (i) a afirmação de que as imagens se confundem no corpo, e (ii) o fato de a mente cumprir papel ativo na formação de imaginações.³ Em EII P48esc, Espinosa afirma que, por ideias, compreende não “as imagens, como as que se formam no fundo do olho ou, se preferirem, no cérebro, mas os conceitos do pensamento [*Non enim per ideas imagines, quales in fundo oculi et, si placet, in medio cerebro formantur, sed Cogitationis conceptus intelligo*]” (ESPINOSA, 2009, p. 147). Nesta passagem novamente reafirma-se a concepção de imagem como sendo afecção do corpo. A distinção entre imagem e imaginação é, portanto, que a segunda é a ideia que a mente forma desta afecção estritamente corporal que se chama imagem. Novamente, em E II P49 esc. Espinosa afirma claramente que a ideia não consiste em uma imagem (*ideam neque in rei alicujus imagine*) e que a essência das imagens “é constituída exclusivamente de movimentos corporais” e que não envolve “de nenhuma maneira, o conceito de pensamento” (ESPINOSA, 2009, p. 149).

3 Mesmo na afecção o corpo resguarda um grau mínimo de atividade, posto que, se assim não fosse, pereceria. O mesmo ocorre na imaginação, onde a mente também parece desempenhar um papel ativo, ainda que em grau mínimo. Assim, uma ideia nunca é, nem pode ser, totalmente inadequada, posto que equivaleria ao não ser (EII P35 e EII P43esc.). Da mesma maneira, uma afecção corpórea não é nunca uma total negação, posto que é isso mesmo o que constitui a prova da atualidade do corpo (E II P 19).

Além disso, cumpre observar duas passagens da quinta parte da *Ética*: em E V P I, momento em que o autor equipara as imagens às afecções do corpo (*corporis affectiones seu rerum imagines*); e, na demonstração de E V P 34, quando o autor afirma, por outro lado, que uma imaginação é uma ideia.

Os momentos elencados evidenciam o uso que Espinosa faz dos dois termos latinos *imagines* e *imaginatio*. O primeiro refere-se às afecções corporais, ao passo que o segundo se refere às ideias. Pautado em tal uso deve-se diferir, então, entre imagem e imaginação. Os exemplos dados acerca da diversidade de uso dos termos imagem/imaginação são suficientes para mostrar que no escólio de E II P 17 são definidas duas coisas distintas, a saber a imagem, que é uma afecção do corpo, e a imaginação, ou o ato de imaginar, que consiste em uma ideia que a mente forma desta afecção.

Ainda acerca das noções de imagem e imaginações, duas tentações ocorrem. A primeira é supor que, uma vez que o autor oferece uma explicação física das imagens, as afecções do corpo seriam a causa das imaginações.⁴ A segunda seria a de conceber a imagem como algo

4 Neste sentido, a opção de tradução feita por Tomaz Tadeu não parece ser a melhor, uma vez que insere o termo *causa* para referir-se à relação entre tais afecções corpóreas a as ideias feitas pela mente. Tradução de Tomaz Tadeu: “[...] enquanto assim rebatidas, elas [as partes fluidas] continuam a se mover, afetando o corpo humano da mesma maneira que antes, a mente, (pela prop. 17), *por causa* dessa afecção, pensará a mesma coisa, isto é, considerará novamente o corpo exterior como estando presente” (EII P 17 cor. dem.) (negrito nosso) (ESPINOSA, 2009, p. 109). Texto latino: “[...] eodem modo reflectantur, ac cum a corporibus externis versus illa plana impulsae sunt, et consequenter ut corpus humanum, dum sic reflexae moveri pergunt, eodem modo afficiant, de quo mens (per prop. 12 hujus) *iterum* cogitabit, hoc est (per prop. 17 hujus), mens *iterum* corpus externum ut praesens contemplabitur [...]” (ESPINOSA, 2009, p. 108, E II P 17 cor. dem., itálico nosso).

estático e não dinâmico.

Quanto à primeira suposição, na demonstração do corolário de E II P 17, o texto afirma que, dada as afecções, a mente forma uma ideia, e não que a mente, por causa das afecções, forma uma ideia. Com efeito, a definição de ideia — e isto inclui as ideias inadequadas — oferecida em E II D 3 diz que a ideia é um “conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante” (ESPINOSA, 2009, p. 79), e não porque é afetada pelo corpo. Embora a mente perceba as imagens, a causa da formação de suas ideias reside em Deus (E II P 5, E II P 6 e E II P 9), enquanto Deus é considerado apenas como coisa pensante. Além disso, como afirma o escólio de EII P 7, “um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa que se exprime, entretanto, de duas maneiras” (ESPINOSA, 2009, E II P 7 esc., p. 87). Assim, a formação da imagem, no corpo, e a formação da ideia da imagem, na mente, são duas expressões distintas de uma única coisa, e não devem ser considerados em termos de causa e efeito.

A segunda suposição, de que as imagens seriam algo estático, se desfaz na medida em que as próprias afecções corpóreas são concebidas por Espinosa em termos dinâmicos. Caso se atente, por exemplo, ao que é afirmado em E I P 4, no lema I de E II P 13 e na definição de indivíduo em EII P 13, ver-se-ão claramente os fundamentos dessa afirmação. Em E I P 4 Espinosa afirma que as coisas se distinguem entre si ou pela substância ou pelas afecções; por sua vez, o lema I de E II P 13 estabelece que “os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância” (ESPINOSA, 2009, p. 99). Isto significa dizer que as relações de movimento e repouso são

as próprias afecções corpóreas,⁵ e não que tais relações são um tipo de afecção. Os corpos não se distinguem por sua figura,⁶ ou por suas marcas, ou por seus vestígios⁷; os corpos distinguem-se entre si por suas afecções (E I P 4 e E I P 5), isto é, por suas relações de movimento e repouso (E II P 13 lema 1).⁸ Posto isto, o que define um indivíduo será, então, suas relações internas de transmissão de movimento. Assim, dado que o autor afirma que as afecções do corpo são imagens, pode-se afirmar, sem maiores problemas, que o movimento constitui a essência das afecções corporais. É justamente porque o movimento constitui a essência das afecções corporais que, ao oferecer a genética de tais afecções, na Pequena Física, o autor inicia por sua causa próxima, qual seja, pelas relações de movimento e repouso (E II P 13 ax 1 e E II P 13 ax 2); e é também por isso que o autor afirmará que a essência das imagens

5 Esta mesma concepção dinâmica das afecções corpóreas é transposta, por Espinosa, para o âmbito do pensamento, e é neste sentido que as ideias — afecções da mente — também serão concebidas em termos dinâmicos, isto é, em termos de narrativa mental. Cf. GLEIZER, 1998; REZENDE, 2009; REZENDE, 2004.

6 A figura é apenas um ente de razão e, enquanto tal, não poderia configurar-se como afecção de coisa alguma. Cf. TIE, §95 e Carta 50.

7 Não se sustenta, pois, a tentativa de definir a forma do corpo como sendo “a totalidade das figuras que podem lhe revestir”, como pretende Vinciguerra (VINCIGUERRA, 2005, p. 140), o que define um corpo, e que o diferencia dos demais, não é esta totalidade de figuras que ele é apto a receber, mas as suas relações internas de movimento e repouso. Aliás, a própria definição de indivíduo é colocada em termos de transmissão de movimento: “Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a *transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida [ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent]*, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distinguem dos outros por essa união de corpos” (ESPINOSA, 2009, EIIP13def., p. 101, *itálico nosso*).

8 Acerca de uma concepção dinâmica do corpo na filosofia de Espinosa, cf. FERREIRA, 2018.

“é constituída exclusivamente de movimentos corporais [*et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur*]” (ESPINOSA, 2009, E II P 49 esc., p. 149). A concepção de que as imagens não são algo estático é novamente corroborada pela análise de E III post. 2. Neste momento Espinosa afirma que, mantendo-se as mesmas impressões ou vestígios das coisas (*objectorum impressiones seu vestigia*), mantêm-se, conseqüentemente (*consequenter*), as mesmas imagens dos objetos (*easdem rerum imagines*). Neste caso, as mesmas imagens são mantidas como uma *consequência* de se manter os mesmos vestígios, e não porque os vestígios são as imagens. O papel desempenhado pelo vestígio na formação da imagem é o de determinar o ângulo — e, portanto, a direção e o sentido —, em que se dará o rebatimento dos movimentos corporais.⁹ Desse modo, mantendo-se os mesmos vestígios, conseqüentemente mantêm-se os mesmos movimentos; e, dado que o movimento constitui a essência das imagens, mantêm-se as mesmas imagens. E não é senão isto que é dito na demonstração do corolário de E II P 17, quando Espinosa afirma que dessa afecção [ou seja, deste rebatimento, ou seja, deste movimento interno] a mente formará, novamente, o mesmo pensamento.

II. A GENÉTICA DAS IMAGENS

O artigo tratou, até aqui, do surgimento da noção de imagem, mas o mais correto seria dizer do surgimento da noção de imagens, no plural, isto porque a dinâmica que envolve o corpo humano — e, conseqüentemente, as ideias que o percebem — não é simples, mas envolve uma complexidade. Aliás, a essência mesma do homem já é

9 Cf. E II P 13 lema 3 ax.2, E II P 17 dem. do cor.

marcada por esta complexidade, como o atesta o corolário de E II P 10, no qual Espinosa afirma que “[...] a essência do homem é constituída por modificações definidas dos atributos de Deus.” (ESPINOSA, 2009, E II P 10 cor., p. 93). O uso do plural, neste caso, indica que o homem nunca pode ser definido como uma única modificação, posto que sua essência é constituída de modificações — no plural¹⁰ — definidas nos atributos de Deus.¹¹ Seguindo no texto, após definir em E II P 13 que “o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo” (ESPINOSA, 2009, p. 97), o autor oferece uma série de lemas, postulados, axiomas e corolários, conhecidos como Pequena Física, para explicar a natureza do corpo. Neste momento Espinosa dirá, dentre outras coisas, que: (i) “o corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto” (E II P 13 post. 1) e (ii) “os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras” (ESPINOSA, 2009, p. 105, E II P 13 post. 3). E, um pouco mais adiante, que (iii) “a ideia que constitui o ser formal da mente humana não é simples, mas composta de muitas ideias.” (ESPINOSA, 2009, p. 107, E II P 15) Isto posto, é, pois, impossível considerar uma afecção do corpo (ou da mente) isoladamente, uma vez que o corpo humano nunca é afetado por uma única coisa; no mínimo, o conjunto de corpos que o compõe está afetando-se mutuamente; além do mais, pelo post. 4 de EIIPI3, o corpo humano tem necessidade de outros corpos para regenerar-se continuamente. Desse modo, considerar uma afecção como se a mesma pudesse ser tomada isoladamente é dissociar o corpo humano de

10 Como nota muito bem Lorenzo Vinciguerra (2005, p. 186).

11 Cf. também MACHEREY, 1997, p. 101-102.

tudo isso que o constitui, ou seja, criar uma ficção.¹²

A geração desse complexo de afecções, chamado de imagens, é descrita — em linhas gerais, obviamente — pela demonstração do corolário de EIP 17. Neste momento Espinosa demonstra a afirmação de que “a mente poderá considerar como presentes, ainda que não existam nem estejam presentes, aqueles corpos exteriores pelos quais o corpo humano foi uma vez afetado”, e, para tanto oferece uma explicação do mecanismo perceptivo, ou, dito de outro modo, do mecanismo através do qual os corpos externos afetam o corpo humano e como essa afecção ocorre no interior do mesmo.

Quando corpos exteriores determinam as partes fluidas do corpo humano a se chocarem, um grande número de vezes, com as partes mais moles, as partes fluidas modificam as superfícies das partes moles (pelo post. 5). Como resultado (veja-se o ax. 2, que se segue ao corol. do lema 3), as partes fluidas são rebatidas diferentemente de antes e, além disso, ao encontrarem, depois, em seu movimento espontâneo, as novas superfícies, elas são rebatidas da mesma maneira com que foram, inicialmente, impelidas em direção a essas superfícies pelos corpos exteriores e, conseqüentemente, uma vez que, enquanto assim rebatidas, elas continuam a se mover, afetando o corpo humano da mesma maneira que antes, assim, a mente (pela prop. 12), por sua vez, pensará a mesma coisa, isto é (pela prop. 17), considerará novamente o corpo exterior como estando presente. E isso tantas vezes quantas forem as vezes que as partes fluidas do corpo humano vierem a encontrar, em seu movimento espontâneo, essas mesmas superfícies. Portanto,

12 A formulação de uma ideia, portanto, não se constitui nunca como o ato de isolar uma percepção, mas, antes, de tomá-la em conjunto com outras: uma ideia é sempre um conjunto de ideias, ou um conjunto de percepções. É o que está dito em E II P 16: “a ideia de cada uma das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior” (ESPINOSA, 2009, p. 107).

ainda que os corpos exteriores pelos quais o corpo humano foi uma vez afetado não existam, a mente os considerará, entretanto, tantas vezes presentes quantas forem as vezes que se repetir essa ação do corpo (ESPINOSA, 2009, p. 109, E II P 17 cor. dem.).¹³

Neste caso, temos então, em um primeiro momento: (a) os corpos exteriores que (b) determinam as partes fluidas a se chocarem um grande número de vezes com as partes mais moles, o que (c) gera os vestígios. Em um segundo momento, temos as partes fluidas que são rebatidas de modo distinto de antes, e seguem em seu movimento espontâneo. Em um terceiro momento, essas partes fluidas encontram novamente os vestígios deixados pelo movimento de outrora e, por isso, são rebatidas da mesma forma que outrora. O primeiro momento explica a formação dos vestígios. O segundo momento aponta para o fato de, após a formação dos vestígios, as partes fluidas alterarem o modo do seu rebatimento. O terceiro momento indica o fato de, uma vez retomado o seu movimento espontâneo, ao reencontrarem as superfícies marcadas pelos vestígios, as partes fluidas serem rebatidas do mesmo modo que eram outrora, quando não estavam em seu movimento espontâneo.

A explicação de Espinosa descreve a seguinte situação: um corpo externo determina as partes fluidas do corpo humano a se chocarem um grande número de vezes com as partes mais moles. Tal situação pressupõe a persistência do corpo externo — ou a duração da determinação por ele exercida —, ou seja, uma vez que ele determinou as partes fluidas a se chocarem não apenas uma única vez com as partes moles, mas um grande número de vezes, percebe-se, pela quantidade de vezes,

13 Fizemos uma pequena alteração na tradução de Tomaz Tadeu no intuito de remover a afirmação – ausente do texto latino – de que a mente forma novamente a mesma imaginação *por causa* da repetição do movimento. Cf. nota 4.

a persistência da afecção exercida pelo corpo externo em relação ao corpo humano. Isto explicaria por que, mais adiante, na mesma demonstração, Espinosa fala em uma retomada do movimento espontâneo pelas partes fluidas. Tal retomada não é outra coisa senão que o corpo externo deixou de afetar o corpo humano. No entanto, durante o período em que este corpo pressionava a corpo humano, o percurso da parte fluida foi alterado, e, em seu movimento não-espontâneo, passou a chocar-se diferentemente com as partes moles, gerando um vestígio. Tal vestígio, por sua vez faz com que as partes moles sejam rebatidas diferentemente de antes. Tudo isso enquanto perdura a determinação do corpo externo. Uma vez afastado o corpo externo e a determinação que o mesmo causara no movimento da parte fluida, a mesma retoma seu movimento espontâneo. Todavia, permanece o vestígio causado outrora. Desse modo as partes fluidas, reencontrando novamente os mesmos vestígios, são rebatidas (*reflectantur*) por esses vestígios da mesma maneira que outrora.

Como se percebe, a explicação de Espinosa gira em torno de rebatimentos, vestígios, moleza ou dureza das partes e, sobretudo, de movimento. Não é tanto uma questão de vestígios deixados pelo corpo externo,¹⁴ como o pretende Vinciguerra, mas, antes, é o fato de a parte fluida repetir o mesmo movimento o que faz com que a mente considere novamente o corpo exterior como estando presente. Não é o vestígio,

14 O próprio vestígio é formado pelo movimento interno, e se, de alguma forma, intervém posteriormente neste movimento, é como elemento que determinará o seu ângulo de rebatimento, tal qual é descrito no segundo axioma de E II P 13 lema 3. Aliás, a única remissão feita ao referido axioma é na demonstração do corolário de E II P 17, imediatamente após Espinosa descrever a formação de modificações geradas a partir do choque das partes fluidas com as partes moles, isto é, dos vestígios (cf. E II P 13 post. 5).

mas o movimento que constitui a essência da imagem.¹⁵ Percebendo uma repetição da mesma sequência de movimentos, a mente formará de novo o pensamento; isto é, a mente considerará de novo o corpo exterior como presente (E II P 17 dem. do corolário). Mais que isso, a mente não percebe apenas os vestígios, ela percebe tudo aquilo que se passa no objeto que constitui a sua ideia (E II P 12), ou seja, ela percebe tudo aquilo que se passa no corpo. Assim sendo, a mente não percebe apenas o último termo deste movimento, ela percebe o movimento como um todo. É a partir deste movimento, e não apenas de seu último termo ou do vestígio, que a mente forma uma ideia.¹⁶ Ora, o que pretende o corolário de E II P 17? Tal corolário pretende estabelecer que “a mente poderá considerar como presentes, ainda que não existam nem estejam presentes, aqueles corpos exteriores pelos quais o corpo humano foi uma vez afetado” (ESPINOSA, 2019, p. 109). E como ele é demonstrado? O corolário é demonstrado afirmando que um corpo exterior determina a parte fluida a se chocar com a parte mole, formando vestígios, os quais, por sua vez, fazem com que as partes fluidas, em seu movimento espontâneo, sejam rebatidas do mesmo modo que foram quando o corpo exterior estava presente. Ou seja, o corolário é demonstrado

15 “Pois a essência das palavras e das imagens é constituída exclusivamente de movimentos corporais, os quais não envolvem, de nenhuma maneira, o conceito do pensamento [*Verborum namque et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur, qui Cogitationis conceptum minime involvunt*]” (ESPINOSA, 2009, E II P 49 esc., p. 149).

16 Ou seja, é apenas quando a relação mente-corpo é colocada em termos de causalidade que se pode dizer que a mente percebe apenas o último termo deste movimento, qual seja, o vestígio, e a partir dele, como que por uma espécie de prolongamento do movimento, uma ideia se forma na mente. Note-se, novamente, que, na *Ética*, diferentemente do *TIE* e dos *CM*, Espinosa não afirma que a mente percebe um vestígio estático que se instala no cérebro, mas o movimento que ocorre no corpo.

descrevendo o mecanismo pelo qual o mesmo movimento interno do corpo — o rebatimento — é repetido, e não afirmando que se forma o mesmo vestígio ou que a mente dirige sua atenção ao vestígio formado.

Concordamos, aqui, com a análise de Vinciguerra, quando este afirma que “[...] a imagem não é definida no singular, mas no plural [*imagines*], como se a percepção se explicasse pela dinâmica de uma produção contínua” (VINCIGUERRA, 2005, p. 186). As imagens, portanto, não se referem à figura das coisas, elas são afecções (no plural) das coisas, elas remetem a uma dinâmica corporal. No entanto, apesar da concordância, discordamos da consequência extraída pelo comentador de que “[...] a imaginação não percebe a forma dos corpos, nem mesmo diretamente suas figuras: ela percebe *em imagens os traços de suas figuras*” (VINCIGUERRA, 2005, p. 186). Tal discordância se dá tendo em vista que isso equivaleria a perceber a imagem, ou imaginar, por todo o tempo em que os vestígios estão presentes, coisa que Espinosa em momento algum afirma. Para ser mais preciso o autor diz que quando o *rebatimento* — e não os vestígios — se repete, o corpo é afetado da mesma maneira, e a mente forma a mesma ideia.

O que são, pois, as imagens? A imagem é uma afecção corpórea, um determinado movimento que ocorre dentro do corpo. Quando este movimento interno ocorre dá-se, então, a percepção mental de algo. Tome-se como exemplo a cor branca que alguém percebe quando se depara com uma superfície perfeitamente plana, e que rebate todos os raios homogeneamente.¹⁷ Quando seu corpo é afetado pelos raios luminosos oriundos desta superfície, estes raios, ao tocarem o seu corpo, provocam movimentos internos; estes movimentos internos, por sua

17 Cf. Carta 9 (ESPINOSA, 1925, G IV 42-46).

vez, são rebatidos no interior desse corpo, e, nesse rebatimento, deixam vestígios no interior do corpo. Quando, na ausência desta superfície, o movimento espontâneo do corpo reencontra aqueles vestígios e é rebatido novamente da mesma maneira, tem-se, conseqüentemente, o mesmo movimento, e, portanto, a mente perceberá, novamente, a cor branca. Isto explicaria, por exemplo, o fato de alguém, após olhar fixamente para uma lâmpada, e apagá-la logo em seguida, continuar a perceber o clarão ainda por alguns segundos; ou o fato de alguém continuar a sentir os movimentos de um navio logo após o desembarque. Os dois casos explicam-se, dentro do pensamento de Espinosa, como sendo casos em que os movimentos internos continuam sendo rebatidos da mesma maneira mesmo na ausência do corpo externo que os causou, isto é, como sendo casos em que a imagem permanece mesmo na ausência do corpo externo que a causou; e, como a imagem — o movimento interno — continua a se repetir, a mente continua a formar a mesma imaginação, e continua a perceber o clarão mesmo após a lâmpada ser desligada, ou, no caso do navio, continua a sentir os movimentos da embarcação mesmo após estarmos em terra firme.¹⁸ Assim, o que explica a possibilidade dos movimentos internos continuarem a ser rebatidos da mesma maneira é o fato de os vestígios — os traços, as marcas — permanecerem mesmo após não sermos mais afetados pelo corpo externo. Temos, então, a imagem, que é o movimento interno, e a imaginação, que é a percepção da cor branca, ou, no caso do navio, a percepção do balanço das águas.

18 E vice-versa, quando a mente imagina a cor branca, repete-se o mesmo movimento no corpo. Todavia, como a imaginação formada pela memória é mais fraca do que aquela formada na presença do corpo exterior, o rebatimento será mais fraco do que quando o corpo exterior estava presente.

III. A GENÉTICA DAS IMAGINAÇÕES

Em qualquer imaginação estão em jogo, ao menos, as ideias de dois corpos: a ideia do corpo humano e a ideia do corpo externo (E II P 16). Assim, a formulação de uma imaginação não se constitui nunca como o ato de isolar uma percepção, mas, antes, como o ato de considerá-la em conjunto com outras: uma imaginação é sempre um conjunto de imaginações, ou um conjunto de percepções. É o que está dito em E II P 16: “a ideia de cada uma das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior” (ESPINOSA, 2009, p. 107). Ora, como ficou evidenciado em E II P 15, a ideia do corpo humano é composta também das muitas ideias das partes que o compõem; e essas partes, por sua vez, estabelecem relações entre si, agem umas sobre as outras e deixam vestígios umas nas outras; do mesmo modo, um corpo pode ser afetado por vários outros corpos externos ao mesmo tempo. Assim sendo, a ideia de um corpo exterior, na medida em que envolve o estado em que se encontra o corpo humano, poderá variar de um momento para outro. É desse modo que a ideia inadequada formada pela imaginação designa o constructo mental oriundo da maneira como o corpo humano é afetado por outro corpo, e, por isso, indica mais o estado do corpo humano do que a natureza do corpo exterior (E II P 16cor.2). Assim, a imaginação formada não é representativa do corpo humano ou do corpo exterior, mas representa o modo como o corpo humano é afetado por este corpo exterior, e o modo como se encontra o corpo humano na medida em que é afetado por este corpo exterior. Como exemplo, pode-se considerar alguém que nunca se deparou com um cavalo, e que, ao encontrar-se em uma guerra, envolto em cavalos, bombas, mortes, medos, etc., tem seu corpo

afetado pelo do cavalo ao mesmo tempo em que é afetado por todos estes outros elementos. Essa mesma pessoa, posteriormente, ao imaginar um cavalo, formará uma ideia inadequada que envolve todos esses elementos. Assim, a ideia formada pela imaginação do cavalo não será representativa da figura de um cavalo, mas do estado do corpo humano na medida em que este foi afetado pela visão do cavalo. Isto significa dizer que a ideia deste cavalo, formada pela imaginação, envolverá (i) a figura do cavalo, obviamente, (ii) o som das bombas, (iii) os medos, etc. Enfim, a figura deste cavalo envolverá todos os elementos vivenciados pelo corpo humano juntamente com a figura do cavalo, eis por que a imaginação não reproduz a figura das coisas.

É justamente pelo fato da ideia formada pela imaginação não ser representativa da figura das coisas, mas sim das afecções do corpo humano que, no escólio seguinte, ao tratar da memória, Espinosa dirá que esta é uma certa concatenação de ideias que envolve a natureza das coisas exteriores e que se produz na mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano. A concatenação efetuada pela memória distingue-se, então, da concatenação efetuada pelo intelecto, posto que esta última deve *explicar* a natureza dos corpos exteriores segundo a ordem de sua produção, ao passo que a primeira é uma concatenação que envolve — mas não explica — a natureza dos corpos exteriores. Se Espinosa diz que a concatenação promovida pela memória envolve, mas não explica, a natureza dos corpos exteriores é porque (i) as ideias contidas nessa concatenação são, na verdade, ideias inadequadas das afecções do corpo humano, e, por isso mesmo, (ii) essas ideias se dão segundo a ordem das afecções do corpo humano. Essa é a razão, prossegue Espinosa, pela qual um ser humano passa do pensamento de uma coisa para o pensamento de outra que não tem com ela qualquer seme-

lhança. Assim, para ficar no exemplo oferecido pelo autor, um soldado romano, ao se deparar com os vestígios [*vestigiiis*] de um cavalo na areia, “imediatamente do pensamento do cavalo passa ao do cavaleiro, e daí ao pensamento da guerra, etc. Um camponês, ao contrário, do pensamento do cavalo passará ao da charrua, do campo, etc” (ESPINOSA, 2009, E II P 18 esc., p. 113).

Além do exemplo trazido por Espinosa, pode-se pensar também no caso das cores. Em primeiro lugar, há de se destacar que a ideia de uma cor não é oriunda da relação entre a mente e o corpo, mas, antes, é a ideia da afecção gerada pelo encontro entre dois corpos. Em segundo lugar, que ao menos um destes corpos (o corpo humano) não é simples, e constitui-se de um conjunto de afecções, e isto implica que a afecção gerada pelo corpo exterior envolverá as outras afecções do corpo humano; com efeito, um mesmo plano que reflete um conjunto de raios luminosos poderá ser percebido por uma pessoa normal sendo de uma determinada cor, e por uma pessoa com daltonismo como sendo de outra cor, e isto não tanto por um defeito da mente ou de sua união com o corpo, mas, antes, pelo fato de, uma vez que o corpo humano encontra-se afetado por outras coisas, a afecção causada pelo corpo externo não será a mesma em um caso e em outro (ver E II P 16 cor. 2). Em terceiro lugar, dado que o corpo humano encontra-se sempre afetado de muitas maneiras, a percepção de uma afecção corporal se faz sempre por contraste.¹⁹ Como bem nota Vinciguerra, uma vez que toda

19 É justamente a ausência deste contraste o que faz com que Espinosa afirme no § 78 do *TIE* que, se houvesse uma única ideia na mente, não haveria nenhuma dúvida e nenhuma certeza, mas apenas uma certa sensação. Ou, em nota ao §3 do capítulo 20 da segunda parte do *Breve Tratado*, que use da metáfora de que “quando a parede é toda branca, não há nela nem isso nem aquilo” (ESPINOSA, 2012, p.136).

determinação é negação, a determinação de uma ideia (ou percepção) requer todo um sistema de diferenças e negações para que a mesma seja concebida como tal. Desse modo a cor branca só pode ser percebida mediante todo um conjunto de afecções a partir do qual a mesma seria destacada e determinada como branca. Na ausência deste conjunto de afecções, nenhuma percepção (ou ideia) é possível.

Se sentíssemos apenas a sensação [*sensation*] do vermelho, não perceberíamos o vermelho. Por outro lado, se percebemos alguma coisa vermelha (a diferença desta marca sobre este fundo, por exemplo), é que, com a sensação [*sensation*], temos também outras ideias a partir das quais a marca vermelha pôde ser percebida como esta marca, este realce vermelho. *Omnis determinatio est negatio*, pois, para produzir tal significação determinada, há necessidade de um sistema de diferenças (isto é, de posições e negações relativas) e de inferências (isto é, de encadeamentos) que permitem a afirmação da sensação [*sensation*] como percepção de alguma coisa determinada. Mais geralmente, portanto, se pudéssemos ser apenas uma única sensação, isto equivaleria a não conhecer nada em particular (VINCIGUERRA, 2005, p. 49).

A percepção se faz, pois, por um complexo²⁰ dinamismo corporal que é inteiramente percebido pela mente, mas cujos efeitos são destacados, agrupados em conjuntos, e nomeados: “branco”, “vermelho”, “azul” designam tais complexos de afecções destacados de suas causas e batizados com um determinado nome. O que é, então, este branco que percebo nas coisas? Este branco é a ideia que a mente faz do resultado da ação de um corpo sobre outro corpo, ou seja, é a ideia que a mente faz de uma afecção do seu corpo. Não é, portanto, nem algo extenso, posto que ideia, e nem algo que se dá nas coisas, posto que

20 Complexo no sentido de que envolve um conjunto de afecções e, portanto, de causas.

é a ideia de uma afecção do próprio corpo, mas que pelo mecanismo mesmo da imaginação é projetado para as coisas. Este mesmo branco pode ser considerado inadequadamente, isto é, como uma cor própria às coisas, ou adequadamente, como a ideia que a mente faz de uma afecção corpórea resultante da percepção de um conjunto de raios luminosos no qual todos os raios são refletidos sem alteração por uma superfície plana.²¹

Mas este branco, enquanto ideia, envolve, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior e a natureza do corpo afetado e, por isso, envolve, também, outras afecções presentes no corpo afetado (E II P 16 cor.2). Assim, se o corpo é afetado por um conjunto de raios refletidos homogeneamente por uma superfície perfeitamente plana ao mesmo tempo em que é afetado por alguma doença, pelo cheiro de éter do hospital, etc., a imaginação deste branco envolverá também estas outras afecções. Explica-se assim, a natureza associativa da memória.

IV. CONCLUSÃO

Ao servir-se da distinção entre imaginações e imagens para assinalar, respectivamente, a afecção mental e a afecção corpórea, Espinosa separa, naquilo que ele denominara de sensação [*sensatio*], o que é corpóreo do que é mental. Evita-se, dessa maneira, a ambivalência do termo *sensatio*, empregado em sua juventude, e que designava algo mental, mas que era produzido pelo corpo. Note-se que, ao explicar a imagem e a

21 Sobre a definição da cor branca como sendo um conjunto de raios luminosos refletidos homogeneamente por uma superfície plana, cf. Carta 9 (ESPINOSA, 1925, G IV 46).

imaginação, Espinosa não mais recorre à noção de espíritos animais, já inteiramente abandonada.²² Isto porque, não mais operando com a noção de sensação e a posição ambígua ocupada pela mesma, Espinosa não mais tem necessidade de conceber um elemento que faça a mediação entre corpo e mente para explicar os dados da percepção sensível. A noção de imagem, trazida à tona pela *Ética* como sendo uma afecção meramente corpórea, e designando o mecanismo corpóreo envolvido na percepção sensível dentro de um sistema onde não há interação causal, torna desnecessário o recurso aos espíritos animais. Desse modo, o advento da noção de imagem, concebida para oferecer uma contrapartida física da imaginação, permite a Espinosa distinguir dois lados de uma mesma moeda, permitindo colocar a imaginação inteiramente do lado do pensamento, e retirando-a do posto de intermediário entre o corpo e a mente, por ela ocupado na época do *TIE*. Note-se, ainda, que esta mesma definição de imagem não está presente nos *Pensamentos Metafísicos*, em que Espinosa ainda emprega o termo *sensatio* e define imaginar como “sentir os vestígios [*vestigia sentire*] deixados no cérebro pelo movimento dos espíritos animais” (ESPINOSA, 1925, CM, I, I; G I 234). Ainda que se diga — com razão — que os *Pensamentos Metafísicos* é uma obra composta como apêndice ao comentário elaborado à filosofia cartesiana, esta mesma concepção de que a imaginação forma as imagens a partir de vestígios também está presente na Carta 17, a Balling.²³ Com efeito, nesta carta Espinosa tanto afirma que a imaginação forma as imagens a partir dos vestígios,²⁴ como afirma que a imaginação é origi-

22 Noção que, aliás, consta na *Ética* apenas no prefácio da Quinta Parte, quando é duramente criticada. Fora este momento, a noção é inteiramente ausente da obra.

23 Além disso, a Carta 17, datada de 20 de Julho de 1664, é de um período próximo aos *PPC*, que fora publicado entre Agosto e Setembro de 1663 (cf. MIGNINI, 2007, p. 208).

24 “[...] de quo imaginatio non aliquam, è vestigio formet imaginem.” Carta 17

nada ou do corpo ou da mente.²⁵ Esta posição ambígua da imaginação, que tanto pode ser originada pelo corpo quanto pela mente, denota que o autor ainda pensava a relação corpo-mente a partir de uma relação causal.²⁶ Ademais, a afirmação de que a mente forma imagens a partir dos vestígios corpóreos configura-se como inaplicável à *Ética*, obra na qual é afirmado que a mente percebe tudo o que se passa em seu corpo, e não apenas os vestígios. Ocorre que a solução da formação das imaginações a partir dos vestígios implica que a mente percebe apenas o último termo do movimento dos espíritos animais; este último termo, por sua vez, causaria as imaginações²⁷ ou sensações (*sensatio*), que seriam como que o prolongamento do movimento dos espíritos animais na mente. Isto significa dizer que a solução ao problema da imaginação, em termos de vestígios, configura-se adequada quando se concebe a relação da mente com o corpo intermediada por alguma sorte de causalidade, mas é inteiramente inútil quando se anula esta relação, tal como ocorre na *Ética*.²⁸ Além disso, ao oferecer uma definição de imagem em termos

(ESPINOSA, 1925, G IV 77).

25 “Effectūs imaginationis ex constitutione vel Corporis vel Mentis oriuntur” Carta 17 (ESPINOSA, 1925, G IV 77).

26 Assim, dado que (i) a definição de substância enunciada pela *Ética* já estava presente desde a Carta 9 (data provável de final de fevereiro de 1663); (ii) que também nesta carta a definição de atributo já está muito próxima daquela que seria enunciada pela *Ética*; e que (iii) em julho de 1664 Espinosa ainda operava com a concepção de que a mente forma as imaginações a partir dos vestígios, e que a imaginação ainda ocupa o posto ambíguo entre o corpo e a mente; então, é muito provável que a definição de imagem, o mecanismo pelos quais elas se formam, bem como a redefinição de imaginação tenham sido um dos últimos passos para o abandono da interação causal entre corpo e mente.

27 Imaginação e sensação, aqui, entendidos conforme a concepção enunciada no *TIE*, e não na *Ética*.

28 Apesar das belas soluções encontradas a alguns problemas ligados à imaginação e à linguagem na filosofia de Espinosa, Vinciguerra (cf. VINCIGUERRA, 2005; VINCIGUERRA,

dinâmicos, e não estáticos, Espinosa oferece um análogo corpóreo da ideia que é perfeitamente condizente com a concepção da mesma como uma narrativa mental.

2012) termina por ignorar a história da obra, e, assim, transpõe a solução oferecida pelo autor em sua juventude, quando operava com a causalidade entre corpo e mente, para a sua maturidade, quando essa causalidade é abandonada, e, com ela, a afirmação de que a mente forma as imaginações a partir dos vestígios. Se os vestígios intervêm na *Ética* não é para que a mente forme ideias a partir deles, mesmo porque, na *Ética*, a mente percebe tudo o que se passa no corpo, e não apenas os seus vestígios. Se os vestígios intervêm na *Ética* é para determinar o ângulo de rebatimento da parte fluida do corpo, e este rebatimento é o que se chama imagem.

IMAGE AND IMAGINATION IN THE *ETHICS*: FOR A DYNAMIC THEORY OF IMAGINATION IN SPINOZA

ABSTRACT: The article discusses the notions of image and imagination in Spinoza's *Ethics*. The analysis will begin by listing passages where Spinoza refers to images as affections of the body and to imaginations as affections of the mind. In a second moment, the text will go to EIP-17cor, according to which the generation of images will be analyzed. At this point, it will be highlighted that movement — not trace — is what constitutes the essence of images. Next, the generation of imaginations in the mind will be analyzed and some comments on Spinoza's conception of memory will be made. Finally, it should be noted that the article is limited to the *Ethics* because this work brings significant changes in the way Spinoza thinks this topic in relation to his texts of youth.

KEYWORDS: Spinoza, Ethics, image, imagination, memory, movement.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESPINOZA, B. (1925). *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter. (4 vols.)

_____. (1983). Pensamentos metafísicos. In: *Espinosa – Vida e Obra*. São Paulo: Editora Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores)

_____. (2004). *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2009). *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica.

_____. (2012). *Breve Tratado de Deus, do homem e de seu bem estar*. Tradu-

ção e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. São Paulo: Autêntica.

_____. (2014). *Spinoza: Obra completa*. Tradução de notas por Jacob Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva. (4 vols.)

FERREIRA, G. (2018). Matéria e movimento em Espinosa: o que pode um corpo e algumas questões para a contemporaneidade. In: *Modernos & Contemporâneos*, Campinas, v.2, n.4, p. 147-167, jul./dez., 2018.

GLEIZER, M. (1998). Espinosa e a idéia quadro cartesiana. In: *Analytica*, v. 3, n. 1, p. 75-89, 1998.

MACHEREY, P. (1997). *Introduction à l'Éthique de Spinoza: la deuxième partie – la réalité mentale*. Paris: Presses Universitaires de France.

MIGNINI, Filippo. (2007). Principi della filosofia di Cartesio: Introduzione. In: MIGNINI, Filippo. *Spinoza Opere*. A cura e con un saggio introduttivo di Filippo Mignini. Traduzioni e note di Filippo Mignini e Omero Proietti. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, p. 207-217.

REZENDE, C. (2004). Os perigos da razão segundo Espinosa: a inadequação do terceiro modo de perceber no *Tratado da emenda do intelecto*. In: *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, série 3, v. 14, n. 1, p. 59-118, jan-jun. 2004.

_____. (2009). *Intellectus Fabrica: um ensaio sobre a teoria da definição no Tractatus de Intellectus Emendatione de Espinosa*. São Paulo (SP), 317p. Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). São Paulo.

VINCIGUERRA, L. (2005). *Spinoza et le signe: la genèse de l'imagination*. Paris: Vrin.

_____. (2012). Mark, Image, Sign: A Semiotic Approach to Spinoza. In: *European Journal of Philosophy*, v. 20, n°1, p. 130-144, 2012.

ZOURABICHVILI, F. (2002). *Spinoza: une physique de la pensée*. Paris: Presses Universitaires de France.

IMAGINAR OU CONCEBER O UNIVERSO INFINITO
BRUNO, KEPLER E ESPINOSA

Marcos Ferreira de Paula
Professor, Universidade Federal de São Paulo, Santos, Brasil
marcosfdepaula@yahoo.fr

RESUMO: O Renascimento é, dentre muitas outras coisas, a redescoberta do Infinito. Nela, o filósofo e mago Giordano Bruno ocupa, no século XVI, o centro do debate. Mas já no século seguinte, o astrônomo Johannes Kepler irá refutar a noção renascentista de infinito, com base nos pressupostos da ciência empírica nascente. Este artigo busca estabelecer uma aproximação do primeiro e um distanciamento do segundo em relação à ideia de Infinito em ato de Espinosa. Aproximação e distância que marcam, aqui, a diferença entre conceber ou imaginar o Infinito. E sob essa diferença, são os pressupostos teológicos que assombram os pensamentos de Bruno e Kepler como um *underlying ghost*.

PALAVRAS-CHAVE: Infinito, Bruno, Kepler, Espinosa, universo, ciência.

I.

Quase três décadas antes que Galileu apontasse para o céu os seus *perspicilli* e realizasse suas grandes descobertas de 1610, anunciando ao mundo, no ano seguinte, que o Universo era muito maior do que até então se imaginava, o metafísico mago Giordano Bruno defendia, diante dos doutores de Oxford, a astronomia heliocêntrica de Copérnico. E acrescentava suas próprias ideias sobre um universo infinito povoado de infinitos mundos como a Terra.

Era o ano de 1583...

II.

Nicolau de Cusa, quase 150 anos antes, não pudera afirmar a ideia de universo infinito, mas fora certamente, como se sabe, uma das fontes de Bruno. Sua *Douta ignorância*, de 1440, impedia-o de conceber a infinitude do universo, mas também barrava qualquer possibilidade de afirmar sua finitude. O universo é *explicatio* do que em Deus encontra-se em *complicatio*, uma “unidade indissolúvel” que compreende tudo, tanto as diferentes qualidades e determinações quanto os opostos. Desenvolvido (emanado?) a partir de Deus, o universo só pode ser imperfeito e inadequado, porque a *explicatio* é separação e multiplicidade, enquanto a *complicatio* divina é unidade indissolúvel. Mas isso é incompreensível. De que forma, como, e por que no Absoluto os opostos se encontram em perfeita unidade? Como e por que eles são nele transcendidos? A *complicatio* transcende o discurso, e à compreensão desse fato metafísico De Cusa dá o nome de *docta ignorantia* (KOYRÉ, 1973, p. 21), que não é um socrático “sei que nada sei”, mas algo como “*sei que não posso saber*”.

Contudo, se Nicolau de Cusa pode ser considerado uma das fontes de Bruno, no que concerne ao infinito, é porque a “máquina do mundo” do cardeal não tinha centro fixo e imóvel, e não o tinha porque o mundo já não se encerrava, como na imagem tradicional, numa circunferência. O cardeal, entretanto, acreditava que Deus era o centro e a circunferência ao mesmo tempo, uma esfera infinita em que, por isso mesmo, o centro está em toda parte e em parte alguma – *sphæra cuius centrum ubique, circumferentia nullibi* (KOYRÉ, 1973, p. 30, nota 1). E como o universo é *explicatio Dei*, imperfeito e inadequado, não se poderia dizer que ele, o mundo, fosse finito ou infinito (KOYRÉ, 1973, p. 23-4). A imagem que temos do mundo só pode ser imperfeita e inadequada, porque, como não há centro, de cada ponto determinado se formará uma imagem diferente do Universo, do qual não pode haver, assim, “uma representação objetiva e válida” (KOYRÉ, 1973, p. 28).

Para Alexandre Koyré, em Nicolau de Cusa já não encontramos mais o cosmos medieval, mas tampouco encontramos nele o universo infinito dos modernos (KOYRÉ, 1973, p. 36). A “douta ignorância”, contudo, deixava aberta a possibilidade de pensar o infinito na medida mesma em que desautorizava negá-lo absolutamente. Giordano Bruno parece ter-se agarrado a essa possibilidade.

III.

É provável que Bruno tenha entrado em contato com Thomas Digges, na Inglaterra. Sabemos que Digges foi educado por John Dee, um renascentista que está para a Inglaterra como Marcílio Ficino está para a Itália de Bruno. Discípulo de Copérnico, é com ele que, segundo Koyré, o universo se torna infinito, um infinito imóvel, em que a esfera

que abriga as estrelas *imóveis* se estende infinitamente para o alto (KOYRÉ, 1973, p. 57-9). A imaginação de Digges talvez fosse tão fértil quanto a de seu mestre, Dee, que por sua vez talvez fosse tão imaginoso quanto Ficino. Thomas Digges oferece, por exemplo, uma imagem do infinito e uma imagem da felicidade: é no céu infinito das estrelas fixas que se encontra “[...] o palácio da felicidade, adornado de inumeráveis luzeiros gloriosos”, escreve Digges, “resplandecendo perpetuamente e ultrapassando de longe em excelência nosso Sol, tanto em quantidade quanto em qualidade” (DIGGES *apud* KOYRÉ, 1973, p. 58). Para Digges, o “orbe fixo [...] se estende para o alto numa *altitude Esférica* sem fim”. Uma imagem do infinito que decorre, portanto, de uma imagem de Deus: é aí, nesse paraíso, nesse mundo perfeito, imóvel, que mora “a corte gloriosa do grande Deus”, ele diz (DIGGES *apud* KOYRÉ, 1973, p. 58-9).

Arthur O. Lovejoy, no entanto, em seu *A grande cadeia do ser*, considera, não Digges, mas Giordano Bruno como o cosmólogo moderno do infinito (LOVEJOY *apud* KOYRÉ, 1973, p. 60). Foi de fato com Bruno, após Digges, que o infinito ganhou *status* de realidade cosmográfica no cenário renascentista. Isso porque Bruno irá argumentar com as aquisições da nova astronomia de Copérnico, e irá refutar com rigor filosófico todas as objeções aristotélicas e ptolomaicas à infinitude do universo. E com isso chegará à ideia de um universo “infinitamente infinito”. Em *La Cena de le ceneri*, de 1583, Bruno afirma convicto que nem o Universo físico tem limites, nem o número de astros é finito. Infinito, como se vê aqui, é o que não tem fim no espaço e o que contém infinitos astros finitos em seu “interior”. Esse universo, como dirá o título de uma obra sua de 1591, é inumerável, imenso e infigurável (*De innumerabilibus, immenso et infiguralibus: sive de universi et mundi libris octo*). Nele, o centro está em toda parte e em seu seio habitam infinitos mundos (planetas) povoados – até

a Lua! O infinito engendra sempre “uma abundância sempre renovada de matéria”. É o princípio da plenitude: um espaço vazio encontra-se preenchido de matéria *partout*. A ação criativa de Deus não poderia criar uma porção de matéria aqui, e nenhuma ali ou acolá; sua ação é ela mesma infinita. É pelo mesmo princípio que tudo é povoado. Se concebermos o Espaço infinito como continente, seu conteúdo será infinito: logo, há infinitos mundos; logo, infinitos sóis e infinitas terras, isto é, infinitos planetas como a Terra. Se para os medievais uma *criatura* infinita era impossível, e, portanto, o Mundo, criação de Deus, não podia ser infinito, para Bruno um deus infinito só poderia criar um universo infinito. A *explicatio* de Nicolau de Cusa ganha o sentido da plenitude: o deus infinito de Bruno se expressa e se explica num universo infinito.

Bruno considerava que essa concepção de Universo é obra do *intelecto*, que ele defende contra os sentidos, no que concerne à *compreensão* do infinito: “Não existe sentido que veja o infinito”, ele afirma no primeiro diálogo do *De L’infinito*, “porque o infinito não pode ser objecto dos sentidos; por isso, quem procurar conhecê-lo por essa via, é como quem quisesse ver com os olhos a substância e a essência” (BRUNO, 1978, p. 28). Bruno faz logo em seguida uma crítica aos empiristas: “[...] e quem a negasse por não ser sensível, ou visível, viria a negar a própria substância e o ser” (*Ibidem*). O nolano não nega a importância dos sentidos na aquisição de verdades, mas afirma que eles são fontes apenas *parciais* da verdade.

IV.

Mas que deus é esse este, o de Bruno? A pergunta é tanto mais importante quanto sabemos, após as pesquisas da grande historiado-

ra inglesa Frances Yates, por exemplo, que as concepções filosóficas de Bruno são inseparáveis de suas concepções religiosas – mais: “*Era a sua religião, a ‘religião do mundo’*”, escreve Yates,

que ele via sob essa forma complicada: um universo infinito e inumeráveis mundos, como numa gnose ampliada, uma revelação da divindade a partir dos ‘vestígios’. O copernicanismo era o símbolo de uma revelação nova, que implicaria um retorno à religião natural dos egípcios e à sua magia, dentro de um quadro que ele, estranhamente, supunha católico (YATES, 1995, p. 396).

Consultando documentos venezianos dos processos inquisitórios de Bruno, Yates apresenta em sua obra um resumo do pensamento do mago-filósofo:

O universo é infinito, pois o poder divino e infinito não criaria um mundo finito. A Terra é uma estrela, como disse Pitágoras, tal como a Lua, os demais planetas e os outros mundos, que são infinitos em número. Nesse universo há uma providência universal em virtude da qual todas as coisas estão vivas e se movem, e esse universo natural é a sombra ou o vestígio da divindade de Deus, que em sua essência é inefável e inexplicável (YATES, 1995, p. 391).

Há muitas imagens contidas nessa cosmovisão de Bruno. Elementos pitagóricos, neoplatônicos, ou de teologia negativa e do criacionismo judaico-cristão podem ser lidos aí, nas entrelinhas. Mas a ideia em si de *Universo infinito* não é tributária dessas imagens. No Renascimento, o infinito é, no campo da metafísica, a atmosfera que se começa a respirar. Mas o nolano não construiu suas concepções com materiais científicos, como Galileu, ou Kepler. Onde, então, a metafísica de Bruno deita com mais vigor suas raízes?

Frances Yates interpretou Bruno sob a ótica da importante tradição da magia hermética renascentista. Seus eruditos e rigorosos estudos lhe permitiram afirmar ser Bruno um mago, e não apenas filósofo e cristão. Não foi diretamente dos escritos herméticos, no entanto, que Bruno tirou seu Universo infinito. Sua concepção se deve antes a um acontecimento que, segundo o historiador do renascimento Stephen Greenblatt, terá impacto gigantesco na constituição da modernidade: a redescoberta, em 1417, por Poggio Bracciolini, do *De rerum natura* de Lucrécio (GREENBLAT, 2012). Escreve Frances Yates:

Bruno, porém, transforma totalmente as ideias de Lucrécio [...] conferindo [aos] mundos inumeráveis uma animação mágica absolutamente ausente do frio universo de Lucrécio, e atribuindo ao infinito e a seu conteúdo a função de ser a imagem da infinita divindade, outra noção totalmente estranha ao agnosticismo de Lucrécio. Assim, o universo sem Deus de Lucrécio [...] foi transformado por Bruno numa vasta extensão da gnose hermética, numa nova revelação de Deus como mago, que informa os inumeráveis mundos com a iluminação mágica, sendo que o homem, [*miraculum Magnum*], deve se expandir até uma extensão infinita se quiser receber essa visão, e só assim poderá refleti-la dentro de si (YATES, 1995, p. 275).

Mas Bruno era também um ex-dominicano que nunca abandonou absolutamente seu cristianismo, interpretando-o hereticamente à sua maneira muito singular, certamente sob os influxos da magia hermética renascentista, como mostrou Yates. E esse fato parece ter deixado sua marca na metafísica de Bruno, contaminando o clima que parecia arrastar muitos pensadores para o Infinito, e isso tanto mais quanto mais avançavam as observações e estudos astronômicos de Galileu, tributários do desenvolvimento dos estudos de geometria, óptica e dióptrica de Kepler, Huygens, Descartes, Espinosa e outros.

Na conclusão de nossa exposição, voltaremos a Bruno. Passemos agora àquele que, por outros motivos, irá rejeitar o Universo infinito do nolano: Johannes Kepler.

v.

Quando as fronteiras do céu se romperam e os astrônomos pareciam não encontrar nenhum limite visível no céu, eles hesitaram diante do infinito. Aos poucos, foi-se percebendo que além dos errantes – os planetas –, as fixas – as estrelas, os astros – não eram fixas, mas se moviam. Ora, diziam, o infinito não se move, pois mover-se é deslocar-se no espaço de um ponto a outro. Como o infinito poderia realizar uma tal ação absurda? – perguntaram-se alguns. E Kepler foi um deles.

Se Bruno navegava tranquilamente nos mares de uma *metafísica* que conjugava tradições judaico-cristãs, magia hermética e epicurismo lucreciano, o grande Kepler viajará nos céus da *nova ciência*, o que o levará, com suas elipses, a desvendar os segredos dos movimentos dos errantes, os planetas, incluindo a Terra, girando em torno do sol. Mas por trás de sua ciência havia também toda uma concepção religiosa do mundo que irá influenciar sua astronomia e cosmologia. Se ele rejeita a concepção de Bruno do infinito, não o faz apenas em nome de uma ciência moderna empírica e matematicamente rigorosa, ciência que ele mesmo estava ajudando a erigir. Explicitamente, é em nome do empirismo que, contra Bruno, ele rejeita a noção de um universo infinito, mas seu próprio empirismo carrega atrás de si todo o peso de concepções teológicas que o impedem de aceitar a infinitude do Universo. No rigor da ciência geométrica e empírica incidem as imagens do deus criador, e a razão científica não consegue se libertar da imaginação teológica. A

teologia, em Kepler, está sempre ali, presente, como um *underlying ghost*...

Em *De stella nova in pede Serpentarii*, no capítulo XXI, Kepler critica com certa veemência a “seita dos filósofos” que, movidos e inspirados por alguma espécie de entusiasmo, não levam em conta os sentidos e a experiência e, por isso, consideram que o aparecimento da “estrela nova” ao pé do *Serpentario* seria mais uma prova empírica da tese de que o céu não tem limites, estendendo-se infinitamente para o alto. Como todos esses filósofos adotam a tradicional ideia de que “a natureza obedece o círculo”, Kepler, não sem um certo entusiasmo de quem desvendou as leis dos movimentos planetários, considera poder arruinar as teorias modernas do universo infinito. Diz ele:

Digamos-lhes antes que, por essa infinidade de estrelas fixas, eles se envolvem em labirintos inextricáveis. Além disso, arranque-mos-lhes, se possível, essa imensidão: então, essa teoria da subida [*théorie de la remontée*] ruirá por si própria (KEPLER *apud* KOYRÉ, 1973, p. 85).

Kepler, um pouco como Pascal, parece ter verdadeiro pavor do infinito: “Esse pensamento traz consigo não sei que horror secreto”, ele escreve, ainda em *De stella nova*; “com efeito, sente-se errando por essa imensidade, a que são negados todo limite, todo centro, e por isso mesmo todo lugar determinado” (KEPLER *apud* KOYRÉ, 1973, p. 87).

Para Kepler, os infinitistas abusavam da autoridade de Copérnico. Por isso, o remédio para a doença do entusiasmo infinitista deveria ser encontrado na própria astronomia – a sua, evidentemente. E a sua astronomia tinha como base a visão, a observação regida estritamente pelas leis da óptica. Quando se observa o espaço segundo essas leis, é impossível, segundo ele, que as estrelas fixas se estendam infinitamente

para o alto. Porque, para ele, se for assim, o espaço infinito onde estão as estrelas fixas exige que sua distribuição seja uniforme, isto é, conservem a mesma distância entre si e da Terra. Ora, as leis da óptica, aplicadas à observação do espaço, demonstram que isso é impossível. Logo, um universo infinito não existe (KOYRÉ, 1973, p. 87).

As refutações keplerianas são todas de ordem científica. Kepler refuta a metafísica com a ciência. E também com a lógica. Assim, nas teses do universo infinito estariam contidas várias contradições: a ideia de que o centro está em toda parte e em parte alguma fere a boa lógica porque, neste caso, o centro existe e não existe, e qualquer ponto do universo que tome como referência é e não é um centro. Arruína-se, desse modo, tanto o princípio de identidade quanto o de não-contradição. Uma passagem do *De stella nova* é eloquente: “É portanto certo que, no interior, em direção ao Sol e aos planetas, o mundo é finito e, por assim dizer, oco. O resto pertence à metafísica” (KEPLER *apud* KOYRÉ, 1973, p. 95).

Kepler está certo quando diz que “um corpo infinito não pode ser compreendido pelo pensamento”, porque o infinito não pode ser um corpo. O infinito, diz ele, só pode ser “alguma coisa que excede toda medida numérica, visual ou tátil concebível”. Contudo, ele acrescenta, por isso mesmo esse infinito deve ser “alguma coisa que não é infinito *in actu*”, uma vez que, se for *em ato*, deverá ter alguma medida e “uma medida infinita” é algo que não pode ser concebido.

Quando Galileu realizou suas grandes descobertas através de seus telescópios – sobre os quais a óptica kepleriana irá teorizar, ajudando a aperfeiçoar –, Kepler aceitou-as com entusiasmo, mesmo que elas o obrigassem a retificar alguns erros em *De Stella Nova*... Mas tais descobertas

apenas relevam a imensidão do mundo, mostrando que o Universo era muito maior do que se imaginava. Imenso, mas não infinito. As descobertas de Galileu revelavam a existência ou a possibilidade de existência de outros planetas, outras luas, outras estrelas. Mas Kepler recusava que a região das estrelas fixas pudesse estar singrada de sóis como o nosso: no máximo, eles poderiam ser menores, pois se fossem iguais ou maiores, o céu seria tão brilhante quanto o nosso sol. E não haveria noite...

Kepler acreditava – e imaginava com base no que o olho nu ou o telescópico mostravam – que nosso mundo era único, não um dentre outros, ou infinitos outros, como queria Bruno. Era um mundo cercado por uma quase esfera singrada por inumeráveis estrelas fixas, imóveis, uniformemente distribuídas no espaço, porém não a distâncias exatamente iguais umas das outras. No espaço imenso revelado por Galileu, ele via estrelas que só podiam ser vistas por telescópios, não porque estivessem excessivamente distantes, mas porque eram demasiado pequenas. Por que o universo kepleriano não é infinito? Porque, neste caso, o Deus geométrico só poderia distribuir uniformemente os corpos nas regiões infinitas. Mas isto não se confirma a partir da análise dos diferentes observadores...

O universo de Kepler é uma esfera, tem cavidade e circunferência, e é singrada de estrelas fixas. Como uma abóbada, sua circunferência contém e limita toda a matéria nela contida. É imenso, mas não é infinito.

Kepler lançou mão de argumentos escolásticos em suas refutações do infinito. Por isso Koyré o considerou revolucionário em ciência, mas conservador em metafísica.

VI.

Na Carta 12, a “Carta sobre o Infinito”, Espinosa afirma que a questão do infinito sempre foi, para muitos, difícilíssima. Mas isso por um motivo: os que o pensaram o fizeram através das categorias de *tempo*, *número* e *medida*, que são entes de razão e auxiliares da imaginação. Ao confundi-los com entes reais, acabaram por negar o infinito em ato. Para evitar confusões imaginativas, é preciso distinguir o infinito por essência ou natureza e o infinito pela força de sua causa. E distingue claramente eternidade e duração. *Eternidade* é a “fruição infinita do existir”. *Duração* é o fluir das coisas em virtude dessa “fruição infinita”. Infinita, a extensão não pode ser concebida como constituída de partes – portanto não pode ser pensada sob as categorias do *número*, *medida* ou *tempo*, que, no entanto, *servem* para *imaginar* as coisas finitas (SPINOZA, 1988, Carta 12, p. 129-135). Notemos: *imaginar*; pois nem mesmo conceber corretamente tais coisas é possível através desses entes de razão, algo que o escólio da proposição 15 da Parte I da *Ética* deixará claríssimo. Neste escólio, como na Carta 12, Espinosa identifica quantidade infinita e “substância extensa”, a Extensão, e, nela, não se pode conceber os corpos como partes discretas, separadas umas das outras... (ESPINOZA, 2015, EI, p. 69-75). Em suma: número, medida e tempo *não são* infinitos. Cai-se necessariamente em paradoxos, inconsistências e antinomias se se pensa o infinito sob tais categorias. Tanto na Carta 12 quanto no escólio de EI PI5, é importante frisar, Espinosa insiste na distinção entre conceber e imaginar. Os que pensam o infinito com tais categorias, na verdade, *imaginam* o infinito: não o *concebem* com o intelecto. Kepler, por exemplo...

Espinosa dá os exemplos dos matemáticos: eles pensaram entes que são infinitos, não porque tratam de coisas que não têm fim nem começo, um mínimo ou um máximo, ou um número que excede toda

medida. Eles pensaram entes que têm a propriedade do infinito *por sua natureza*. Dá o exemplo dos círculos não concêntricos e as distâncias interpostas entre AB e DC, assim como de todas as variações dessas distâncias: não é porque elas excedem todo e qualquer número que elas são infinitas, mas por causa da natureza do espaço do círculo. Da mesma forma, a Substância extensa é infinita por sua natureza, e não porque ela comporta um espaço sem um começo ou um fim.

Espinosa faz três distinções importantes: a Substância extensa, infinita por sua natureza; a quantidade infinita, que é infinita pela força de sua causa; e as infinitas coisas finitas, que Espinosa prefere chamar de *indefinidas*. O infinito, nesta carta, é deduzido da *Causa sui*. Ele é, portanto, uma propriedade intrínseca dela, e os “outros” infinitos – as *aspas*, é claro, devem-se ao fato de que estamos num plano de imanência em que não há *outros*, exteriores – decorrem dela.

A *Causa sui* é o infinito em ato. Os modos finitos, ou antes, a *produção* dos modos e os efeitos que deles decorrem, é infinita pela força da causa que os engendra, e não porque não conseguimos assinalar um começo e um fim, um primeiro e um último modo, numa série dos efeitos e das causas. É a atividade produtiva que é infinita e eterna, não as coisas finitas ou o número delas: o *conjunto* dos elementos é infinito, e nele “cabem” infinitas coisas, mas seu “número” é *indefinido*.

O que é infinito, portanto, é a própria Natureza ou Deus, a substância absolutamente infinita, que é afirmação absoluta da existência sem nada que a limite. Nela, a *ação produtiva necessária* dos atributos que constituem sua essência é eterna e infinita.

Mas há, em Espinosa, uma noção de universo infinito? Certamente. Universo infinito é o que Espinosa chama de *modo infinito media-*

to – a *Facies totius universi*, como ele diz na Carta 64 a Schüller –, aquilo que é produzido imediatamente pela ação eterna e infinita de todos os infinitos atributos da Substância absolutamente infinita. Observe-se que seguimos aqui a interpretação de Bernard Rousset, de que “[...] só há um modo infinito mediato para todos os atributos possíveis, como resultado único da substância em suas diferentes ordens da existência e seguindo seus diversos modos de determinação” (ROUSSET, 1968, p. 88).

VII.

Sugerimos há pouco que Kepler estaria entre os que imaginam o universo infinito, em vez de apreendê-lo pelo intelecto. Seria o caso, então, de afirmar que Bruno está mais próximo de Espinosa, em sua concepção de universo infinito? A um passo da imanência, como dissemos acima, nele ainda persiste a imagem do Deus transcendente que o leva a conceber o universo infinito como reflexo do deus infinito que o criou. Bruno pensa o infinito com o intelecto. Contudo, como muitos de sua época, encantado com os escritos herméticos e as interpretações de Ficino e Cornélius Agripa, seu intelecto não é guiado pela nova norma da verdade que a matemática e a geometria trouxeram a pensadores do XVII como Descartes e Espinosa: buscando “refletir o mundo no íntimo da inteligência” (como diz Yates) para então poder conhecer o deus criador, o intelecto de Bruno é antes de tudo *furor divinus* que, oposto ao “*furor ferinus* (sensual, bestial)”, apreende as coisas divinas no mundo e o mundo como reflexo de seu criador (CHAUI, 1999, p. 237-8).

Vemos, então, que pelo menos um aspecto da imagem da tradição metafísica judaico-cristã permanece na concepção bruniana do infinito: a transcendência do criador. Sua concepção de infinito não logra livrar-

se do peso da imagem do Deus dessa tradição. A um passo de realizá-lo, Bruno não pôde dar o “salto perigoso” que o instalaria no cerne da imanência, fazendo dele, neste caso, um legítimo precursor de Espinosa. E, de fato, se nos debruçássemos – não é o caso, aqui, por falta de tempo – sobre a maneira como Bruno pensava o tema da relação entre *Natura Naturans* e *Natura Naturata*, veríamos bem que, nele, mantém-se ainda a separação entre Criador e Criatura. Como mostrou Chauí, embora *natura* seja termo comum tanto à Natureza Naturante (criador) como à Natureza Naturada (criaturas), em Bruno *natura* significa a “forma conjugada a uma *matéria*”, e ele pertence ainda a uma tradição em que, escreve Chauí, “*naturans* e *naturata* significam *naturare* – a causa primeira – e *naturari* – o causado –, marcando-se o caráter ativo e transcendente da primeira e o passivo e derivado do segundo” (CHAUI, 1999, p. 894). Também aqui se vê, de algum modo, o *underlying ghost* de Bruno...

Em todo caso, que o metafísico Bruno estivesse mais perto de Epicuro e dos magos renascentistas, assim como, inversamente, o cientista Kepler estava mais próximo dos protestantes e da tradição cristã, é algo que marca a proximidade de um e a distância de outro em relação ao Infinito em ato de Espinosa.

TO IMAGINE OR TO CONCEIVE THE INFINITE UNIVERSE: BRUNO, KEPLER AND ESPINOSA

ABSTRACT: The Renaissance is, among many other things, the rediscovery of Infinity. At the center of this debate, in the 16th century, is the philosopher and wizard Giordano Bruno. But right after, in the following century, the astronomer Johannes Kepler will refute the Renaissance notion of infinity, based on the assumptions of the nascent empirical science. This article seeks to establish an approximation of Spinoza's idea of Infinity in act to the first and to distance Spinoza's notion from the second. Approximation and distance here indicate the difference between conceiving or imagining the Infinite. Under this difference, it is the theological assumptions that haunt Bruno and Kepler's thoughts as an *underlying ghost*.

KEYWORDS: Infinity, Bruno, Kepler, Spinoza, Universe, Science

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRUNO, G. (1978). *Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos*. 2ª. edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

CHAUI, M. (1999). *A Nervura do real: Imanência e Liberdade em Espinosa*. Vol. 1: Imanência. São Paulo: Companhia das Letras.

ESPINOSA, B. (2015). *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP.

GREENBLATT, S. (2012). *A virada: o nascimento do mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.

KOYRÉ, A. (1973). *Du monde clos à l'univers infini*. Traduit de l'anglais par Raissa Tarr. Paris: Gallimard.

ROUSSET, B. (1968). *La perspective finale de "l'Éthique" et le problème de la*

cohérence du spinozisme – L'autonomie comme salut. Paris: J.Vrin.

SPINOZA, B. (1988). *Correspondencia.* Madrid: Alianza Editorial.

YATES, F. (1995). *Giordano Bruno e a tradição hermética.* 10^a. edição. São Paulo: Editora Cultrix.

IMAGENS DA POLÍTICA E POLÍTICA DAS IMAGENS: DUAS TÓPICAS SOBRE HOBBS E A IMAGINAÇÃO

Fran de Oliveira Alavina

Professor, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha

e Mucuri-UFVJM, Teófilo Otoni, Brasil

fran.alavina@ufvjm.edu.br

RESUMO: A primeira parte do trabalho faz uma breve passagem por Maquiavel (*O príncipe, capítulos XV e XVIII*) para mostrar que a defesa de certo “realismo” na constituição da filosofia política não exclui a imaginação. A defesa da *verdade efetiva das coisas* contra as *repúblicas imaginadas* tem como efeito a afirmação de que na política não se pode operar sem imagens: quer o político, quer o pensador da política não devem desconsiderar a imaginação. Daí um olhar atento sobre aquilo que é próprio da imaginação: a capacidade de criar imagens. Nesse sentido, Hobbes aparece como herdeiro de uma tradição que se desdobra em duas tópicas: *sua relação com a tradição retórica; os leitores de Maquiavel*.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia, Política, Retórica, Imaginação, Autor, Leitor.

I. PRIMEIRAS PALAVRAS, UMA IMAGEM: DELIMITAÇÃO DO PROBLEMA

“Acredita de boa-fé que a voz de um filósofo poderia ser ouvida no meio dos clamores de um povo rebelde. Alimentava-se dessa ideia que é tão sedutora quanto vã (...)”

DIDEROT, *Enciclopédia (Política. Volume 4)*, p. 175

Uma inquirição sobre a imaginação na filosofia seiscentista não poderia se furtar, sob pena de se tornar uma tratativa ínvia, aos problemas que a imaginação suscita quer para a constituição do conhecimento verdadeiro, quer para o caráter heurístico que acompanha um pensamento que se identifica como inovador, isto é, um *ethos* filosófico que se quer e se supõe saber fundacional¹.

De fato, além de estar presente nesses âmbitos, quase sempre para um escrutínio deslegitimador, a imaginação detém um lugar próprio em outro âmbito da reflexão seiscentista: a política. Pois, se o *entendimento* e a *razão* são as faculdades próprias aos exercícios dos filósofos, a imaginação é a faculdade que constitui o *vulgo*. Nesse sentido, a imaginação é convocada sempre que a reflexão política entra em cena, uma vez que é justamente aí que não se pode escamotear o *vulgo*. Como a política não é o lugar onde o filósofo pode reinar sozinho – exceto na distopia

1 Os casos de Descartes e Bacon são emblemáticos desta autoconsciência inovadora da Modernidade. Quando o passado é negado a favor de um presente incipiente e incerto, quem fala aos seus contemporâneos torna-se sempre um precursor, mesmo quando visto sob uma perspectiva não linear das periodizações histórico-filosóficas. Hobbes também se considerava um desses precursores.

platônica da *Politéia* –, sempre que é preciso tratar das coisas políticas se está lidando diretamente com a imaginação.

Contudo, neste campo, algo especial se opera: o esmiuçar da valência política da imaginação ocorre ao mesmo tempo em que se nega aquilo que lhe é próprio. Ora, mas o que é este próprio da imaginação, este elemento determinante de toda a sua atividade? *O próprio da imaginação são as imagens: sua produção, operação e usos*. Ainda que os pensadores divirjam quanto à definição de imaginação, este ponto mais determinante de sua atividade nunca lhe é negado, posto ser uma das raízes da crítica à imaginação: sua capacidade de produzir e operar imagens que usurpam as próprias coisas. As imagens, quando separadas das coisas a que se referem, tendem a escamotear a realidade, colocando em questão a capacidade de automanifestação da realidade. Donde a secular identificação entre ilusão, falsidade e imaginação.

Assim, quanto mais a imaginação é dissecada, maior a recusa dos filósofos no uso das imagens². O conhecimento, de fato, verdadeiro é aquele capaz de chegar à profundidade das próprias coisas e não ficar retido na superfície imagética: tais são os efeitos de uma certa *retórica da evidência*. Quanto menos imagético, maior a densidade filosófica.

Desta perspectiva, Hobbes nos impõe certo estranhamento. Estranhamento que se expressa em uma indagação que perdura na longa tradição interpretativa do pensador inglês: por que o título *Leviatã*, e não

2 De fato, quando comparados os discursos filosóficos moderno e renascentista é palpável o quanto os pensadores seiscentistas buscam construir uma argumentação clara, plenamente demonstrativa, por isso sem uso de figuras ou imagens. Quanto mais “metaforizada” for a argumentação, mais débil pode ser considerada a demonstração. Conforme veremos, tal aspecto não é pacífico, mas permeado de tensões.

apenas: “*sobre a Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*”? Ou seja, por que o uso deste termo completamente imagético, dado que não é nem uma categoria nem um conceito, ao invés da enumeração ordenada das matérias tratadas para a composição do título?

Hobbes não poderia ter feito como a maioria de seus contemporâneos: nomear sua obra com o título: “*Tratado do/sobre (...)*”? Se pelos menos Hobbes alegasse que sua obra fosse um tipo de discurso, como no caso daquele cartesiano sobre o método, seria razoável, e até mesmo necessário, o uso das imagens em virtude do estilo expositivo adotado, mas não é este o caso. Não se trata de um discurso sobre a política, discurso aqui pensado como uma forma expositiva específica da prosa filosófica. Em suma: por que o uso da imagem, ou seja, por que neste caso recorrer à imaginação no cerne de um *ethos* filosófico que nega à imaginação qualquer princípio constituidor de verdade?

Com esta indagação, queremos nos afastar de um debate quase repetitivo, que se concentra em tentar explicar qual a justificativa do uso específico do *termo-imagem Leviatã*. Ora, a pergunta sobre a condição que propicia e justifica o uso das imagens é muito mais determinante do que aquela que tenta elucidar o porquê do uso de uma imagem específica. Ademais, na pergunta sobre o uso das imagens somos levados ao cerne da imaginação no campo da reflexão política.

Desse modo, se ao nosso *leitor-ouvinte* isto pode parecer, à primeira vista, uma perscrutação de erudição filosófica destinada a exaurir-se em elucidação meramente formalística dos meandros da escrita política, em última instância verá que esta posição singular hobbesiana é uma implicação do conteúdo e do modo de operar de sua filosofia; ademais, algo que deita raízes em uma longa tradição do pensamento político.

Trata-se de uma das tópicas nas quais se insere este trabalho, a saber: *Hobbes, leitor de Maquiavel*.

Assim, cessando o movimento introdutório desta reflexão, atente nosso *leitor-ouvinte* que, embora seja um *leitor-filósofo* – parafraseando aqui o termo espinosano –, na posição de leitor e ouvinte está na posição mais suscetível ao uso das imagens. Logo, meça aquilo que se seguirá a partir de agora não apenas com as imagens que já possui, mas com aquela que acabamos de elaborar: Hobbes e sua singularidade entre os filósofos seiscentistas no que se refere ao uso das imagens.

II. MAQUIAVEL: NÃO HÁ REALISMO SEM IMAGINAÇÃO

Sobre a primeira das duas tópicas anunciadas, não se trata aqui de investigar com exaustão sobre a possibilidade factual de Hobbes enquanto leitor de Maquiavel³, embora ela seja bastante verossimilhante, mas da pertinência desta relação para se pensar o papel da imaginação no bojo da filosofia política seiscentista. Ademais, ainda que não possamos afirmar com plena certeza que Hobbes tenha lido Maquiavel, pois ele não o cita textualmente – diferentemente de outros seiscentistas como Espinosa e Descartes – é certo que nenhum pensador político daquele período esteve imune aos efeitos das ideias e da prosa de Maquiavel.

De fato, o *agudíssimo florentino* – para usarmos a expressão espinosana – inaugura aquilo que, na maioria das vezes, passou a se denominar de *realismo político*. Com efeito, é o próprio autor no já célebre *capítulo XV* do *Príncipe* que parece dar aos dois leitores destinatários da

3 Sobre a relação entre Hobbes e Maquiavel, veja-se Roberto ESPOSITO (1984).

obra – Lorenzo de Médici e nós – um robusto expurgo da imaginação. É ela uma das grandes inimigas da correta compreensão das coisas políticas, e é justamente seu afastamento que garante o ineditismo da obra, segundo o autor.

Atentemos ao que nos diz Maquiavel:

Mas uma vez que a minha intenção foi escrever coisa que seja útil a quem a escutar, pareceu-me mais conveniente ir *atrás da verdade efetiva das coisas do que da sua imaginação* [*verità effettuale della cosa*]. Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais se viu ou conheceu existirem de verdade. [...] Deixando, pois, de lado as coisas imaginadas acerca de um príncipe e discorrendo sobre aquelas que são verdadeiras (...), (MAQUIAVEL, 2017, p. 183)⁴.

Estas palavras parecem ter uma transparência inequívoca. Maquiavel não quer imaginar, nem quer que nós, os seus leitores, imaginemos; isto por uma questão aparentemente muito simples: imaginar é não compreender as coisas como elas são, é abandonar a *verità effettuale*. Os muitos exemplos, aos quais o leitor que já chegou ao *XV capítulo* da obra foi exposto, apenas reforçariam a familiaridade do autor com esta efetiva verdade que é das coisas, e não simplesmente das ideias. Os exemplos não são apenas acessórios da argumentação, não são meramente ilustrativos, eles perfazem a realidade do que é dito, não porque sejam factualmente rastreados, mas porque deles se tira algo que lhes é inerente, ainda que não claramente manifesto.

4 As citações do *Príncipe* são da tradução de Diogo Pires Aurélio, porém sempre cotejadas com a edição original feita em conjunto pelas editoras Einaudi-Gallimard.

“Deixando, pois, de lado as coisas imaginadas” (MAQUIAVEL, 2017, p. 183), repete-se mais uma vez na sequência da mesma passagem. Não imaginemos, nos pede Maquiavel, para não cairmos na falsidade, ou seja, no lado oposto da verdade efetiva. Assim, afastar-se das coisas imaginadas é se apartar de um registro irreal no qual as imagens têm precedência sobre as próprias coisas, sem que se possa tangenciar a relação entre aquilo que aparece e aquilo que é.

Não entender as coisas políticas, porém apenas imaginá-las, é se contentar com as *imagens da política*, é operar sempre em um registro invertido. Sendo verdadeiro que o campo imaginativo permeia a política de uma ponta à outra, a política não é apenas o reino das imagens, mas o contrário, das coisas efetivas. Ora, trata-se – então – de entender o como e o porquê das imagens; é preciso, então, sair das *imagens da política* e caminhar em direção à *política das imagens*.

Daí que, se com base nesta passagem se erigiu a imagem deveras atraente do Maquiavel realista, não é menos verdade que, uma vez expurgada a imaginação, sejam exoneradas também as imagens. Se é de realismo que se trata, irrealista seria subestimar as imagens na política. Por isso, o leitor não ficará espantando com as afirmações do *capítulo XVIII – De que modo os príncipes devem manter a palavra dada* – mais um daqueles célebres capítulos que se agregam para formar a simplória imagem do maquiavelismo de Maquiavel.

De fato, neste capítulo, após reivindicar o abandono da imaginação para se chegar à *verdade efetiva das coisas*, o pensador florentino faz tudo girar em torno das imagens. Há, assim, uma efetividade das aparências, donde ser “realmente necessário parecer tê-las, ousou, até, dizer o seguinte: tendo-as e observando-as sempre, elas são danosas, e parecendo tê-las são úteis” (MAQUIAVEL, 2017, 201).

A efetividade das qualidades que é melhor parecer ter do que de fato possuir está em aceitar que elas são realmente úteis, por isso verdadeiramente efetivas, quando não passam de imagens. Nesse sentido, a imagem não é uma mera falsidade, um outro que, não sendo a própria coisa, embora com ela guarde uma relação intrínseca, toma o lugar do ser para dar azo ao aparente. A imagem, concebida dessa maneira, não é um outro da coisa, mas é também ela uma coisa. Ademais, sendo útil, é também indispensável.

Tal já bastaria para justificar uma política das imagens, mas a questão está além do mero uso da simulação e da dissimulação realizada pelo príncipe, trata-se de uma condição anterior, de uma realidade que o príncipe não cria, mas com a qual deve operar argutamente, sob pena, do contrário, de arruinar a si mesmo e a todo o corpo político.

Os homens em geral julgam mais pelos olhos que pelas mãos, porque ver toca a todos, sentir toca a poucos: todos veem aquilo que tu pareces, poucos sentem aquilo que tu és; e esses poucos não se atrevem a opor-se à opinião dos muitos que têm a majestade do estado a defendê-los [...] (MAQUIAVEL, 2017, 201).

É da própria condição dos homens que, por ter acesso, na imensa maioria das vezes, apenas à imagem das coisas, não possam diferenciar entre o que aparece e o que é. Se não podem diferenciar aquilo que aparece daquilo que é, a imagem da coisa fica sendo a própria coisa. Ora, como a política é justamente o lugar que toca a todos e não a poucos, é da realidade da política que ela seja constituída também de imagens, e que, portanto, sem as imagens ela não se estabelece enquanto tal.

Ora, se, desta condição inescapável, o príncipe deve estabelecer um índice de suas ações, por que o pensador político não deveria fazer

o mesmo? Isto é, por que o pensador político deveria abdicar completamente do uso das imagens? Embora como pensador ele fale a poucos, enquanto pensador da política ele fala a todos, pois toda obra de reflexão política, como nos aponta Lefort, é um texto de “intervenção” (LEFORT, 1999), no sentido de que deseja interferir na realidade que suscita seu próprio aparecimento, e que, portanto, a demanda. Ou seja, o texto de escrita política tem a pretensão de ser, segundo as palavras de Lefort, uma “fala singular (...) que se deixa levar sempre para além do lugar em que se espera” (LEFORT, 1999, p. 11).

Mas para que isso ocorra, o pensador político precisa atrair a atenção de seus coevos, convencê-los da pertinência daquilo que se tem a dizer. Sendo uma reflexão de conteúdo político, sua fala não está mais ao abrigo de um espaço que lhe dá um estatuto próprio, contudo encontra-se no espaço público, ou seja, no lugar em que todos os discursos estão igualados como discursos políticos: mesmo aqueles que insistem em dizer que não são desta natureza em suas negativas somente atestam a força desta condição de equivalência. A fala e a escrita do pensador político, portanto, concorrem, e na maioria das vezes em desvantagem, com os gritos dos púlpitos, as vozes dos tribunais, o burburinho das ruas e os cochichos palacianos.

Neste grau de equivalência, convém não subestimar uma ordem de coisas já estabelecidas, sob pena de se passar do registro da verdade efetiva para aquele da verdade inócua; sob pena, como alerta Maquiavel, de apenas imaginar coisas inexistentes.

Desse modo, aqui já não se está mais no campo das demonstrações rigorosas, das provas irrefutáveis da razão, mas sim ao abrigo da persuasão em seu movimento primeiro: captar a atenção do ouvinte,

fazer que alguém se reconheça como destinatário de um discurso que cria seus leitores, antes que estes o leiam.

Ora, como aqueles que precisam ceder seus ouvidos fazem parte dos muitos e dos poucos, é preciso começar com as imagens aos quais já estão submetidos e que possuem maior determinação sobre um tipo de imaginação que não é apenas particular, visto ser uma imaginação política, portanto coletiva. É necessário, pois, penetrar na imaginação deles, não só dos muitos, mas antes de tudo dos poucos, pois são estes que edificam, na maioria das vezes, as imagens que os muitos retêm. Uma vez reconhecidas tais imagens já existentes, devem-se formar novas imagens, dado ser próprio da imaginação operar por semelhança entre o que já se viu e torna a aparecer, e aquilo que se vê por primeira vez.

Por isso, já estamos completamente imersos na política das imagens e da segunda tópica que norteia esta reflexão: *Hobbes e a tradição retórica*⁵. Assim, antes de avançarmos, reforçemos uma nova imagem: *a virtù que Maquiavel imputava ao príncipe como capacidade de operar imagens, agora é imputada ao pensador político; porém, ao contrário do príncipe, não se trata da imagem de si, mas da imagem da obra.*

5 Com efeito, não é possível tratar da questão retórica no pensamento hobbesiano sem mencionar a obra *Razão e Retórica na filosofia de Hobbes* (SKINNER, 1999). Nossa argumentação dialoga e se beneficia, em muito, das ideias apresentadas pelo comentador inglês. Aqui, contudo, se aborda algo novo em relação a ele – a tradição retórica na concepção da escolha e uso do termo *leviatã* –, bem como um percurso de trabalho inédito que vai de Maquiavel a Hobbes no que concerne às vicissitudes da prosa filosófica ao tratar da política.

III. O LEVIATÃ: DA IMAGINAÇÃO DOS MUITOS E DOS POUCOS À IMAGEM EFICAZ

Se o *Leviatã*, por ser uma imagem retirada do imaginário religioso, se destaca como uma imagem dos muitos, qual seria a imagem que permeia a imaginação dos poucos? Se aquela religiosa se dá pelo ouvir, pois é emanada dos púlpitos, ou seja, é formada a partir do discurso da pregação e das prédicas piedosas, a imagem dos poucos é formada por meio da leitura.

De fato, mais de uma vez, ao longo de sua obra, Hobbes reclama de seus contemporâneos por se dedicarem à leitura de certos autores: trata-se dos antigos gregos e dos romanos. Diz Hobbes, no *capítulo XXIX do Leviatã*, no qual *enumera as coisas que enfraquecem ou levam à dissolução um estado*:

A partir da leitura, digo, de tais livros, os homens resolveram matar seus reis, porque os autores gregos e latinos em seus livros e discurso de política, consideram legítimo e louvável fazê-lo, desde que antes de matá-lo, o chamassem de tirano, pois não dizem que seja legítimo o *regicídio*, isto é, o assassinato de um rei, mas sim o *tiranicídio*, isto é, o assassinato de um tirano (HOBBS, 1979, p. 195).

Esta passagem dá verdadeira prova de como para Hobbes é importante entender com quais imagens operam os *poucos*, isto é, aqueles que têm acesso à leitura dos autores gregos e romanos. De fato, talvez seja um caso único na história da filosofia, no qual se impute à leitura a ruína de um Estado. Daí se acrescer, contra os gregos e romanos, o fato de serem autores eloquentes; segundo o que se afirma nos *Elementos da Lei Natural e Política*, “(...) não pode haver nenhum autor de rebelião que não seja um orador eloquente e poderoso” (HOBBS, 2010, p. 173). Tanto é assim que estes autores, mesmo depois de mortos, são capazes

de ainda falarem aos contemporâneos de Hobbes. Como em virtude de sua eloquência, a morte não os silencia, eles são capazes de ainda agitar, como outrora haviam agitado seus primeiros ouvintes. Mas se falam aos de ontem e aos de hoje, é porque estabeleceram uma imagem duradoura, capaz de não se desgastar com o correr do tempo.

Ora, mas qual imagem é esta que ocupa a imaginação política dos *poucos*? Trata-se da imagem do tirano, que nada mais é para Hobbes do que um subterfúgio argumentativo para se opor não ao rei mau, mas sim à própria Monarquia, isto é, se opor a qualquer rei, seja ele tirano ou não.

De fato, a passagem se baseia em um movimento imaginativo, denunciado na mudança de nome: é permitido matar o tirano, mas não o rei; é lícito o *tiranicídio*, mas não o *regicídio*. Ocorre que, para Hobbes, esta mudança de nome não muda a coisa à qual se refere (o rei ou um tirano continua sendo um monarca⁶), contudo se opera uma mudança de sentido profunda, pois a troca do nome *rei* para *tirano* empresta ao monarca uma imagem grandemente negativa, depreciativa por excelência. Tanto é assim, que Hobbes afirma, no prefácio do *De Cive*: “Dizia o povo de Roma, a quem o nome de Rei se tornara odioso, que todos os reis deveriam ser incluídos entre os animais de rapina” (HOBBS, 1992, p. 3).

6 Assim, “ainda que seja frequente nos escritos daqueles autores de filosofia moral, Sêneca e outros, tidos em tão alta estima entre nós, nem por isso a opinião segundo a qual o tiranicídio é lícito – designando por tirano qualquer homem no qual resida o direito de soberania – é menos falsa e perniciosa à sociedade humana”, (HOBBS, 2010, p. 173).

Esta troca de nomes, que faz de todo rei um tirano, não opera apenas uma mudança de sentido entre as coisas às quais se refere e as respectivas imagens referenciadas, ela também opera uma mudança imagética naqueles que a ouvem e/ou a leem. Donde asseverar Hobbes que aqueles que leem tais coisas sobre o rei “(...) e vivem numa monarquia formam a opinião de que os súditos de um estado popular gozam de liberdade e aqueles que são de uma monarquia são todos escravos” (HOBBES, 1979, p. 195).

Assim, a operação da imaginação fica completa, pois ela erige uma nova imagem, fazendo com que os súditos distorçam a imagem que têm de si mesmos, e o que poderia haver de mais deplorável no reflexo de si do que ver-se como escravo no espelho das coisas públicas? Pode parecer de certo modo extremado que uma leitura, ao operar tão fortemente na imaginação, possa modificar a imagem que alguém tem de si mesmo.

De fato, esta extremidade faz com que Hobbes a compare com a loucura, pois somente sob este estado alguém pode confundir uma falsa imagem de si com aquilo que é de fato. Não por outro motivo, o prefácio do *Leviatã* irá incidir diretamente sobre a imagem que o leitor possui de si mesmo, pois a obra se propõe a ser um reflexo dos leitores; mais que isso: um reflexo da própria condição do homem. Não mais um *espelho dos príncipes*, mas um *espelho dos súditos*. Contudo, quando os súditos confundem espelhos com quadros e passam a se ver representados nas imagens de antigas pinturas, está dado o engodo.

Por isso, em *Elementos da lei natural e política*, Hobbes afirma que a essência da loucura é uma *excessiva vanglória ou vão abatimento* (HOBBES, 2010, p. 50). Para o caso da excessiva vã glória, ele cita nada menos que o homem saído da pena de Cervantes. Hobbes comenta:

Temos também diversos exemplos de loucura erudita em que os homens ficavam manifestamente perturbados sempre que alguma situação os levava a recordar-se das próprias habilidades. E a loucura galante de Dom Quixote nada mais é do que a expressão de um cúmulo de vanglória que a leitura de romances pode produzir em homens pusilânimes (HOBBS, 2010, p. 51).

Podemos – com efeito – considerar que Quixote é o exemplo, embora não real, daquilo que a leitura pode fazer na imaginação de certos tipos de leitores; por conseguinte, podemos concordar que leitores daqueles autores gregos e romanos podem se enquadrar no tipo de *loucura erudita*. Eruditos eles são, dado que conhecedores dos discursos de Aristóteles, Cícero e Sêneca, e também acometidos por um certo grau de loucura, pois após a leitura destes autores se veem como escravos, quando, segundo Hobbes, não o são.

Eles estão acometidos do mesmo mal que crucia Quixote, pois, enquanto este é possuído por uma vanglória, os leitores do tempo de Hobbes, antes de serem arrastados pela vanglória que os atira a se imaginarem mais fortes e poderosos que o monarca, a ponto de tramar o seu fim, antes estão afetados por um vão abatimento: aquele que faz da imagem da servidão absoluta uma condição realmente existente. A imaginação da servidão, sendo tomada como algo realmente existente, os deixa de ânimo predisposto para a sedição, *basta um homem de renome para portar o estandarte e soprar a trombeta* (HOBBS, 2010, p. 51) – em outros termos, basta que surja um Oliver Cromwell, por exemplo.

Dessa maneira, vê-se que quando a determinação da imaginação é demasiadamente forte, sua distância em relação à loucura é muito tênue. Além do quê, como lembra Hobbes, a loucura pode também ser definida como “um defeito da mente [...] que parece ser apenas uma imaginação de tal modo predominante sobre todo o resto” (HOBBS, 2010, p. 50).

Assim, na concepção hobbesiana, uma loucura política vinda de uma imaginação robustecida por uma imagem exageradamente forte, ser capaz de provocar o pior dos males: a guerra civil e a degeneração da soberania. Esta operação imagética é tão forte, que Hobbes, para criticá-la, só o pode fazer também por meio de uma imagem. Daí assinalar:

[...] não consigo imaginar coisa mais prejudicial a uma monarquia do que a permissão de se lerem tais livros em público, sem mestres sensatos a lhes fazerem aquelas correções capazes de retirar-lhes o veneno que contêm, veneno esse que não hesito em comparar à mordida de um cão raivoso (HOBBS, 1979, p. 195).

É certo que Hobbes se vê, sem engano, como um desses mestres sensatos ao qual faz referência, tanto que ele fala aos seus leitores, sabendo que eles também são leitores dos criticáveis autores gregos e romanos. Mas não só aí se mostraria a sensatez hobbesiana em retirar seus contemporâneos da loucura política que é produzida por uma imaginação forte e afoita. Por todo o *Leviatã* se desenvolvem as ideias, por meio de demonstrações rigorosas, que desnudam os erros greco-romanos; entretanto, uma imagem não é desmontada completamente apenas por uma crítica de demonstração argumentativa, pois ela antes ocupava um espaço na imaginação que não deve ser deixado vazio; as demonstrações, embora fortes, não ocupam o lugar de uma imagem, e, embora suscitem certeza, não substituem a grande força de determinidade de uma *imaginação predominante sobre todo o resto*. Desse modo, só uma imagem nas mesmas proporções da antiga poderá ocupar este vácuo na imaginação: imagem que operava na imaginação, em primeiro lugar, dos *poucos*, e que depois ia se assentar na imaginação dos *muitos*, confirmando-se ainda mais, pois do rei estes *muitos* só tinham, de fato, a imagem do monarca e as operações dessas imagens repetidas no interior do corpo

político; imagem que justamente pela repetição é uma imagem que se assenta sobre uma certa grandeza, ou seja, é uma imagem forte. Não é assim que operam os gregos e romanos? Donde Hobbes justificar que os leitores:

[...] recebendo uma impressão forte e agradável das grandes façanhas de guerra praticadas pelos condutores dos exércitos, formam uma ideia agradável de tudo que fizeram além disso, e julgam que sua grande prosperidade procedeu não da emulação dos indivíduos particulares, mas da virtude de sua forma de governo popular [...] (HOBBS, 1979, p. 195).

Desvenda-se assim a origem do poder da imagem secularmente erigida, aquela imagem que é capaz de se opor à própria imagem de grandiosidade do rei, e que proporciona autoridade aos autores gregos e romanos. Não se admira, em primeiro lugar, o que eles dizem, mas aquilo que foram capazes de fazer. A admiração se assenta nos seus feitos de guerra, ou seja, nos atos de demonstração de força, mas isto não basta; é preciso contar esses feitos de modo a criar uma impressão forte e agradável. Com efeito, é desse modo de contar, ou seja, da forma do discurso em consonância com seu conteúdo, que poderiam se seguir outros julgamentos favoráveis de atos que não estão diretamente relacionados aos feitos bélicos. A imagem favorável gerada pelas conquistas de guerra empresta agradabilidade e aceitação para outras imagens que se seguem daquelas belicosas.

Deve-se, então, combater os nefastos autores gregos e romanos com as mesmas armas que eles utilizam, isto é, erigir uma imagem forte que suscite admiração, que faça com que o leitor se veja como autor daquilo que se mostra. A obra deve criar no leitor a imagem de que

aquilo sobre o qual se fala não é mero efeito dos caprichos do autor, mas algo saído como que de suas próprias mãos.

Ademais, deve ser uma imagem que em primeiro lugar demonstre grandiosidade, depois a impressão de agradabilidade. Mas em que lugar da obra isso deve ser feito, senão no prefácio? É o momento no qual o leitor não sabe nada da obra, mas tão somente aquilo que o autor diz que ela é, portanto, tão somente a imagem pitada pelo executor do texto. Ora, é justamente toda esta operação que se dá a ver no prefácio do *Leviatã: a execução de uma apurada técnica de composição de imagens a partir da movimentação de um imaginário prévio*.

Nesse sentido, se o príncipe – segundo a recomendação de Maquiavel – deveria saber operar com as imagens de si, tanto que deveria parecer ter certas virtudes, ainda que não as tivesse de fato; aqui, quem se encontra em tal condição é o próprio pensador político – parece inevitável que o pensador político na escrita tenha que agir como se político fosse. No *Prefácio*, o leitor ainda não “tem”, de fato, a obra, mas apenas aquilo que o autor diz dela, ou seja, o que se tem é a imagem da obra produzida pelo primeiro discurso do autor. Dessa maneira, ele não possui algo que pode aferir como verdadeiro de fato; isto só acontecerá após percorrer toda a obra. Por isso a imagem da obra de filosofia política é tão decisiva: muita coisa depende dela, ela se instala no ânimo do leitor e será sua companheira de jornada. Como imagem eficaz, ela deve ocupar o lugar da própria coisa, e, neste caso, tal coisa é a própria obra.

Na imaginação dos *muitos*, que não têm acesso direto ao texto que compõe a erudição dos *poucos*, não pode haver, além do rei, nada mais poderoso de que o próprio Deus. Donde, então, utilizar-se a imagem do *Leviatã*, imagem retirada inteiramente do solo da imaginação religiosa.

Justifica Hobbes no *capítulo xxviii*:

Expus até aqui a natureza do homem [...] juntamente com o grande poder de seu governante, o qual comparei com o *Leviatã*, tirando essa comparação dos dois últimos versículos do capítulo 41 de *Jó*, onde Deus, após ter estabelecido o grande poder do *Leviatã*, lhe chamou rei dos soberbos. *Não há nada na terra*, disse ele, *que se lhe possa comparar. Ele é feito de maneira a nunca ter medo. Ele vê todas as coisas abaixo dele, é o rei de todos os filhos da Soberba* (HOBBES, 1979, p. 191).

A descrição justificativa de Hobbes não deixa margem para dúvidas de que ele escolheu o título, o termo-imagem *Leviatã*, por dois motivos determinantes, e nenhum deles remete a qualquer devoção religiosa. Trata-se, em primeiro lugar, de operar com uma imagem dotada de grandiosidade, causadora de uma admiração temerosa, que justamente por isso traz de imediato o campo imagético da força. Em segundo lugar, trata-se de operar com uma imagem já estabelecida na imaginação dos leitores.

A escolha do livro de *Jó* não é um mero acaso, pois, no imaginário do homem devoto, *Jó* é o modelo daquele se submete completamente e, embora se pergunte pelo motivo de sua imerecida ruína, nunca se apresenta com ânimo sedicioso: ele obedece, tal qual o bom súdito deve obedecer ao seu soberano. Ou seja, o infortúnio individual não é motivo para rebelião⁷.

Assim, ao contrário das elucubrações de Carl Schmitt (SCHMITT, 1986), a escolha do termo *Leviatã* não guarda nenhum tipo de predileção

7 Para ver com maior detalhes as causas das rebeliões elencadas pelo autor, veja-se HOBBES, 2010, p. 164.

secreta de Hobbes, não há nenhum tipo de mistério ou segredo; tal só se apresenta quando se permanece inerte na admiração sobre o porquê do uso de uma imagem específica, ignorando o lugar e a importância da imaginação no discurso político. Se o mesmo monstro bíblico tivesse outro nome qualquer, esse teria sido utilizado, desde que ele contivesse a mesma imagem de força desmedida que causa temor e reverência.

Até aqui, já foi seguido um daqueles passos para a edificação de uma imagem tão potente quanto a do tiranicídio dos gregos e romanos, pois é de forte impressão. Contudo, onde está a agradabilidade? De fato, se nos voltarmos para o livro de *Jó*, a descrição do mostro *Leviatã* no texto escriturístico é extremamente desagradável. Ela se encaixa perfeitamente no exemplo que Horácio, na sua *Poética*, descreve como sendo aquilo que não se deve fazer para compor uma imagem.

Por causa da desagradabilidade suscitada pela descrição do *Leviatã* no texto escriturístico, Hobbes o compõe de outro modo no prefácio de seu texto, mostrando-se não apenas capaz de operar demonstrações rigorosas, mas também artífice primoroso na técnica da composição de imagens.

Daí toda a montagem do *Leviatã* ser metonímica e metafórica, baseada em uma das imagens mais primitivas que o leitor tem de si mesmo: a imagem de seu próprio corpo, que está ali inteiramente disposto em si mesmo. Donde a composição de Hobbes começar assim:

O grande Leviatã que não é senão um homem artificial: no qual a soberania é uma alma artificial [...]; os magistrados e outros funcionários judiciais ou executivos, juntas artificiais [...]; as recompensas e os castigos são os nervos; a riqueza e prosperidade de todos os membros individuais são a força; os conselheiros são a memória [...]; a justiça e as leis, uma razão e uma vontade arti-

ficiais; a concórdia é a saúde; a sedição é a doença; e a guerra civil é a morte (HOBBS, 1979, p. 5).

O que pode ser mais agradável do que ver-se a si mesmo na composição daquilo que parece forte e grandioso? Não apenas isso, mas ver-se em algo que não é criação de outros, mas é obra grandiosa de cada um, pois “os pactos e convenções mediante os quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele Fiat, ao Façamos o Homem proferido por Deus na criação” (HOBBS, 1979, p. 5).

Ora, desse modo, a grandiosidade suscitada pela imagem do *Leviatã* alcança seu ponto máximo, pois iguala Deus e homem pela capacidade criadora, desfazendo os limites entre o natural e o artificial. Tanto que, na composição de sua imagem, Hobbes nunca diz que o equivalente artificial do elemento natural se põe “como se fosse”, típico de toda metaforização, mas, pelo contrário, ele diz que *é*. Por isso ele não afirma, por exemplo, que os conselheiros são como se fosse a memória, mas sim que são a memória, já que não se trata de uma simples comparação, mas de uma equivalência de fato, pois assentada no paralelismo de duas criações reais: as criações divinas e as criações humanas.

Se o *Leviatã* do texto escriturístico pode ser apenas uma imagem, uma vez que perdido no imaginário mítico do fiel, que, de fato, nunca viu tal monstro, o *Leviatã* de Hobbes é a imagem de algo real que está completamente à vista dos leitores, logo, muito mais temível que o ser feroz do livro veterotestamentário.

Mas esse temor deve mesclar-se mais uma vez com a agradabilidade, e por isso o segundo movimento do prefácio da obra tira os olhos dos leitores da imagem do *Leviatã* artificial, voltando-os para si mesmos:

um movimento que joga o tempo todo entre “dentro” e “fora”, interior e exterior. A imagem, desse modo, não está só na própria obra, mas também no leitor, não é apenas o autor que a compõe, mas também o leitor. Hobbes não está, portanto, falando, em primeiro lugar, à razão do leitor, mas sim à sua imaginação.

Incidindo diretamente sobre o ânimo de seu leitor, Hobbes é capaz de levá-lo para a direção de seus propósitos. Para não se enxergar mais na imagem do escravo, o leitor não deve mais voltar-se para textos dos eloquentes, porém nefastos, autores greco-romanos; eles devem ler a si mesmos:

[...] quem quer que olhe para dentro de si mesmo e examine o que faz quando pensa, opina, raciocina, espera, receia, etc., e por que motivos o faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais são os pensamentos e paixões de todos os homens, em circunstâncias idênticas (HOBBS, 1979, p. 6).

Desse modo, a correta imagem de si mesmo não é apenas a garantia de uma verdade individual, é também o fundamento de um conhecimento certo do mundo, pois, sendo capaz de mesurar corretamente aquilo que os outros fazem, ela é, ao mesmo tempo, pública e privada: o espelho dos súditos está, pois, formado; está completa a imagem que se procurou criar. Ainda que se possa mudar a moldura do espelho – seja o homem no *estado de natureza* ou após o *pacto* – o reflexo será o mesmo, basta saber não se perder na própria imagem.

Esse espelho, portanto, foi criado na modernidade seiscentista e, de forma direta e indireta, ajudou a pavimentar os caminhos do atual *império das imagens* ao qual estamos submetidos: imagens que são tanto mais fortes quanto mais se mostram potentes, capazes de movimentar

um cabedal imagético prévio, reafirmando sempre a inevitável potência da imaginação. Expurgar as operações da imaginação como o reino da falsidade é não entender que ela também é constituidora do real.

Por isso – à guisa de conclusão – talvez seja necessário operar à semelhança da arguta sensatez de Hobbes, ainda que não concordemos com ele, pois somos partidários da democracia. É, então, necessário não apenas desconstruir falsas imagens com a *ordem das razões*, mas sermos capazes de criar novas imagens com as quais as deletérias, porém fortes, sejam debeladas. É preciso penetrar e compreender a imaginação dos *muitos*; do contrário, estaremos fadados a sermos os *poucos*. Em suma, adentrar profundamente na política das imagens para não ficarmos retidos nas imagens da política, como já havia nos alertado Maquiavel. Se o que conta é a *verdade efetiva das coisas*, a imaginação já deu provas suficientes de que não é ineficaz.

IMAGES OF POLITICS AND THE POLITICS OF IMAGES: TWO THEMES ON HOBBS AND THE IMAGINATION

ABSTRACT: The first part of this work starts with a passage of Machiavelli (The prince, chapters xv and xviii) to show that the defense of a certain “realism” in the constitution of political philosophy does not exclude imagination. The defense of the *effective truth of things* against the *imagined republics* has as an effect the affirmation that politics cannot operate without images: either the politician or the political thinker should not disregard the imagination. Therefore, the importance of an attentive look on what is inherent to imagination: the ability to create images. In this sense, Hobbes appears as the heir of a tradition that unfolds in two themes: *his relation with the rhetorical tradition; the readers of Machiavelli*.

KEY WORDS: Philosophy. Politics. Rhetoric. Imagination. Author. Reader.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DIDEROT, D.; D’ALEMBERT, J. R. (2015). *Enciclopédia (Política. Volume 4)*. Trad. Maria das Graças de Souza, Pedro Paulo Pimenta e Thomaz Kawauche. São Paulo: Editora Unesp.

ESPOSITO, R. (1984). *Ordine e Conflitto: Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*. Napoli: Liguori editore.

HOBBS, T. (1992). *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2010). *Os Elementos da Lei Natural e Política*. Trad. Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1979). *Leviatã*. Col. Os Pensadores. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Niza da Silva. São Paulo: Abril Cultural.

LEFORT, C. (1979). *As Formas da História*. Trad. Luiz Roberto Salinas

Fortes e Marilena de Souza Chaui. São Paulo: Brasiliense.

LEFORT, C. (1999). *Desafios da escrita política*. Trad. Eliana de Melo Souza. São Paulo: Discurso Editorial.

MAQUIAVEL, N. (2017). *O Príncipe*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34.

_____. (1997). *Opere. Vol. I*. Torino: Einaudi-Gallimard.

SCHIMITT, C. (1986) *Scritti su Thomas Hobbes*. A cura di Carlo Galli. Milano: Giuffrè Editore.

SKINNER, Q. (1999). *Razão e Retórica na filosofia de Hobbes*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Editora UNESP.

O PAPEL DA IMAGINAÇÃO NA FILOSOFIA POLÍTICA DE HOBBS

Clóvis Brondani

Professor, Universidade Federal da Fronteira Sul, Chapecó, Brasil

clovisbrondani@hotmail.com

RESUMO: Este trabalho tem como objetivo tratar do papel da imaginação na filosofia política de Hobbes. Argumentamos que a reflexão de Hobbes sobre a imaginação conduz à distinção fundamental para sua filosofia política entre prudência e razão. A instituição da soberania consiste justamente na superação da dimensão da prudência através da razão. Assim, a filosofia política de Hobbes envolve a substituição de uma esfera de relações de poder, o plano da imaginação, por uma esfera de relações de direito no estado civil, o plano da razão.

PALAVRAS-CHAVE: Hobbes, imaginação, razão, paixões, moral.

I. INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo apresentar algumas reflexões sobre a imaginação no contexto da filosofia política de Hobbes. Iniciamos com uma breve descrição do mecanismo da imaginação, para depois apresentar uma distinção fundamental para a teoria política de Hobbes: o plano da prudência e o plano da ciência. A prudência é o plano próprio da imaginação, o plano do discurso mental, basicamente o encadeamento fluido de imagens. O plano da ciência é aquele específico da razão, que se origina com a invenção da linguagem e atribuição de nomes, artifício que possibilita o conhecimento universal e necessário, o qual não é possível na esfera da prudência. Pretendemos mostrar como a filosofia política de Hobbes implica a superação do plano da prudência pelo plano das relações lógicas da razão estabelecido pela linguagem. Para isso, descrevemos como as paixões, que têm origem na imaginação, conduzem a um conflito de opiniões que resulta na guerra, condição que só pode ser superada com a instituição da soberania, responsável por instaurar um novo regime de linguagem e estabelecer um critério de significado público para as noções de bem e mal, certo e errado, justo e injusto. A filosofia política de Hobbes, portanto, envolve a substituição de uma esfera de relações de poder, o plano da imaginação, por uma esfera de relações de direito no Estado Civil, o plano da razão. Por fim, buscamos brevemente argumentar que a instauração do Estado Civil não implica o desaparecimento ou a negação da esfera da imaginação e das paixões, mas sim uma contínua necessidade por parte de Hobbes de pensá-las no interior de um contexto do bom governo.

II. IMAGINAÇÃO, PRUDÊNCIA E RAZÃO

No *De Corpore* Hobbes apresenta os três princípios básicos da mecânica, que embasam sua teoria da percepção e imaginação: que toda mudança é movimento, que o movimento de um corpo somente pode ser gerado por outro corpo se movendo e o princípio da resistência (HOBBS, 2000).

Seguindo tais princípios, o conteúdo mental, de acordo com Hobbes, consiste em movimentos no interior do cérebro, movimentos esses que iniciaram na sensação. É na sensação, propriamente, que o conceito de imaginação tem sua explicação causal: “A causa da sensação”, diz Hobbes, “é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido” (HOBBS, 1996, p. 13)¹. Esse movimento segue pelas membranas até o cérebro e o coração, recebendo ali uma contração, que o redireciona de volta aos órgãos dos sentidos. Aqui, o terceiro princípio é invocado, para explicar por que o movimento da sensação provoca um *conatus* reativo no coração: “Esse esforço (*endeavour*), porque para fora, parece ser algo externo. E é a esta aparência ou ilusão, que os homens chamam de sensação” (HOBBS, 1996, p. 13-14).

O conceito de imaginação é definido tomando por base o movimento da sensação que se prolonga após o desaparecimento do objeto da sensação. Esta definição se fundamenta por sua vez, no princípio da inércia. Tal como os corpos se mantêm em movimento se nada os impede, assim também ocorre com o movimento da sensação: “Pois após o objeto ser removido ou quando os olhos estão fechados, conservamos

1 Segundo Leijenhorst, como todos os mecanicistas, Hobbes aceitou o movimento local dinâmico, negando as potencialidades internas, e mantendo que toda mudança física deve ser explicada em termos de corpos agindo sobre estímulos externos. Deste modo, toda mudança natural requer impacto físico (Cf. LEIJENHORST, 2007, p. 86).

ainda a imagem da coisa vista, embora mais obscura do que quando a tínhamos visto” (HOBBS, 1996, p. 15). A imaginação consiste, pois, no mesmo movimento da sensação, mas diminuído e sempre mais fraco que esta. A imaginação é, portanto, o mesmo que memória, pois se trata da manutenção dos fantasmas originados na sensação. Memória e imaginação são materialmente idênticas, e o termo memória difere apenas na sua utilização, quando nos referirmos à imaginação como uma forma de percepção relativa ao passado. Tal é, para Hobbes, a origem de nossos pensamentos, e a posição do autor a respeito do conhecimento e das demais atividades mentais está fundada nos conceitos de sensação e imaginação.

A partir do mecanismo da imaginação, Hobbes distingue dois planos fundamentais para sua filosofia e que apresentam consequências significativas para os problemas morais e políticos: o discurso mental e o discurso verbal. Trata-se da distinção fundamental entre o plano da prudência e o plano da razão, ou ainda, como veremos, entre o plano da imagem e o plano do signo.

O primeiro plano, do discurso mental, consiste no encadeamento de imagens: “Por CONSEQUÊNCIA, ou cadeia de pensamentos, entendo aquela sucessão de um pensamento a outro, que é chamado (para distingui-lo do discurso em palavras) discurso mental” (HOBBS, 1996, p. 20). Essa cadeia de pensamentos pode ocorrer de modo aleatório ou controlada por algum desejo. Esta última, por seu turno, também pode ocorrer de duas formas: quando, a partir de um efeito imaginado, procuramos a causa, ou quando, a partir de um pensamento qualquer, procuramos imaginar seus possíveis efeitos.

Em suma, o discurso da mente (*mind*), quando é governado pelo desígnio, nada mais é do que *procura* (*seeking*), ou a faculdade da

invenção, que os latinos chamam *sagacitas*, e *solertia*, uma busca (*hunting*) das causas de algum efeito, presente ou passado, ou dos efeitos de alguma causa presente ou passada (HOBBES, 1996, p. 21).

Esse é o processo ao qual Hobbes chama de prudência. Trata-se, efetivamente, de uma forma de conhecimento considerada relevante para a vida humana. Contudo, a prudência se constitui numa forma de conhecimento meramente conjectural, que não apresenta necessidade e universalidade características do conhecimento científico².

A prudência é apenas uma suposição do futuro feita a partir da experiência do passado, mas não há garantia de que os mesmos eventos que se observaram ligados no passado ocorram da mesma forma no futuro. Isso é observado na admissão por parte de Hobbes de que quanto maior é o número de experiências, maior é a segurança das conjecturas. Isso significa, evidentemente, que pode haver apenas uma aproximação da certeza: “Um sinal (*signe*) é o evento antecedente do consequente, e contrariamente, o consequente do antecedente, quando as mesmas

2 Nem sempre Hobbes define a Ciência como conhecimento necessário e universal. Por exemplo, quando ele distingue entre Ciências Naturais e Ciências Geométricas, sempre sinaliza o caráter condicional das primeiras. No caso das Ciências Naturais, como a física, sua demonstração nunca é garantida, e o conhecimento das causas é sempre condicional. No caso da geometria, o conhecimento das causas é garantido porque seus objetos têm origem na nossa própria criação, por isso conhecemos absolutamente os movimentos que lhe originaram, ao contrário do que ocorre na natureza. No entanto, no contexto da distinção entre ciência e prudência no *Leviathan*, Hobbes é sempre enfático ao declarar a necessidade e universalidade do raciocínio com palavras. Sobre essa questão, ver BRANDT, F. (1928), *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*. London: Hachette, p. 191 et seq., LEIJENHORST, C. (2007), Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception. In: SPRINGBORG, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press e JESSEPH, D. M. (1999), Hobbes and the Method of Natural Science. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.

consequências foram observadas antes: e quanto mais elas tiverem sido observadas, menos incerto é o sinal” (HOBBES, 1996, p. 22).

A prudência, desse modo, não é um conhecimento seguro, mas apenas expectativa de que no futuro se repetirão os eventos do passado. E essa esperança somente tem algum fundamento porque a mesma repetição de eventos ocorreu antes nos sentidos, ou seja, pretendemos ligar na imaginação as mesmas imagens que uma vez ocorreram ligadas na sensação. Trata-se, portanto, fundamentalmente do plano da imaginação que, para Hobbes, ainda que seja o início do conhecimento, não fornece certeza e universalidade às conclusões.

Será a linguagem que permitirá superar a inconstância da prudência, instaurando o plano do discurso verbal, que é o plano próprio da razão. Dada a inconstância e fluidez do discurso mental, é necessária a criação de um artifício que possa auxiliar-nos nessa operação de relembrar as cadeias de pensamento passadas, pois, de outro modo, seríamos condenados a realizar em todos os momentos o mesmo esforço uma vez operado. Tal artifício é o nome: “Donde se segue que, para a aquisição da *filosofia*, são necessários alguns lembretes, pelos quais os pensamentos passados possam ser retomados e como que registrados, cada qual em sua ordem” (HOBBES, 2010, p. 39). Os nomes têm uma dupla função, uma é mnemônica, enquanto são marcas ou notas de lembrança³, a segunda função é o de significar nossos pensamentos, enquanto signos.

A tese segundo a qual a invenção dos nomes permite a universalidade do conhecimento está fundada no que podemos chamar de nominalismo radical de Hobbes. De fato, a insistência de Hobbes na

3 De acordo com Peters: “Hobbes pareceu ter concebido que nosso sistema privado de marcas (*marks*) ou ‘notas de lembrança’ antecede e é independente de uma linguagem pública” (PETERS, 1956, p. 123).

inconstância do discurso mental está baseada também na sua negação da universalidade das ideias. Dado que nossas ideias são imagens cuja origem está no movimento dos sentidos, só podemos ter ideias a respeito de coisas singulares. No *De Corpore*, o filósofo afirma: “Erram os que dizem que a ideia de alguma coisa é universal, como se na mente houvesse alguma imagem do homem que não fosse de um homem singular, mas de homem simplesmente, pois toda ideia é uma e de uma coisa” (HOBBS, 2010, p. 122-124). Somente a atribuição de um nome, como uma nota de lembrança, confere caráter universal ao conhecimento humano, na medida em que apenas um nome, e nunca uma ideia/imagem, pode se referir a mais do que uma coisa singular. Nos *Elementos*, Hobbes insiste que: “É manifesto, portanto, que não há nada de universal além de nomes, os quais são, portanto, também chamados de indefinidos, porque nós os limitamos não por nós mesmos, mas os deixamos ser aplicados ao ouvinte” (HOBBS, 1994, p. 36). Essa concepção conduz o nominalismo hobbesiano para além de Ockham, na medida em que Hobbes não admite, conforme afirma BRANDT (1928, p. 232 e ss.), uma existência psicológica dos universais. Segundo WATKINS (1955, p. 138-139) “Não há espaço na filosofia de Hobbes para essências universais, porque o mundo consiste apenas em coisas singulares e imagens. Não é possível para o homem conceber um conceito universal, porque as imagens são individuais e particulares”.

A imposição de nomes e a sua conseqüente ordenação em um discurso é que tornam a linguagem o instrumento através do qual a necessidade e a universalidade são atingidas. É, pois, necessária a instauração do discurso para que possamos atingir a universalidade e a necessidade do conhecimento científico. Desse modo, o encadeamento inconstante do discurso mental é substituído pelo cálculo com nomes,

que supera a mera conjunção de consequências observadas na experiência e repetidas na mente.

O ponto de partida da ciência proposta por Hobbes é o estabelecimento e o acordo em torno de definições, método que ele toma de empréstimo à geometria. É o correto uso das definições que estabelece o caráter definitivo do conhecimento científico, o que segue, nesse sentido, o método próprio do trabalho dos geômetras. De acordo com o método analítico-sintético proposto por Hobbes no *De Corpore*, o trabalho de análise consiste em resolver o objeto em suas partes elementares e então procurar suas causas. Esse processo, segundo Hobbes, atinge princípios mais universais a partir dos quais começa o processo de demonstração, ou síntese, no qual se derivam todas as demais proposições com base nesses princípios. Estes, para Hobbes, “não são senão definições” (HOBBES, 2010, p. 157). Por isso, ao criticar os livros de filosofia política anteriores, Hobbes afirma: “Pois não há um só que comece seus raciocínios a partir de definições, ou explicações dos nomes que irá usar, o que é um método que só tem sido usado em geometria, cujas conclusões foram assim tornadas indiscutíveis (HOBBES, 1996, p. 34).

Duas características merecem destaque nessa concepção de razão que se afasta da tradição filosófica. Em primeiro lugar a razão é de uma ordem demonstrativa, sendo, fundamentalmente, cálculo com palavras. Em segundo lugar, trata-se de um artifício, ou seja, de uma instituição humana, que não reflete mais uma ordem cosmológica que serviria para orientar o estabelecimento de uma ordem política⁴. Trata-se da compreensão como um cálculo meio-fim, cujo papel não é mais colocar

4 De acordo com Lang e Slomp: A teoria de Hobbes representa uma grande mudança em relação às teorias antigas e medievais, na medida em que a lei de natureza de Hobbes não está mais ligada à noção de uma ordem cósmica (2016, p. 5).

fins aos homens. Os fins, na filosofia de Hobbes, serão dados exclusivamente pelas paixões.

A razão institui outro plano distinto do plano da imaginação, que será fundamental para a filosofia política de Hobbes. Trata-se do plano da ciência que, por oposição à prudência, permite a reorganização das relações de poder que vigoravam no estado de natureza, que serão transmutadas em relações de direito que vigoram no Estado Civil.

A oposição entre imaginação e razão reflete a oposição fundamental entre natureza e artifício que perpassa a obra de Hobbes. A imaginação é a esfera da natureza, da imagem, das relações de poder dirigidas pelas paixões. A razão é a esfera do artifício, do signo, das relações jurídicas instauradas pelo contrato.

II. DA IMAGINAÇÃO ÀS PAIXÕES: O PROBLEMA DAS AVALIAÇÕES MORAIS

O tema da imaginação também assume um papel relevante na filosofia política de Hobbes quando observamos a teoria das paixões e o problema das avaliações morais. Um dos principais problemas enfrentados por Hobbes é a falta de um critério moral objetivo que possa ordenar as ações humanas coletivamente. Novamente aqui, a fluidez do discurso da imaginação está presente e deve ser transpassado em direção ao estabelecimento de um significado moral comum.

As paixões são inícios internos dos movimentos voluntários, que antes de se manifestarem nas ações externas foram precedidos na imaginação (HOBBS, 1996). O ponto de partida para sua compreensão é a distinção fundamental que Hobbes faz entre movimento vital e animal. O primeiro consiste naqueles movimentos involuntários, tais como a circulação do sangue, respiração e pulso, que existem no homem desde o nascimento. Os movimentos animais ou voluntários são aqueles que

antes de se manifestarem em ações exteriores se apresentaram na imaginação. A imaginação é, portanto, a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários.

É o movimento da imaginação que origina o princípio dos movimentos voluntários, ou seja, as paixões, conforme Hobbes explica nos *Elements*:

Na oitava seção do segundo capítulo foi mostrado que as concepções e aparições não são nada realmente, além de movimento em alguma substância interna da mente (*head*). Este movimento não para aí, mas procede até o coração, e deve necessariamente aí auxiliar ou obstruir este movimento chamado vital. Quando este é auxiliado, ele é chamado de DELEITE, contentamento, ou prazer, o qual nada mais é do que movimento sobre o coração, da mesma forma que a concepção (*conception*) nada mais é do que um movimento na mente (*head*) (HOBBS, 1994, p. 43).

Nos *Elementos*, Hobbes relaciona o movimento das paixões diretamente ao favorecimento ou obstrução do movimento vital. Ou seja, os apetites são originados quando o movimento da imaginação correspondente a determinado objeto favorece o movimento vital. Desse modo, há um princípio de movimento, o *conatus*, em direção ao objeto que o causou. Quando o movimento da imaginação prejudica o movimento vital, o movimento (*conatus*) resultante é de afastamento, chamado de aversão.

O *conatus* é um princípio de movimento, ainda que imperceptível e com uma velocidade não computável, e serve para Hobbes explicar o início dos movimentos que são visíveis e computáveis (LIMONGI, 2009). As ações, que têm sua origem no apetite ou desejo, são compreendidas como um movimento determinado por uma sequência de *conatus*. Se lembrarmos que, para Hobbes, todo o movimento é causado por outro corpo em movimento, é possível afirmar que o *conatus* somente ocorre

visto que o homem tem contato com os objetos do mundo exterior. Estes, ao pressionarem os órgãos dos sentidos, gerando a sensação e depois a imaginação, disparam esses princípios imperceptíveis de movimento, aos quais Hobbes denomina apetites ou aversões. No *De Corpore*, o filósofo afirma: “Um ponto em repouso para o qual se move outro ponto até o contato, com um ímpeto por pequeno que seja, será movido por esse ímpeto” (HOBBS, 2000, p. 170). O ímpeto é definido, nesse mesmo capítulo, como a quantidade ou velocidade do próprio *conatus*, e assim Hobbes conclui que, se um objeto não for movido por um ímpeto, não se moverá de maneira alguma. Trata-se, como ele explica, de uma espécie de corolário de toda a sua teoria do movimento que “o repouso é inerte e privado de toda eficácia; e o movimento ao contrário é o único que concede e retira o movimento aos corpos em repouso” (HOBBS, 2000, p. 170).

No *Leviatã*, a explicação é mais concisa, desaparecendo a referência ao auxílio/impedimento ao movimento vital. Mas a dinâmica é a mesma: quando somos afetados pelo movimento da imaginação, origina-se um princípio de movimento, o *conatus* ou esforço (*endeavour*) em direção ou em afastamento ao objeto dado na sensação ou imaginação. Tal é a dinâmica das paixões: são princípios de movimento, ou *conatus*, em direção ou de afastamento relativamente ao que aparece na imaginação.

Os conceitos de bem e mal têm origem nessa dinâmica. Se as paixões têm por origem a imaginação, percebe-se por que as avaliações morais têm a mesma fluidez e inconstância do discurso mental. Bem e mal nada mais são do que nomes atribuídos ao que nos causa desejo ou aversão:

Mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer Homem, esse objeto é aquele a que cada um chama bom; ao objeto

de seu ódio e aversão chama mau, e ao de seu desprezo chama vil e indigno. Pois as palavras “bom” e “mau” e “desprezível” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa (HOBBS, 1996, p. 39).

As paixões são, conforme argumenta Limongi (2009, p. 72 e seq.), modos pelos quais avaliamos os objetos. São, portanto, opiniões sobre as coisas, e é delas que derivam, por natureza, as noções de bem e mal, certo e errado. Não há, para Hobbes, bem e mal em si mesmos, muito menos algo como o *summum bonnum* da tradição clássica. Bem e mal também não podem ser considerados como propriedades dos corpos: “Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos” (HOBBS, 1996, p. 39). Chegamos aqui ao cerne do problema da avaliação moral. Não há bem e mal objetivos e não há qualquer critério objetivo para avaliação das regras do certo e do errado por natureza: “Ela [a regra comum do bem e do mal] só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um” (HOBBS, 1996, p. 39).

Assim, dada a fluidez da imaginação, o que se constata é a completa impossibilidade de um acordo moral que possa ser atingido na condição de simples natureza. Significa dizer que uma linguagem moral não tem sentido fora da sociedade civil, como está expresso no capítulo VI do *Leviathan*. O mesmo argumento pode ser constatado em outros textos, como os *Elements* e o *De Homine*. Nesse sentido, a seguinte passagem do *De Homine* é esclarecedora:

Não obstante, o que deve ser entendido sobre os homens na medida em que são homens não é aplicável na medida em que são cidadãos; pois aqueles que se encontram fora de um Estado não são obrigados a seguir as opiniões de um outro, enquanto aqueles em um Estado são obrigados por pactos. Daí, deve ser entendido que aqueles que consideram os homens em si mesmos, como se

existissem fora de uma sociedade civil, não podem possuir nenhuma ciência moral, pois carecem de qualquer padrão certo contra o qual a virtude e o vício possam ser julgados e definidos (HOBBES, 1991, p. 68-69).

Conforme observamos nessa passagem, se não há possibilidade de uma ciência do certo e do errado fora da sociedade civil, é porque nada há de certo e errado em si mesmo. Por isso, não há, para Hobbes, a possibilidade de uma moral tradicional, seja ela qual for, que possa servir de fundamento para a política. Na esfera da natureza, isto é, do homem considerado em si mesmo, somente há possibilidade de uma descrição das paixões. É exatamente desse modo que Hobbes compreende a Ética: uma descrição das consequências das paixões dos homens. E a conclusão dessa descrição é a impossibilidade de qualquer tipo de acordo moral, na medida em que bem e mal são apenas os nomes atribuídos àquilo pelo qual os homens sentem desejo ou aversão.

O problema está na extrema fluidez do mecanismo das paixões que faz com que os homens jamais possam vir a concordar, nem entre si, nem consigo próprios em momentos diferentes, sobre aquilo que é considerado como bem ou mal. Tal mecanismo, conforme argumentamos, se origina na dinâmica da imaginação, isto é, da fluidez constante do discurso mental.

Por natureza, segundo Hobbes, encontramos um subjetivismo radical e uma variação constante nas avaliações morais⁵. A dinâmica

5 Sobre a discussão a respeito do subjetivismo moral no estado de natureza, ver principalmente: Gauthier, em *The Logic of Leviathan. The moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1968. p. 8; Kavka, em *Hobbesian Moral and Political Theory*, 1986, p. 47; Hampton, em *Hobbes and the Social Contract Tradition*, 1986, p. 34 et seq; Nagel em, *Hobbes's Concept of Obligation*. *The Philosophical Review*, v. 68, n. 1, p. 68-83, 1959.

das paixões é tal que não há nenhum critério objetivo e universal nas avaliações, que mudam constantemente não apenas de indivíduo para indivíduo, mas no mesmo indivíduo. Este é, para Hobbes, um dos motivos originários de todo conflito humano:

O bem e o mal são diferentes nomes que significam nossos apetites e aversões, que são diferentes conforme os temperamentos, costume e doutrinas dos homens. E os homens diversos não divergem apenas, em seu julgamento, quanto às sensações do que é agradável ou desagradável ao gosto, ao olfato, ao ouvido, ao tato e à vista, divergem também quanto ao que é agradável ou desagradável à razão, nas ações da vida cotidiana. Mais, o mesmo homem, em momentos diferentes, diverge de si mesmo, às vezes louvando, isto é, chamando bom, àquilo mesmo que outras vezes despreza e a que chama mau. Daqui procedem disputas, controvérsias, e finalmente a guerra (HOBBS, 1996, p. 110).

A origem do conflito, portanto, já está apresentada pela teoria das paixões. Trata-se, sobretudo, como frisa Richard TUCK (2001, p. 76 e ss.), de um conflito de opiniões. Onde não há autoridade comum, não é possível existir regra comum sobre o certo e errado e o conflito de opiniões será permanente. O argumento da necessidade do Estado tem aqui sua premissa básica. Conforme Hobbes afirma no *De Cive*: “não há doutrinas autênticas referentes ao certo e errado, bem e mal, além das leis constituídas em cada reino e governo” (HOBBS, 2002, p. 99). O Estado, portanto, torna-se o agente instituidor de uma linguagem moral válida, de um critério de certo e errado, que será a lei. Conforme HAMPTON (1986, p. 48):

A definição subjetivista de bem no capítulo 6 do *Leviatã* pode ser lida como um modo de dizer que não há definições naturais desses termos as quais os homens possam aceitar, e que o soberano frequentemente é apresentado como necessário para definir verdades morais que não existem naturalmente.

A superação do conflito de opiniões, entretanto, não ocorre meramente com o uso da razão. Isto porque, para Hobbes, mesmo a razão pode indicar o confronto em casos em que a segurança está ameaçada, como percebemos na própria descrição da primeira lei de natureza, que indica a busca da paz, caso os demais também concordem, ou a utilização “dos auxílios da guerra” (HOBBS, 1996), caso ninguém concorde. Assim, a lei natural é insuficiente para o estabelecimento da paz. Numa condição de insegurança, seguir a lei de natureza ameaça a preservação. Por isso Hobbes afirma que a lei de natureza não obriga in *foro externo*:

Pois as leis de natureza, as quais consistem na equidade, justiça, gratidão e outras virtudes morais destas dependentes, na condição de simples (mere) natureza (conforme eu já disse, no final do capítulo 15) não são propriamente leis, mas qualidades que pre-dispõem os homens para a paz e obediência. Quando um Estado é instituído, elas efetivamente são leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens do Estado, portanto também leis civis, pois é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhes (HOBBS, 1996, p. 185).

A superação do conflito ocorre apenas com a instauração da soberania. Tal instauração implica a passagem da natureza ao artifício. Trata-se da superação da fluidez do discurso mental pelo estabelecimento de uma linguagem comum. Bem e mal somente podem ser universais se estabelecidos como nomes pelo soberano que institui um significado público para tais termos. Trata-se da superação daquilo que WOLIN (2005) chamou de anarquia de significados do estado de natureza pela instituição de um novo regime de linguagem. O soberano, portanto, antes de tudo, tem por função instituir e regular um novo regime de linguagem, fixando definitivamente as noções de bem e mal, certo e errado, meu e teu através da lei civil.

IV. CONSIDERAÇÕES FINAIS: O GOVERNO DAS OPINIÕES

A necessidade da superação do plano da imaginação e das paixões pelo plano da razão, do plano das relações de poder pelo plano das relações de direito, não implica, contudo, que Hobbes proponha o desaparecimento da imaginação ou das paixões em seu sistema político.

É necessário ressaltar que além de uma reformulação do conceito de razão, Hobbes também apresentou uma nova compreensão do papel das paixões que o distingue da tradição clássica. Se a razão não pode dar fins aos homens, tal papel recai exclusivamente para as paixões. Apenas as paixões têm força motivacional de acordo com a antropologia hobbesiana, cabendo à razão o papel de apontar os melhores meios para atingir os fins dados pelos desejos. Esta visão altera radicalmente o modo de compreender as próprias paixões. Se para a tradição da lei natural as paixões deveriam ser controladas e subjugadas pela razão, para Hobbes, tal controle era impossível. Desse modo, as paixões não são julgadas depreciativamente como em geral ocorria com a tradição: “Os desejos e outras paixões dos homens, em si mesmas não são um pecado” (HOBBS, 1996, p. 89). Ao contrário, as paixões são o único móbil da ação humana. A vontade não passa do último apetite da deliberação, ou seja, a vontade é, fundamentalmente, uma paixão (HOBBS, 1996). Por isso, a avaliação que Hobbes faz das paixões diz respeito apenas ao quanto elas são necessárias para a paz. A condenação de certas paixões, como a vaidade, ocorre apenas na medida em que elas não contribuem para a paz. O caso da saída do estado de natureza é paradigmático: o que impulsiona os homens à saída da condição natural são as paixões, mais especificamente o medo da morte e a esperança de uma vida confortável (HOBBS, 1996). Logo, se as paixões são o único móbil da ação humana, é com elas que se deve contar para a estabilidade social. É sobre uma paixão fundamental,

o desejo de autopreservação, que Hobbes funda a sua própria teoria da lei natural.

A dimensão da imaginação e das paixões, portanto, jamais é eliminada da filosofia política de Hobbes. Ainda que no Estado Civil as relações humanas sejam organizadas pela lei sendo, portanto, relações jurídicas de direito, a vida humana segue dominada pelas paixões e o filósofo inglês deixa transparecer sua preocupação com o governo das opiniões. Os livros de JOHNSTON (1986)⁶ e SKINNER (1999), ao assinarem a importância da retórica na filosofia de Hobbes, nos permitem entrever o quanto o filósofo está preocupado com o problema do governo das paixões. O título do *Leviathan* revela a intenção de Hobbes com um livro publicado em inglês: convencer seus contemporâneos a não engendrar a revolução que os colocaria de volta à condição de estado de natureza. O bom governo, afirma Hobbes enfaticamente no *Leviathan*, consiste no governo das opiniões. No Capítulo XI, apresenta-se um conjunto de paixões consideradas saudáveis por sua tendência à disposição para a paz. O desejo de conforto, o deleite sensual, o desejo de conhecimento, de louvores, por exemplo, predispõe os homens para a paz (HOBBS, 1996).

O problema do governo das opiniões revela a preocupação constante de Hobbes com o plano das paixões e, no limite, com a questão

6 De acordo com JOHNSTON (1986, p. XIX): “O *Leviathan* é um intenso trabalho político cujo fio condutor é providenciado por um objetivo político dominante, mas Hobbes não tenta realizar este objetivo tratando apenas de um conjunto de instituições e práticas que são usualmente chamadas de política. Grande parte de seus esforços são focados sobre uma transformação na cultura popular de seus contemporâneos. O estímulo atrás desses esforços foi provido pela percepção de que certas características no mundo imaginativo de seus contemporâneos eram inerentemente antagonistas ao estabelecimento de uma autoridade política sobre bases racionais”.

da imaginação. No capítulo XVIII do *Leviathan*, o filósofo frisa a importância do controle das doutrinas e opiniões que são contrárias à paz, revelando a preocupação com a questão pública da opinião: “Compete, portanto, àquele que detém o poder soberano ser o juiz, ou instituir todos os juizes das opiniões e doutrinas, como meio necessário para a paz, por esse meio prevenindo a discórdia e guerra civil (HOBBS, 1996, p. 125). Novamente aqui se expressam as preocupações de Hobbes em torno do discurso fluido da imaginação que origina a dinâmica das paixões. É paradigmático que o problema do controle da opinião pública ocupe parte considerável na discussão sobre os direitos do soberano no *Leviathan*.⁷

Esta preocupação aflora também nos capítulos sobre as doutrinas sediciosas apresentadas nas três versões de sua filosofia política. A análise das doutrinas sediciosas revela como o plano da imaginação e o plano da razão estão como que sobrepostos na teoria política de Hobbes. No capítulo XXIX do *Leviathan*, Hobbes trata das coisas que enfraquecem os Estados em duas categorias: primeiramente aquelas que têm origem na instituição imperfeita; na segunda categoria trata do veneno das doutrinas sediciosas. Entre aquelas doutrinas que ameaçam a paz, a primeira a ser considerada é seguinte:

Todo homem particular é o juiz das boas e más ações. Isto é verdade na condição de simples natureza, onde não há leis civis, e no Governo Civil, nos casos em que não há determinação da lei. Mas, de outra maneira [isto é, no estado civil], é manifesto que a medida das boas e más ações é a lei civil, e o juiz o legislador, que é sempre a figura representativa do Estado (HOBBS, 1996, p. 223).

7 Johnston frisa uma mudança de postura de Hobbes quando se compara os *Elementos* ao *Leviathan*. Segundo o autor, no primeiro a discussão sobre o controle da opinião pública aparece de maneira secundária, mas adquire proeminência no *Leviathan*. (Cf. JOHNSTON, 1986, p. 79 e ss.)

Esta passagem retoma o problema fundamental assinalado por Hobbes no capítulo VI do *Leviathan* acerca da falta de um critério objetivo sobre o certo e errado. Dado que por natureza não há bem e mal, sendo tais noções meramente nomes dados ao que desejamos ou temos aversão, é sempre necessário à paz que o soberano institua o critério público e assim evite a fluidez da avaliação moral originada pelas paixões. A análise das doutrinas sediciosas ocupa também grande parte de um capítulo dedicado ao que enfraquece um estado. E o tom da análise de tais doutrinas é sempre o mesmo: o perigo de que a opinião individual a respeito do governo e das questões públicas ameace a estabilidade social.

Aqui se mostra claramente a preocupação de Hobbes com os dois planos previamente mencionados. Enquanto a questão da instituição imperfeita está relacionada com o plano da razão, pois se trata efetivamente de um defeito na instituição do Estado, um defeito nos seus elementos tipicamente racionais, que deveriam ter sido concebidos artificialmente seguindo o método proposto por Hobbes, o plano das doutrinas sediciosas diz respeito a um aspecto irreduzível a todas as associações humanas: as paixões humanas, que seguem sendo a motivação fundamental de toda a ação humana, e por isso devem também ser reguladas pelo soberano.

THE ROLE OF IMAGINATION IN HOBBS' POLITICAL PHILOSOPHY

ABSTRACT: The objective of this paper is to examine the role of imagination in Hobbes's political philosophy. We argue that Hobbes's reflections on imagination lead him to distinguish between prudence and reason, which is a key distinction in his political philosophy. The institution of sovereignty consists precisely in overcoming the dimension of prudence by means of reason. Thus, Hobbes's political philosophy involves the replacement of a sphere of power relations, the realm of imagination, with a sphere of law relations in the civil state, the realm of reason.

KEYWORDS: Hobbes, imagination, reason, passions, moral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRANDT, F. (1928). *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*. London: Hachette.

GAUTHIER, D. (1969). *The Logic of Leviathan: The moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.

HAMPTON, J. (1986). *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOBBS, T. (2002). *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2010). *Do corpo*. Parte I: Cálculo ou Lógica. Tradução Maria Isabel Limongi e Viviane de Castilho Moreira. Campinas: Ed. Unicamp.

_____. (1996). *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (1991). *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*. Edited by Bernard Gert. Hackett Publishing Company: Indianápolis; Cambridge.

_____. (1994). *The Elements of Law Natural and Politic*. Edited by John

- Charles Adams Gaskin. Oxford; New York: Oxford University Press.
- _____. (2000). *Tratado Sobre el cuerpo*. Tradução Joaquín Rodríguez Féo. Madrid: Editorial Trotta.
- JESSEPH, D. M. (1999). Hobbes and the Method of Natural Science. In: SORELL, T. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 86-107.
- JOHNSTON, D. (1986). *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the politics of cultural transformation*. Princeton: Princeton University Press.
- KAVKA, G. (1986). *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- LANG, A. F.; SLOMP, G. (2016). Thomas Hobbes: Theorist of Law. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, v.19, n. 1, p.1-11.
- LEIJENHORST, C. (2007). Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception. In: SPRINGBORG, P. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 82-108.
- LIMONGI, M. I. P. (2009). *O Homem Excêntrico: Paixões e Virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola.
- NAGEL, T. (1959). Hobbes's Concept of Obligation. *The Philosophical Review*, v. 68, n. 1, p. 68-83, jan. Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/2182547> >. Acesso em: 24 abr. 2019.
- PETERS, R. (1956). *Hobbes*. London: Pelican Books.
- SKINNER, Q. (1999). *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. São Paulo: Fundação Editora Unesp.
- TUCK, R. *Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- WATKINS, J. W. N. (1955). Philosophy and Politics in Hobbes. *The Philosophical Quarterly*, v. 5, n. 19, p. 125-146, apr.
- WOLIN, S. (2005). *Hobbes y La Tradición Épica de la Teoría Política*. Madrid: Editorial Foro Interno.

A POTÊNCIA DA IMAGINAÇÃO

Ravena Olinda Teixeira

Doutora, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

ravenaolinda@usp.br

RESUMO: Quando lemos as *Meditações Metafísicas* de Descartes percebemos que o filósofo parece não confiar na imaginação, porque ela obtém suas informações pelos sentidos do corpo e os sentidos por vezes são enganadores, produzindo percepções obscuras e confusas. Esse posicionamento de Descartes sobre a imaginação é compartilhado por vários filósofos modernos. A influência cartesiana na formação do pensamento espinosano é incontestável, por isso somos quase de imediato induzidos a procurar semelhanças e pontos em comum entre ambos. Todavia, é preciso ter cautela para identificar que apesar de estarem sob os mesmos limites conceituais, esses filósofos divergem em alguns pontos e às vezes até se opõem. O objetivo do nosso trabalho é apresentar o que Espinosa pensava sobre os limites da imaginação e, principalmente, sobre sua potência.

PALAVRAS-CHAVE: Modernidade. Descartes. Razão. Imaginação. Potência. Espinosa.

A filosofia moderna nasce pelo desejo de reinterpretar o mundo sem precisar recorrer aos textos sagrados. No longo duelo entre fé e razão, o conjunto de ideias que configuram o pensamento dos filósofos desse período, que chamamos de modernidade, tem a razão como ponto comum e de certa maneira central. Por isso, ela está ao lado das inúmeras descobertas científicas que caracterizam esse período da história.

Estabelecer que a razão é quem detém o conhecimento verdadeiro, de certa maneira, implica dizer que a imaginação é inútil para o conhecimento que os filósofos pretendem alcançar. A imaginação cria fábulas, poemas, músicas, quadros, comédias, tragédias, crenças, religiões etc., mas não alcança a verdade. Na maioria das vezes esse tipo de conhecimento é encarado com um obstáculo ou como algo que precisa ser driblado para que a verdade seja descoberta. Muitas vezes sendo até mesmo considerada como inimiga do conhecimento científico. É por conta disso que muitos dos filósofos não se cansam de explicar e de justificar o porquê de ser preciso “desconfiar” daquilo que aprendemos pelos nossos cinco sentidos, pois é por meio da imaginação que se tem as percepções das cores, dos sabores, dos sons etc.

Em uma de suas cartas, Descartes (DESCARTES, 2001, p. 97) consola a princesa Elizabeth dizendo que mesmo entre os acidentes mais tristes e as dores mais torturantes é possível estar sempre contente, contanto que se saiba usar a razão. Mas será que para Espinosa a razão tem esse poder?

Como bem aponta Filippo Mignini (MIGNINI, 1999, p. 40), a expressão *impotentia rationis* não é utilizada por Espinosa, por isso, não podemos falar sobre a impotência da razão, mas podemos analisar quais são os limites do conhecimento racional e qual a potência da imaginação na busca pela felicidade.

Tais limites aparecem de maneira mais explícita no *Breve Tratado* (2012). Esse texto está dividido em duas partes: na primeira o autor trata sobre “Deus e das coisas universais e infinitas”, e na segunda sobre as “coisas particulares e limitadas” (ESPINOSA, 2012, KV 2, prefácio, p. 89). A teoria do conhecimento espinosana, por assim dizer, aparece nos quatro primeiros capítulos da segunda parte.

No primeiro capítulo, o autor nos diz que nossos conceitos são a consciência de nós mesmos e das coisas que estão fora de nós. Tais conceitos podem ser adquiridos de três maneiras distintas: 1) por crença ou opinião (a partir da experiência ou do ouvir dizer); 2) por crença verdadeira; ou 3) por uma intelecção clara e distinta.

A opinião está sujeita ao erro e abrange coisas sobre as quais conjecturamos ou supomos; a crença é o conhecimento das coisas que apreendemos unicamente pela razão; e o último, chamado de conhecimento claro, é aquele que não se dá por convencimento da razão, mas por sentir e gozar a própria coisa, por isso “ele vai muito além dos demais” (ESPINOSA, 2012, KV 2, cap. II, p. 95).

O *Breve Tratado* nos antecipa a relação entre as maneiras de conhecer e os afetos, que posteriormente será bem explorada na *Ética* (2015). Cada maneira de conhecer produz afetos. Todas as paixões nascem da opinião, os bons desejos nascem da crença e o verdadeiro e sincero amor nasce do terceiro modo de conhecer, que é a intelecção.

Nesse texto os dois primeiros modos são chamados de crença, mas o primeiro não envolve necessariamente nem verdade nem certeza já que consiste em um conhecimento que se produz a partir do que Espinosa chama de “ouvir dizer” ou de uma experiência vaga. O segundo, por sua vez, não trata de conjecturas, mas de uma convicção racional,

que lidando com propriedades, produz um conhecimento verdadeiro e necessário.

Todavia, no *Breve Tratado* a razão enquanto crença verdadeira não tem poder para vencer as paixões. Espinosa explica:

[...] todas as coisas que experimentamos em nós mesmos têm mais poder sobre nós do que o que nos vem de fora, daí segue que a razão bem pode ser causa da destruição das opiniões que temos somente por ouvi dizer (e isso porque a razão não nos veio de fora), porém não das opiniões que temos por experiência (ESPINOSA, 2012, KV, cap. XXI, p. 138).

Nessa obra, as paixões podem ser produzidas ou por ouvir dizer ou por experiência vaga. Espinosa defende nesses textos que ainda que a razão supere aquilo que se sabe por ouvir dizer, ela não tem poder para vencer as opiniões (ou paixões) que surgem da experiência vaga. A razão produz um conhecimento que tem conformidade e que corresponde ao objeto exterior, mas é incapaz de produzir a interiorização do que a coisa verdadeiramente é, haja vista que o conhecimento racional não é capaz de unir o homem com a coisa que conhece. De maneira que a coisa continua sendo exterior.

Isto é, a razão pode ser mais forte do que uma paixão que surge pelo “ouvir dizer”, porque ambos são externos ao homem, mas a força dela não é suficiente para superar uma paixão que se origina a partir de uma experiência, mesmo sendo vaga. O que pode ser entendido a partir de uma única frase: De acordo com o *Breve Tratado*, a razão não produz experiência. Em uma nota, Espinosa reforça que “não podemos vencer com a razão as (paixões) que estão em nós por experiência [...] porque ainda que a razão nos indique o que é melhor, não nos faz gozá-los” (ESPINOSA, 2012, KV, cap. XXI, p. 138).

Com efeito, apesar de associar a razão (crença) aos bons desejos, o *Breve Tratado* nos diz que ela “não tem nenhum poder para nos conduzir ao nosso bem-estar” (ESPINOSA, 2012, KV II, cap. XXII, p. 140). No capítulo quatro, o autor ressalta que a razão:

nos mostra o que deve ser a coisa, porém não o que ela é verdadeiramente. Por isso jamais nos pode unir à coisa em que cremos. Digo, por conseguinte, que somente nos ensina o que deve ser a coisa, e não o que ela é, e há uma diferença muito grande entre os dois (ESPINOSA, 2012, KV II, cap. IV, p. 98).

Portanto, a razão nos faz conhecer as propriedades, mas não a essência e por isso não nos dá a coisa em si mesma, mas ela garante (ou abre caminho para) que seja possível chegar até ela:

a crença verdadeira é boa somente porque é o caminho que conduz ao conhecimento verdadeiro, levando-nos até as coisas que são realmente dignas de serem amadas; de maneira que o fim último que procuramos alcançar e o melhor que conhecemos é o conhecimento verdadeiro (ESPINOSA, 2012, KV 2, cap. IV, p. 100).

Por isso, embora esse conhecimento esclareça aos que dele usufruem sobre verdadeiro ou falso, bem e mal, ele não é senão “uma escada” que só é útil enquanto via para se chegar ao último modo de conhecer (ESPINOSA, 2012, KV II, cap. XXVI, p. 150).

Portanto, pelo *Breve Tratado*, a razão é a via que conduz o homem ao conhecimento intuitivo, porque é a partir do desejo e da alegria que surgem por conhecermos adequadamente as coisas que a mente humana é impulsionada a produzir suas ideias verdadeiras.

Ao escrever o *Tratado da Emenda do Intelecto* (2015), Espinosa pretendia descobrir um método seguro e eficaz que o fizesse chegar

à verdade. Segundo Marilena Chaui, o escopo do método espinosano nesse *Tratado* é duplo, pois além de buscar a distinção real entre a imaginação e o intelecto, também busca encontrar a ideia que é o fundamento da relação entre as ideias e as coisas (CHAUI, 2016, p. 18). Atentemos ao fato que Espinosa separa e afasta a imaginação da razão ao dizer que ela é algo distinto do intelecto e que é por conta dela que a mente padece.

Com efeito, emendar o intelecto é ser capaz de distinguir a ideia verdadeira das demais ideias: ideias fictícias, das ideias falsas e outras ideias que tenham sua origem na imaginação, isto é, “nas sensações fortuitas e (por assim dizer) soltas, que não se originam da própria potência da mente, mas de causas externas” (ESPINOSA, 2015, §84, p. 384). Nesse mesmo *Tratado*, Espinosa deixa claro que a mente no que diz respeito à imaginação, “tem apenas a razão de paciente” (ESPINOSA, 2015, p. 384, §85). Por isso, “pelo recurso do intelecto, nos libertamos dela [imaginação]” (ESPINOSA, 2015b, §84, p. 384).

Ao examinar os quatro modos pelos quais os homens percebem as coisas, o filósofo conclui que o primeiro modo (ouvir dizer ou opinião) há de ser excluído das ciências, porque produz um conhecimento incerto. Da mesma maneira que o segundo modo (experiência vaga) também é inapto à ciência, pois além de ser incerto, se limita a perceber somente os acidentes, os quais nunca são inteligidos.

Até aqui vemos que Espinosa parece seguir os passos de Descartes e tratar a imaginação como um conhecimento que produz apenas erros e que precisa ser deixada de lado por quem está buscando alcançar a verdade.

Entretanto, se no *Breve Tratado* os modos de conhecer aparecem hierarquizados e no *Tratado da Emenda* eles são examinados com o obje-

tivo de encontrar qual dentre eles deve ser usado para alcançar a perfeição suprema, a *Ética* ultrapassa essas propostas e retoma os processos cognitivos de uma maneira mais detalhada e depurada, concluindo a exposição da teoria do conhecimento espinosana¹.

Na *Ética*, aprendemos que a mente não é nada outro a não ser um conjunto de ideias que produzem a consciência do corpo e a consciência de si mesma.

A consciência do corpo se dá por ideias produzidas a partir das imagens. Chauí explica:

Por nascer do sistema das afecções corporais, a imagem é instantânea e momentânea, volátil, fugaz e dispersa, não oferecendo a duração contínua da vida do próprio corpo, mas instantes fragmentados dela. Nascida de encontros corporais na ordem comum da Natureza, a imagem constitui o campo da experiência vivida como relação imediata com o mundo (CHAUI, 2016, p. 80).

É na imagem que está a origem da imaginação. Imaginar é pensar a partir de imagens. O escólio da proposição 17 diz que imagens são as afecções do Corpo humano cujas ideias representam os Corpos externos como presentes, mesmo que elas não reproduzam as figuras das coisas e que a mente imagina quando contempla os corpos desta maneira:

1 Luis Machado de Abreu interpreta que “ a discursividade, de que o movimento interior à *Ética*, com a substância única e a ‘*causa sui*’ na origem de tudo, e o ‘*amor intellectualis Dei*’ como regresso e entrega final é a realização filosófica, funciona como síntese do que, no KV e no TIE, existia em separado”. (ABREU, 1993, p. 140).

Se o Corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de um Corpo externo, a Mente humana contemplará esse mesmo corpo externo como existente em ato ou como presente a si até o Corpo ser afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença daquele mesmo corpo (ESPINOSA, 2015, EII P17, p. 165).

Em outras palavras, essa proposição apresenta a permanência de uma ideia que surge a partir de uma afecção do corpo. Esse tipo de ideia envolve tanto a natureza do corpo afetante quanto a natureza do corpo afetado. E essa ideia, que faz referência ao corpo afetado, vai perdurar enquanto não houver outra afecção que exclua a existência ou a presença desse corpo.

Dessa maneira, Espinosa condiciona uma ação da mente (o contemplar um corpo externo como presente) ao fato de o corpo humano ser afetado por outro: a mente contemplará um corpo externo como presente quando o seu corpo for afetado por ele. O corolário dessa proposição nos mostra uma potência da mente ao dizer que apesar da ausência, a mente humana pode considerar como presente um corpo exterior que afetou o seu corpo. O contemplar da mente é, na verdade, formar uma ideia que envolve a natureza do corpo externo.

Em resumo, quando o corpo humano é afetado (partes fluidas se chocando contra partes moles), a mente forma uma ideia que envolve a natureza do corpo externo e retém essa ideia, fazendo, com isso, que o corpo externo seja um corpo existente em ato ou presente. “Por isso, ainda que os corpos externos pelos quais o Corpo humano foi uma vez afetado não existam, a Mente, entretanto os contemplará como presentes todas as vezes que esta ação do corpo se repetir” (ESPINOSA, 2015, EII P17, p. 167).

O escólio, como de costume, ilustra a explicação dada na demonstração: a mente imagina sempre que contempla os corpos externos como se eles estivessem presentes (ESPINOSA, 2015, EII P17, p. 167-169), ou sempre que contempla os corpos externos por meio das ideias das afecções do seu próprio corpo. Dessa maneira, a imaginação é um tipo de conhecimento que tem o próprio corpo e as afecções dele como principal referência². Por isso, Espinosa adverte no final do Escólio que muitas vezes a mente humana pode considerar como presentes coisas que não existem.

Por exemplo, Pedro tem uma ideia de si mesmo quando pensa, isto é, uma ideia que envolve a sua natureza e que constitui a “essência da mente” de Pedro, mas há uma distinção entre a ideia que Pedro tem de si mesmo da ideia que Paulo tem dele. A primeira, ideia do corpo de Pedro que constitui a essência da sua mente, deixará de existir juntamente com ele, mas a segunda ideia envolve mais a natureza de Paulo do que a de Pedro e pode continuar existindo em Paulo ainda que Pedro morra.

Por isso, quando Pedro nos fala sobre Paulo, fala mais de si mesmo do que da própria natureza de Paulo. Dessa maneira, entendemos que esse modo de percepção chamado aqui na *Ética* de imaginação não é uma mera reprodução da coisa percebida, mas uma maneira de perceber

2 Sobre a imaginação, Chauí comenta que “esse campo é o das imagens, produzidas no corpo pela ação dos objetos exteriores sobre os órgãos dos sentidos, os nervos, o sangue e o cérebro. A imaginação (sensação, percepção, memória, fantasia e linguagem) é o lugar enigmático onde transcorrem a passividade (do corpo e da alma, receptores da ação externa) e a atividade (do corpo e da alma, fabricantes das imagens internas)” (CHAUI, 2011, p. 50).

o corpo externo a partir/sob a perspectiva das modificações que esse corpo causou no próprio corpo afetado.

Nesse processo, em vez de compreender, a mente fabrica cadeias imaginárias misturando, de uma maneira confusa, as imagens das afecções do corpo. Na proposição 35 (ESPINOSA, 2015, EII P35, p. 189-191) temos as palavras falsidade e inadequada como sinônimos dessas ideias mutiladas e confusas. Nessa proposição, Espinosa explica que a falsidade é a privação de conhecimento que as ideias confusas envolvem.

Para ilustrar, ele oferece dois exemplos: o primeiro se refere ao fato de os homens se considerarem livres quando, na verdade, só se consideram dessa forma porque são cômicos de suas ações, mas ignorantes das causas que os determinam a agir desta ou daquela maneira; o segundo exemplo refere-se à imagem do sol que, quando vista pelos homens a olho nu, parece estar a uma distância de duzentos pés.

Espinosa tem o cuidado de deixar claro que o erro não consiste em imaginar que o sol está a duzentos pés de distância, mas no fato de ignorar a verdadeira distância e a causa dessa imaginação. Já que, ele insiste, mesmo depois de saber que o sol dista de nós mais de 600 diâmetros da Terra, a imaginação continuará fazendo com que ele seja visto, a olho nu, como se distasse apenas duzentos pés. Então, quando os homens, mesmo sabendo da verdadeira distância, continuam vendo o sol como se ele estivesse próximo, o fazem não por ser um erro, mas por ser uma afecção do corpo que envolve a natureza do sol enquanto o corpo é afetado por ele. Isso mostra que as ideias da imaginação não são e devem ser totalmente descartadas, pois “a ideia imaginativa é o esforço da mente para associar, diferenciar, generalizar e relacionar abstrações ou fragmentos, criando conexões entre imagens para com elas orientar-se no mundo” (CHAUI, 2011, p. 81).

Além disso, na proposição 36 (ESPINOSA, 2015, EII P36, p. 191-193), ele sustenta que as ideias inadequadas e confusas (tais como a ideia de liberdade e a ideia de que o sol dista duzentos pés) se sucedem com a mesma necessidade que as ideias adequadas e verdadeiras. A imaginação só conduz ao erro quando o homem julga as coisas segundo essas ideias inadequadas e confusas. Isto é, quando toma por completa uma verdade que é em si mesma parcial e incompleta e que é percebida apenas enquanto uma parte descontextualizada do todo.

Portanto, a *Ética* nos ensina que os homens não erram por imaginar, mas por confundirem a imaginação com o intelecto e por usarem os modos do imaginar para explicar as coisas, não enxergando as coisas como são, mas apenas como as imaginam. Por isso, é preciso distinguir imagens de ideias, porque as ideias não são imagens que “se formam no fundo do olho e se quiseres no meio do cérebro” (ESPINOSA, 2015, p. 217, EII P48). A ideia é um conceito da mente.

Com isso, nós consideramos que Espinosa, muito além de Descartes, defende explicitamente a potência da imaginação e valida, dentro dos seus limites, o saber imaginário. Nesse sentido, Espinosa navega na contracorrente de seu tempo, dando importância e legitimidade à imaginação. Os exemplos disso estão principalmente nos textos de cunho político: *Tratado Teológico Político* e no *Tratado Político*³.

Entretanto, Espinosa adverte que é necessário conhecer a maneira como a imaginação opera e quais são seus limites, para não confundir as ideias imaginativas com o intelecto ou com as coisas em si mesmas.

3 O *Tratado Teológico Político* e o *Tratado Político* demonstram que a filosofia de Espinosa considera que a política seja por excelência o lugar da potência da imaginação, mas esse tema não será abordado em nosso texto.

Ao explicar como surgem as outras noções universais, ele diz que o corpo humano é limitado e que só consegue formar em si distintamente e simultaneamente um certo número de imagens. Quando essas imagens excedem a capacidade do corpo, “a força de imaginar é superada, não inteiramente, mas a tal ponto que a Mente não pode imaginar as pequenas diferenças dos singulares (a cor, o tamanho etc. de cada um), nem o número determinado deles [...]” (ESPINOSA, 2015, EII P40, p. 199). Isso significa que apesar de ser singular, a imaginação carrega consigo certa tendência à “universalidade”: ela mistura percepções ou imagens singulares numa única imagem confusa, em que os elementos singulares da percepção se perdem.

Nesse sentido, Espinosa está fazendo três afirmações: 1) a mente pode conhecer as propriedades universais das coisas; 2) a imaginação não é capaz de conhecer essas propriedades e por isso ela cria abstratos universais e inadequados e 3) a causa dessa inadequação é que a força de imaginar é superada pela multiplicidade de existências singulares e, por consequência, a imaginação acaba confundindo as afecções.

No final do Escólio da proposição 17, Espinosa diz que:

[...] a Mente não erra pelo fato de imaginar, mas erra somente enquanto se considera que ela carece da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si. Pois se a Mente, enquanto imagina coisas não existentes como presentes a si, simultaneamente soubesse que tais coisas não existem verdadeiramente, decerto atribuiria esta potência de imaginar à virtude de sua natureza, e não ao vício; sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse de sua só natureza, isto é (pela def. 7 da parte I), se esta faculdade de imaginar da mente fosse livre. (ESPINOSA, 2015, EII P17, p. 169).

Nesse texto ele abre a possibilidade de pensar que a imaginação seria livre se dependesse exclusivamente de sua natureza. Isso nos faz perguntar: a imaginação é livre quando a mente sabe que imagina? A imaginação participa da liberdade ou a mente é sempre passiva quando imagina?

Sobre a relação entre a imaginação e a passividade, na terceira parte da *Ética*, da proposição 12 até a proposição 35, Espinosa se dedica a explicar como a imaginação tem um papel importante na construção dos nossos afetos. Ele escreve sobre a relação entre o conhecimento imaginativo e os afetos de alegria, tristeza, amor e ódio que são produzidos a partir dele. Por exemplo: “Quem imagina que aquilo a que ama é destruído, se entristecerá; porém se alegrará se imagina que aquilo é conservado” (ESPINOSA, 2015, EIII P19, p. 269). Em resumo, ele afirma que a mente humana se esforça para afirmar aquilo que traz alegria e evitar aquilo que, ao contrário, causa tristeza. Mas a alegria e a tristeza, nessas proposições, que surgem de ideias imaginativas, são paixões porque nesse tipo de conhecimento a mente é externamente determinada e não é causa de suas ideias.

Mas o que Espinosa diz, em todas essas proposições, é que a mente, mesmo quando imagina, ou seja, mesmo quando tem ideias inadequadas, sempre se esforça para se alegrar e para perseverar no seu ser. Portanto, embora a imaginação seja sempre um padecimento, por ser um conhecimento parcial, ela nem sempre produz apenas impotência e tristeza.

E, como veremos agora, ela também participa da nossa liberdade afetiva, porque se a segunda parte da *Ética* nos diz que “a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (ESPINOSA,

2015, EII P7, p. 135) e que a imaginação e a memória registram suas ideias na mente “segundo a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano” (ESPINOSA, 2015, EII P18, p. 171), a primeira proposição da última parte nos diz que o inverso também pode acontecer: “Conforme os pensamentos e as ideias das coisas são ordenados e concatenados na Mente, assim também, à risca, as afecções do corpo ou imagens das coisas são ordenadas e concatenadas no Corpo” (ESPINOSA, EV P1, 2015, p. 525).

Esse texto nos diz que podemos refazer essa ligação e unir a causa externa a outra ideia que não seja baseada na afecção do nosso corpo. Dessa maneira, a ideia deixará de ser confusa porque não envolverá duas ou mais naturezas, tal como as ideias da imaginação. Essa nova ideia será ou da causa e das propriedades (ideias da razão) ou da essência da coisa em si mesma (intuição). Ao fazer isso, nossa mente forma uma ideia clara e distinta, que se distinguirá do afeto anterior, e por isso deixará de ser uma paixão. Ou seja, é preciso alterar a perspectiva, mudar a maneira como a mente humana percebe as coisas externas, porque só depois de ter novas ideias é que se pode ter novos afetos.

Chauí nos explica que quando ligamos um afeto a outro pensamento, agimos, passamos de uma causa externa para uma causa interna:

Trata-se, portanto, de mudar a conexão: em lugar de conectar o afeto de amor e ódio à ideia da causa externa, a mente pode conectá-los à ideia de uma causa interna. [...] Visto que a dependência do afeto com relação à ideia da causa externa é o que o determina como paixão (CHAUI, 2016, p. 541-542).

No entanto, alcançar esse poder de conhecer os afetos e reordená-los na mesma ordem do intelecto não é tarefa tão simples. Por isso Espinosa apresenta uma alternativa para refrear os afetos nocivos.

[...] o melhor que podemos fazer enquanto não temos o conhecimento perfeito de nossos afetos é conceber uma reta regra de viver ou certos dogmas de vida, confiá-los à memória e aplicá-los continuamente às coisas particulares que frequentemente se apresentam na vida, *para que assim nossa imaginação seja largamente afetada por eles* e eles nos estejam sempre à mão. P. ex.: pusemos entre os dogmas de vida (ver prop. 46 da parte IV com seu esc.) vencer o Ódio com Amor ou Generosidade, e não compensá-lo com Ódio recíproco. (ESPINOSA, 2015, EV PIO, p. 537, grifos nossos).

Esse texto parece indicar uma utilidade da imaginação, pois de acordo com essa segunda alternativa, que não consiste apenas em ordenar os afetos segundo a ordem do intelecto, mas em estabelecer regras e aplicá-las continuamente para que a imaginação seja afetada por elas, percebemos que a imaginação parece auxiliar a encontrar o caminho que conduz o homem à liberdade.

Além disso, a última parte da *Ética* trata de como as imagens participam do processo pelo qual o homem torna-se cada vez mais livre. Como aponta Sévérac:

Em vez de opor frontalmente imaginação e razão, afetos passionais e desejos racionais, *Spinoza propõe outro uso do conhecimento imaginativo*, pelo qual, os conhecimentos racionais são vivificados, *inscritos na memória*, a fim de, ou bem destruir as paixões nocivas, ou bem viver de outra maneira, mais ativamente, as paixões que convêm com a razão (SÉVÉRAC, 2009, p. 33, grifos nossos).

Segundo Sévérac, Espinosa faz uma reforma da imaginação, com as proposições 5 à 9, mostrando que ela é auxiliar da razão na conquista pela liberdade, pois o homem que se torna livre não deixa de imaginar nem de formar imagens, mas torna-se capaz de reorganizá-las, reordená-las e concatená-las adequadamente (SÉVÉRAC, 2006, p. 153-170).

Nesse sentido, o comentador conclui que o conhecimento racional terá o auxílio do conhecimento imaginativo para “moderar, destruir ou até transformar do interior os afetos passionais” (SÉVÉRAC, 2009, p. 36). Vejamos:

A proposição II afirma que “quanto mais uma imagem é referida a muitas coisas, tanto mais ela é frequente ou mais frequente se aviva, e tanto mais ocupa a Mente” (ESPINOSA, 2015, p. 541, EV P11). Isso significa que, quanto mais uma imagem estiver ligada a muitas coisas, tanto mais causas serão dadas para que seja excitada. A mente contemplará todas essas coisas simultaneamente com o afeto e por isso esse afeto será mais vívido e ocupará mais a mente.

Na proposição I2, por sua vez, lemos que “as imagens das coisas são unidas *mais facilmente* às imagens que se referem às coisas que entendemos clara e distintamente do que às outras” (ESPINOSA, 2015, EV P12, p. 541). A proposição anterior nos disse que as imagens se ligam a muitas coisas, essa proposição nos diz que ela se liga mais facilmente a ideias adequadas e, por conseguinte, verdadeiras.

A proposição I3 reforça que quanto mais uma imagem for unida a muitas outras, mais causas ela terá. O que nos faz lembrar os afetos que Espinosa chama de excitados à *pluribus causis simul* e que, por estarem ligado a muitas causas, são mais fortes e menos nocivos (ESPINOSA, 2015, EV P8 e p9, p. 535).

Nós consideramos que ao dizer que a mente humana pode fazer com que *todas as afecções do corpo* ou *imagens das coisas* sejam referidas à ideia de Deus⁴ (ESPINOSA, 2015, EV p14, p. 543), a proposição I4 separa

4 Espinosa, B., EVP14.

Espinosa dos demais racionalistas radicais que desprezam o conhecimento imaginativo, pois revela que as imagens podem ser adequadas, ou melhor, que a imaginação pode ser internamente disposta, isto é, reordenada⁵. Como podemos notar ao ler Espinosa sugerindo como podemos superar o medo:

Do mesmo modo, cumpre pensar na Firmeza para que se derrube o Medo; a saber, *cumprir enumerar e imaginar frequentemente* os perigos comuns da vida e a maneira como podem ser otimamente evitados e superados pela presença de espírito e pela fortaleza. É de notar, porém, que *ao ordenar nossos pensamentos e imagens*, cumpre-nos sempre prestar atenção (pelo corol. da prop. 63 da parte IV e prop. 59 da parte III) àquilo que é bom em cada coisa, para que assim sejamos determinados a agir sempre pelo afeto de Alegria. (ESPINOSA, 2015, EV PIO, p. 539, grifos nossos).

Lembremos que pelo *Tratado da Emenda do Intelecto*, o conhecimento verdadeiro das coisas precisa partir de uma ideia verdadeira e essa ideia é a própria ideia de Deus. Isso significa que, se a mente humana pode fazer com que as imagens das coisas (ideias do primeiro gênero) possam estar referidas à ideia de Deus, é porque de alguma maneira ela pode ser ativa.

Por isso, a nosso ver, a proposição 14 é chave mestra para mostrar que Espinosa considera que a imaginação pode, sob certo aspecto, ser dita livre ou ativa. A emenda do intelecto proposta por Espinosa não consiste em abandonar a imaginação para conhecer todas as coisas

5 Essa potência da imaginação em Espinosa não recebeu tanta atenção quanto deveria porque a maioria dos comentadores de Espinosa concorda que “toda nossa atenção deve ser direcionada para os dois últimos gêneros, que a *Ética* chama de Razão e de Ciência Intuitiva”. (DARBON, 1946, p. 88).

apenas pelo segundo e pelo terceiro gêneros de conhecimento, porque isso nem seria possível. Até porque as ideias inadequadas são em si inteiramente positivas. Não há nada nelas pelo qual alguém possa dizer que sejam falsas. Elas expressam parcialmente as coisas que elas representam. São, portanto, uma parte do conhecimento.

Da mesma maneira, é preciso ressaltar que a afecção corporal e a ideia do afeto são duas coisas indissociáveis, mas a imagem é diferente da ideia da imagem. Por isso, é possível reassociar qualquer imagem a outra ideia que não seja confusa nem inadequada. E essa nova ideia produzirá uma nova afecção corporal, e, por conseguinte, um novo afeto.

O que também implicará em uma nova relação entre as ideias, ou seja, entre os gêneros de conhecimento, tal como destaca Sévérac:

Nosso conhecimento concreto do que é verdadeiramente bom ou mau é um conhecimento racional mesclado de imaginário: os desejos que daí nascem são menos potentes que os desejos que dependem só da imaginação dos prazeres presentes. Uma grande parte da empresa espinozista consistirá, dado isso, em reformar o imaginário passional, em simultâneo racionalizando esse imaginário e imaginando o racional (SÉVÉRAC, 2009, p. 33).

Vale ressaltar que Espinosa não compreende os gêneros de conhecimento como fases ou estágios do desenvolvimento cognitivo humano. O filósofo não compreende que os homens sejam primeiro imaginativos, depois racionais e por último intuitivos, mas que todos os homens são imaginativos, racionais e intuitivos. Embora seja verdade que eles são naturalmente e com frequência mais imaginativos, porque conhecem a maioria das coisas por meio das afecções do próprio corpo.

No entanto, não há ruptura entre os gêneros de conhecimen-

to, mas uma relação entre eles. Os três são simultâneos, de modo que o conhecimento racional é o que permite que os homens passem de uma percepção sobre como seus corpos foram afetados por um objeto para o conhecimento da essência das coisas em si mesmas. Por exemplo: Quando conhecemos algo, temos a imagem e a ideia inadequada acompanhada do afeto que essa coisa externa proporcionou no nosso corpo e, ao mesmo tempo, também podemos conhecer sua causa e suas propriedades e quiçá sua essência. Esse é o conhecimento perfeito para Espinosa, ou seja: completo.

A mente humana opera de maneira tal que os três gêneros de conhecimento se relacionam e se complementam. Não há mente se não há uma ideia do corpo. Isto é, sem as ideias que surgem a partir do corpo e que o fazem ter consciência de si. Da mesma maneira que não há noções comuns senão pela experiência do corpo ao ser afetado por outro corpo com quem ele tem (ou passa a ter) algo em comum. Essa comunhão entre os corpos é o que possibilita que a mente possa formar as noções comuns, a partir das quais surge o conhecimento racional. E, por fim, conhecer as propriedades e as causas produz o que chamamos de desejo racional, afeto que, por sua vez, conduz a mente humana ao desejo de conhecer, além da imagem e da causa, a própria essência da coisa conhecida. Isso demonstra que o conhecimento produzido pelos gêneros de conhecimento não são ideias separadas, isoladas ou fragmentadas.

Emendar o intelecto é, portanto, conhecer a potência e os limites de cada gênero do conhecimento, para ter uma mente que conhece e pensa da maneira mais adequada possível. Por imagens (imaginação), pelas causas (razão) e pela essência das coisas (intuição).

Por fim, entendemos que quando Espinosa escreve que a suma potência da mente é ter ideias do terceiro gênero é porque ele entende que os três gêneros se completam e que embora seja possível imaginar ou racionalizar algo sem intuir a essência da coisa, é impossível chegar ao conhecimento dessa mesma coisa sem que a mente tenha tido anteriormente ideias produzidas a partir das imagens do seu corpo e ideias acerca das causas dessa coisa. Com efeito, conhecer intuitivamente é necessariamente poder conhecer as coisas pelos três gêneros, isto é, conhecer todas as coisas e a si mesmo por meio dos afetos, das causas e das essências. Dessa maneira, a mente humana é capaz de perceber, a partir da perspectiva da eternidade, que está unida à natureza inteira. E “somente nessa união consiste a nossa felicidade” (ESPINOSA, 2012, p. 140).

Por isso, concluímos que a imaginação pode ser auxiliar da razão e cumprir inclusive um papel importante no caminho que leva à liberdade porque a mente pode fazer dela (ou das imagens) uma ideia adequada, referindo-a à ideia de Deus, isto é, ao intelecto infinito e transformar a sua impotência em *potentia imaginandi*. No entanto, vale ressaltar que isso não significa dizer que a imaginação é *em si mesma* livre e ativa, porque ela não depende só de sua natureza. Mas nós, na medida em que somos livres e ativos, ao reassociar uma imagem a uma ideia adequada, fazemos dela uma potência para a liberdade.

THE POWER OF IMAGINATION

ABSTRACT: When we read Descartes' *Metaphysical Meditations* we realize that the philosopher seems not to trust the imagination, because it obtains its information from the senses of the body and the senses are sometimes misleading, resulting in obscure and confusing perceptions. This position of Descartes on the imagination is shared by several modern philosophers. The Cartesian influence in the shaping of Spinozian thought is incontestable, therefore we are almost immediately induced to look for similarities and common points between both. However, one must be careful to identify that despite being under the same conceptual limits, these philosophers differ in some points and sometimes even oppose each other. The objective of our work is to present what Spinoza thought about the limits of the imagination and, mainly, about its power.

KEYWORDS: Modernity; Descartes; Reason; Imagination; Potency; Spinoza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, L. (1993). *Spinoza – A utopia da razão*. Lisboa: VEGA.
- CHAUI, M. (2011). *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2016). *A Nervura do Real. vol.2*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DARBON, A. (1946). *Études spinozistes*. Paris: PUF.
- DESCARTES, R. (2001). *Medicina dos afetos – Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boémia*. Oeiras: Celta Editora.
- ESPINOSA, B. (2012). *Breve Tratado*. Belo Horizonte: Autêntica.

- _____. (2015). *Ética*. São Paulo: EDUSP.
- _____. (2015b). *Tratado da Emenda do Intelecto*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- MIGNINI, F. (1999). “Impuissance humaine et puissance de la raison” , In: *Spinoza puissance et impuissance de la raison*. Paris: PUF.
- SÉVÉRAC, P. (2006). *Éthique v*. In: *Lectures de Spinoza*. Paris: Ellipses.
- _____. (2009). Conhecimento e afetividade em Spinoza. In: *O mais potente dos afetos Spinoza e Nietzsche*, São Paulo: Martins Fontes.

A PRODUÇÃO DA *ORDEM COMUM* DA *NATUREZA* ATRAVÉS DA IMAGINAÇÃO

Juarez Lopes Rodrigues

Doutor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

juarez_rodrigues@hotmail.com

RESUMO: Espinosa distingue duas ordens de conhecimento: uma ordem concebida pelo intelecto, isto é, a *ordem necessária da natureza* e uma outra ordem, concebida pela imaginação, isto é, a *ordem comum da natureza*, na qual habitam o contingente e o possível. Entretanto, a *ordem comum* não é apenas uma privação de conhecimento, mas também realidade para o modo finito. Pelo fato de não podermos excluir a existência da *ordem comum*, este trabalho tenta compreender como podemos conciliá-la com a *ordem necessária*. A crítica de Espinosa em relação à imaginação é que ela introduz a fragmentação e a descontinuidade na Natureza, já que é um gênero de conhecimento que não percebe a base desta continuidade: a *ordem necessária*. Através de uma análise sobre o tempo como um produto da imaginação, tentaremos mostrar como ele introduz a ideia de contingência e conseqüentemente a de possível. Da mesma maneira que o tempo, a *ordem comum* pode ser apreendida pela razão como uma moldura exterior, ela não será mais um obstáculo ao encadeamento necessário das coisas na *ordem necessária*. É através da ordem necessária que podemos perceber a necessidade que subjaz a produção do tempo, do possível e da contingência como corruptibilidade de todas as coisas particulares.

PALAVRAS-CHAVE: ordem necessária; ordem comum; imaginação; razão; tempo; Espinosa.

Espinosa deduz da causalidade eficiente imanente divina dois modelos de causalidade pelos quais os modos estão submetidos. Por um lado, os modos operam pela causalidade linear estabelecida entre os atributos – modificados em modos infinitos e mediatos – e o respectivo modo finito; esta é a determinação principal. Por outro lado, uma causalidade pontual, transitiva entre os modos finitos, estabelecida através de redes causais no plano da realidade modal, constituída de séries infinitas de causas finitas, entre o indivíduo em questão e os outros modos externos a ele.

De fato, as coisas particulares somente podem ser produzidas e determinadas a partir de modificações finitas e também determinadas. Estas modificações finitas também seguem da natureza do atributo, porém enquanto modificado por uma modificação finita. Ao considerarmos a realidade modal sob um ponto de vista do finito, não há nada que seja causa absolutamente, “mas tudo o que opera como causa, em certo aspecto, o faz porque, em outro aspecto, é também determinado como efeito por uma outra causa” (MACHEREY, 1994, p. 180). Portanto, esse sistema complexo constitui aquilo que Espinosa chama de Natureza naturada, em que todas as coisas são ao mesmo tempo causas e efeitos e todas as coisas finitas submetidas a uma dupla determinação seguindo uma cadeia causal ao infinito.

Como resultado, Espinosa pode universalizar esse sistema de causalidade na Proposição 29: “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa” (ESPINOSA, 2015, EI, P29, p. 95). Ao excluir a contingência na Natureza, Espinosa institui um determinismo absoluto que exclui de todos os modos o poder de indeterminação, ou seja, o livre-arbítrio da vontade, que seria independente da potência

da causa eficiente divina. Sendo assim, se tudo depende de Deus para existir e agir, é impossível, e não contingente, que se determinem a si próprios. Em razão de sua ontologia, Espinosa chega à conclusão de que o que se opõe à necessidade absoluta da natureza é apenas o impossível e por essa razão não pode existir a contingência.

A Proposição 33 é dedicada a explicitar a impossibilidade da contingência no mundo: “As coisas não puderam ser produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e em nenhuma outra ordem do que aquelas em que foram produzidas” (ESPINOSA, 2015, EI, P33, p. 101). A noção de ordem é fundamental para compreendermos a *Ética* de Espinosa, pois em sua filosofia todas as coisas são produzidas por Deus e seguem necessariamente de sua natureza. Espinosa distinguirá esta ordem concebida pelo intelecto, isto é, a *ordem necessária da natureza* daquela ordem concebida pela imaginação, isto é, a *ordem comum da natureza*, na qual habitam o contingente e o possível. Sendo assim, tudo o que existe é necessário e determinado, porém esse conhecimento não garante que possamos conhecer o nexos infinito de causas finitas. Por esse motivo, o contingente e o possível somente são pensados imaginativamente, pois não possuem lugar numa filosofia determinista.

O núcleo do conhecimento imaginativo ou do primeiro gênero está justamente na privação de conhecimento pela qual a própria mente opera. Pelo fato de seu conhecimento do corpo ocorrer apenas pela contemplação das afecções causadas pelos corpos externos e do seu próprio corpo, contemplando a si mesma e as ideias dessas afecções, ela permanece privada de conhecimento adequado. Conforme afirma Espinosa: “As ideias das afecções do Corpo humano, enquanto referidas apenas à Mente humana, não são claras e distintas, mas confusas” (ESPINOSA, 2015, EII, P28, p. 183, grifo nosso). De fato, conhecer a natureza

apenas contemplando a sua *atualidade* através das afecções do corpo ou da mente, entendendo-a como uma substância capaz de produzir a *atualidade* que permite o conhecimento, é imaginar a produção das afecções sem qualquer relação de causalidade, ou como diz Espinosa, essas ideias são “consequências sem premissas”. Ora, desconhecemos toda a estrutura causal que permite à mente conhecer a si mesma e as afecções corporais. A percepção imaginativa é confusa e mutilada porque não percebemos nada além das ideias das afecções, tanto na percepção da mente e do corpo, quanto dos corpos externos. Por conseguinte, a privação de conhecimento da causalidade real dos acontecimentos nos insere na ordem imaginativa, isto é, na *ordem comum da natureza*.¹ A mente é determinada externamente a contemplar as afecções do corpo e dos corpos externos porque ela percebe apenas o conhecimento proporcionado por sua percepção sensível. Ela não conhece o próprio corpo, nem os corpos externos, nem a si própria e nem as ideias das quais ela tem consciência, ou seja, ela conhece apenas os efeitos e não as causas pelas quais são produzidos esses efeitos. No entanto, Espinosa afirma que é possível que a mente contemple, através de uma determinação interna, as afecções de uma forma mais potente, isto é, de forma mais diversificada (*plures simul*) que proporcione perceber as relações adequadas de causalidade entre elas e a si própria. O que a mente percebe quando conhece as ideias

1 O escólio da p29 diferencia as duas ordens através dos gêneros de conhecimento: “Digo expressamente que a Mente não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado, toda vez que percebe as coisas na *ordem comum da natureza*, isto é, toda vez que é determinada externamente, a partir do encontro fortuito das coisas, a contemplar isso ou aquilo; mas não toda vez que é determinada internamente, a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo, a inteligir as conveniências, diferenças e oposições entre elas; com efeito, toda vez que é internamente disposta desta ou daquela maneira, então *contempla as coisas clara e distintamente* (ESPINOSA, 2015, EII, P29 ESC., p. 185, grifo nosso).

das afecções clara e distintamente é a conexão causal necessária entre as afecções exteriores e do próprio corpo, e é claro, da própria mente. Consequentemente, produz um conhecimento mais amplo da Natureza. Ora, contemplar adequadamente as relações de causalidade, isto é, estar internamente disposta, é *agir* adequadamente e se perceber como parte da Natureza a partir da ideia das relações necessárias entre todas as coisas e as suas ideias.

Entretanto, a *ordem comum da natureza* não é apenas uma privação de conhecimento, mas também realidade para o modo finito. Espinosa afirma que, tanto da duração de nosso Corpo quanto das coisas singulares, não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado (ESPINOSA, 2015, EII, P30, E31, p. 186). De fato, devido à constituição assaz composta e extremamente complexa dos corpos precisaríamos conhecer toda a rede causal ao infinito para conhecer adequadamente as suas durações. Ora, conhecer adequadamente a duração seria poder prever a série causal que determinará este ou aquele efeito. De fato, a partir do efeito e a sua consequência causal podemos formular um conhecimento provável, ou seja, possível das coisas que contemplamos como presentes, que, entretanto, é extremamente inadequado ou imaginativo. Sendo assim, o futuro ou o vir a ser, isto é, o devir das coisas particulares ou modos finitos submetidos à *ordem comum da natureza* é dito contingente porque somente pode ser percebido imaginativamente.²

2 Conforme afirma o corolário: “Donde segue serem contingentes e corruptíveis todas as coisas particulares. Pois da duração delas não podemos ter nenhum conhecimento adequado, e é isso que por nós deve ser inteligido por contingência e possibilidade de corrupção das coisas. Com efeito, afora isso, não é dado nenhum contingente” (ESPINOSA, 2015, EII, P31 COR, p. 187-189.).

Assim, vemos que a *ordem comum da natureza* constituirá sempre uma realidade para a mente humana, mesmo quando puder formar um conhecimento adequado da Natureza. Esta ordem, que é aquela das causas que nos escapam, pode ser compreendida, porém nunca eliminada em nossa apreensão da realidade. Espinosa utiliza o substantivo latino *defectūs*, que pode significar tanto defeito quanto falta ou ausência de conhecimento. Conforme observa Gueroult: “a percepção imaginativa dos modos, ignorando a substância que funda ao mesmo tempo sua subsistência perdurável em si e sua continuidade, conduz à visão de sua separação real, de sua descontinuidade e de sua corruptibilidade” (GUEROULT, 1974, p. 296). Porém, o conhecimento da *ordem necessária da natureza* proporcionará o conhecimento das essências, das propriedades e ideias adequadas segundo a atualidade de suas existências. Isso quer dizer que sempre haverá um fundo de contingência e de possibilidade quando apreendemos a natureza na sua totalidade. Apesar desse conhecimento ser de natureza imaginativa, ele não pode ser eliminado, tal como as imagens não são eliminadas pela formação de ideias adequadas. Tal como o exemplo do Sol, o erro não consiste em imaginá-lo próximo, mas em ignorarmos a sua verdadeira distância e a causa dessa imaginação.

Na def. II 5 da parte II da *Ética*, Espinosa afirma que a “Duração é a continuação indefinida do existir”. E explica que a continuidade da existência depende da *ordem comum*, isto é, do encontro e da relação com as outras infinitas coisas existentes na natureza: “Digo indefinida porque jamais pode ser determinada pela própria natureza da coisa existente, nem tampouco pela causa eficiente, que necessariamente põe a existência da coisa, e não a tira” (ESPINOSA, 2015, EII, DEF. 5, p. 127). Deus, enquanto Natureza naturante, através de seus infinitos atributos

produz todas as coisas singulares, os atributos as põem na existência, mas não as elimina. A existência depende da produção dos atributos que transmitem a potência para todos os modos singulares através do enca-deamento infinito de causas e efeitos finitos. A corruptibilidade ocorre através da rede causal entre os modos finitos que, necessariamente, se chocam e causam, uns aos outros, constrangimentos que os levam ao perecimento. Apesar do contingente não ser uma realidade ontológica para nossa finitude, ele existe imaginativamente. Entretanto, apesar dos modos produzirem um conhecimento imaginativo do contingente e do possível, eles não podem ter certeza quanto às suas realizações, pois o seu conhecimento não pode alcançar a necessidade dos eventos futuros. Assim, ainda que conheçamos adequadamente a essência do singular, não poderemos afirmar nada de certo em relação à sua existência na duração porque a ordem das causas nos escapa. Tal como Espinosa afirmou ainda na Parte I, enquanto a ordem das causas nos escapa, a coisa nunca pode ser vista por nós nem como necessária, nem como impossível, e por esse motivo, a classificaremos como contingente ou possível (ESPINOSA, 2015, EI, P33 ESC. 2, p. 103-107). Ora, se não podemos excluir a existência da *ordem comum da natureza*, então o que nos resta é compreender como podemos conciliá-la com a *ordem necessária da natureza*. Esse é o grande desafio ético lançado por Espinosa, pois não podemos mudar a ordem necessária, mas podemos compreendê-la e a partir desse conhecimento entender a *operatividade* da *ordem comum da natureza* e propor fins que nos auxiliarão a conservar nossa potência e viver de forma prática entre os demais seres existentes.

Ora, a formação de ideias inadequadas ocorre porque a mente singular desconhece a concatenação causal necessária da Natureza. Entretanto, esse conhecimento da *ordem necessária* não altera de forma

alguma a *ordem comum da natureza*, pois o que ocorre é que o indivíduo conhece a produção da *ordem comum* através da *ordem necessária*. Espinosa não disse que as ideias inadequadas se encadeiam umas às outras com a mesma necessidade que as adequadas, mas que se sucedem com a mesma necessidade. Assim, enquanto referidas a Deus as ideias adequadas se encadeiam a partir de uma dedução interna das causas, as quais reproduzem a *ordem necessária da natureza*. Por outro lado, enquanto referidas à mente singular as ideias inadequadas se encadeiam a partir dos encontros fortuitos com as coisas, os quais produzem apenas a *ordem comum da natureza*.

De fato, como vimos, as ideias inadequadas se constituem como uma rede causal concatenada a partir da *ordem comum da natureza*, ou seja, as ideias inadequadas envolvem a natureza das coisas que estão fora do corpo humano. Em contraste, as ideias adequadas se constituem como uma rede causal concatenada a partir da *ordem necessária da natureza*, ou seja, as ideias adequadas explicam a Natureza porque são ideias claras e distintas. A primeira ordem é produzida pela mente por meio dos sentidos e da imaginação e não alcança a segunda ordem, que é adequada e produzida por meio do intelecto (*ordinem intellectus*). Na primeira ordem apenas contemplamos as coisas seguindo da natureza contingentemente, de maneira fragmentada, enquanto na segunda, as contemplamos seguindo da natureza necessariamente, de maneira ordenada: “O intelecto é, portanto, o que une, a imaginação, o que divide” (GUEROULT, 1968, p. 234). No entanto, como Espinosa afirma no exemplo do Sol, a adequação não elimina a imaginação. O sábio percebe a *ordem necessária* enquanto ela produz também a *ordem comum*, que é percebida pela imaginação. Apenas o sábio percebe, através do distanciamento/compreensão da *ordem comum*, a existência de duas ordens na natureza.

A crítica de Espinosa em relação à imaginação é que ela introduz a fragmentação e a descontinuidade na Natureza, já que é um gênero de conhecimento que não percebe a base desta continuidade: a *ordem necessária da natureza*. Espinosa afirma que depende apenas da imaginação que contemplemos as coisas, tanto a respeito do presente, quanto do passado ou do futuro, como contingentes: “Não é da natureza da Razão contemplar as coisas como contingentes, mas como necessárias” (ESPINOSA, 2015, EII, P44, p. 207). De fato, a imaginação é uma potência que engendra a representação do tempo, o qual não existe fora da mente, no mundo. É a partir da percepção temporal que a imaginação percebe e reproduz a *ordem comum da natureza*, a qual produzirá a ilusão da contingência. Porém, apesar do tempo ser um ser forjado, ele não é uma ilusão, pois o tempo é um modo de pensar que se impõe a todos do ponto de vista exterior através de um ato de comparação imaginativa: “A imaginação intervém, portanto, no ato constitutivo do tempo, o qual consiste em comparar a percepção de uma duração, indeterminada, indefinida, à duração universalizada de um movimento invariável, como por exemplo, o movimento aparente do sol” (ISRAËL, 2001, p. 46). A duração desse movimento aparente é particular, entretanto ele se torna a referência universal de todas as durações. O tempo é um auxiliar da imaginação que organiza e estrutura as percepções sensíveis, isto é, estrutura as ideias das afecções corporais. Conforme observa Nicolas Israël, o tempo está presente no mundo na medida em que serve de referência às ações que transformam a natureza, assim, o tempo é um instrumento prático e útil para o uso da vida: “Espinosa confere aos auxiliares da imaginação um estatuto particular, posto que, se eles não existem na natureza, eles determinam as ações humanas. Eles estão presentes fora da mente de cada um, se impondo a todos do exterior sem, no entanto, ter um correlato objetivo” (ISRAËL, 2001, p. 47). Portanto, o tempo é engendrado

pela potência da abstração imaginativa que compara a duração de cada coisa à duração de um movimento invariável, ele distingue e classifica as ideias das afecções para que possamos nos orientar no mundo. É a existência do tempo, justamente, que permite que o homem possa formular uma ciência da natureza: “O tempo pode assim ser concebido pelo intelecto no quadro de uma lógica abstrata e imaginativa ou percebido pela imaginação a partir da sucessão das ideias das afecções corporais” (ISRAËL, 2001, p. 65).

Assim, a ligação entre passado, presente e futuro é descontínua, não conseguimos perceber as causas que produzem ou excluem um determinado modo na existência. Espinosa define a contingência pelo desconhecimento das causas de produção de determinadas coisas singulares, isto é, pela ausência ou dúvida em relação à determinação: “Chamo contingentes as coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção à só essência delas, nada encontramos que ponha necessariamente sua existência ou que necessariamente a exclua” (ESPINOSA, 2018, EIV, DEF. 3, p. 379). Conforme observa Israel, a contingência se inscreve numa certa forma temporal, que não é nada além da duração imaginada: “O tempo e a contingência são duas abstrações que derivam do mesmo processo imaginativo, o qual oculta a maneira pela qual os modos dependem da substância” (ISRAËL, 2001, p. 94). No escólio da Proposição 44 da parte II Espinosa reproduz a gênese psicológica da ilusão imaginativa, segundo a qual o tempo aparece como a estrutura que organiza a experiência para a reprodução de uma ordem contingente da natureza.³ O filósofo-

3 Conforme observa Itokazu: “O tempo não é uma ideia que temos da duração, mas uma comparação de durações que, ela mesma, não tem existência e nem pode existir, por isso não são nem verdadeiros, nem falsos, nem fictícios, mas os entes de razão são frequentemente confundidos com as ideias porque ‘provêm e se originam muito

fo formula o exemplo de um menino que, ingenuamente – já que a sua estrutura cognitiva é maximamente imaginativa –, tenta prever um evento na *ordem comum da natureza*, o encontro com os passantes:

Suponhamos pois um menino que pela primeira vez ontem pela manhã tenha visto Pedro, ao meio-dia Paulo e ao entardecer Simeão, e que hoje de novo pela manhã tenha visto Pedro. Pela Proposição 18 desta parte é patente que tão logo veja a luz matutina, imaginará o sol percorrendo a mesma parte do céu que no dia anterior, ou seja, um dia inteiro, e simultaneamente com o amanhecer imaginará Pedro, com o meio-dia Paulo e com o entardecer Simeão, isto é, imaginará a existência de Paulo e de Simeão com relação ao tempo futuro; e pelo contrário, se ao entardecer vir Simeão, relacionará Paulo e Pedro ao tempo passado, a saber, imaginando-os simultaneamente com o tempo passado; e isto com tanto mais constância quanto com mais frequência os tenha visto nessa ordem. Porque, se acontece alguma vez de num outro entardecer ver Jacó em lugar de Simeão, então no dia seguinte imaginará com o entardecer ora Simeão, ora Jacó, mas não a ambos em simultâneo; pois supõe-se que viu no período da tarde só um deles, não ambos em simultâneo. E assim a sua imaginação flutuará e com o futuro entardecer imaginará ora um, ora outro, isto é, não contemplará nenhum certamente, mas ambos contingentemente como futuros. E esta flutuação da imaginação será a mesma se for a imaginação das coisas que contemplamos da mesma maneira com relação ao tempo passado ou ao presente, e conseqüentemente imaginaremos como contingentes as coisas relacionadas tanto ao tempo presente quanto ao passado ou o futuro (ESPINOSA, 2015, EII, P44 ESC., p. 207-209).

Vemos que é a partir da lembrança e da sucessão, isto é, pela associação das imagens pelas quais o menino foi afetado simultaneamente, de Pedro e a manhã, de Paulo e o sol meridiano, de Simeão e o entardecer, que ele efetua a localização no tempo e a ordem de sucessão

imediatamente das ideias dos entes reais' ” (ITOKAZU, 2008, p. 108).

dos encontros. Assim, é a partir da lembrança da ordem imaginada e formada pelo hábito (o dia inteiro passado) que o menino pode reproduzir o passado ou tentar prever o futuro. De fato, a presença imaginada do futuro decorre da ordem dos encontros suscitados pela memória: “A memória da sucessão passada dá nascimento a uma espera, que não é nada outro que o modo de presença do futuro” (ISRAËL, 2001, p. 103). Assim, o futuro é imaginado porque é suscitada a lembrança de uma ordem de afecções que poderá ser reproduzida novamente. De fato, o passado nada mais é do que a imaginação de afecções concatenadas a um acontecimento no tempo decorrido, ou seja, a lembrança. Vemos que a imaginação da duração, tanto do tempo passado assim como o futuro, “são dimensões internas desse presente que passa” (BOVE, 1996, p. 21). Quando o menino percebe Jacó ao invés de Simeão, ele associa esse novo fato em sua projeção para o futuro, pois ele possui agora dois encadeamentos contingentes gravados na memória. Percebemos que o menino termina por atribuir contingência aos encontros com os passantes porque a sua imaginação flutua, isto é, é engendrada a dúvida e ele não consegue encontrar uma regra ou regularidade que garanta a previsão ou explicação para estes acontecimentos. Observamos justamente que o menino ligou dois acontecimentos futuros (a imagem do Sol e aquela de Simeão), pois ele observou essa regularidade anteriormente. A ideia de contingência surge porque, quando ele observa Jacó ao invés de Simeão, a regularidade é quebrada e aquele evento que era regular (a imagem do Sol poente e Simeão) é imaginado como contingente. O resultado desse processo cognitivo, que envolve as afecções corporais presentes e a concatenação dos vestígios do cérebro, leva o menino à previsão de uma ordem flutuante, pois com o entardecer ele não terá nenhuma certeza de qual desses homens aparecerá. Assim, os passantes serão imaginados pelo menino como futuros contingentes, além disso, não importa a qual

relação com o tempo nos reportamos, pois a ausência de ordem o levará a imaginar todos os acontecimentos, sejam passados ou presentes como contingentes.

Dessa forma, como acrescenta Israël: “A superposição de diferentes ordens de sucessão na memória associa de maneira contingente e despropositada as afecções corporais, destrói a ordem necessária do encadeamento das causas ou a ordem imaginária derivada do hábito” (ISRAËL, 2001, p. 106). Portanto, Espinosa nos mostra em seu exemplo que a contingência é imaginada porque as ideias não se encadeiam segundo a *ordem necessária da natureza*, nem segundo uma relação de semelhança entre ordens imaginárias, mas apenas segundo a *ordem comum da natureza*, isto é, ao acaso dos encontros.

Consequentemente, o tempo é uma representação, um modo de pensar ou auxiliar da imaginação cuja produção coincide com outra igualmente imaginativa: o possível. É a partir da delimitação entre passado, presente e futuro que apreendemos o tempo, o qual aparece como a dimensão do possível. Ao dividirmos a duração das coisas através da temporalidade os eventos não nos aparecem como necessários, mas como contingentes, eles podem ser ou não ser: “A ilusão do possível não se manifesta senão no tempo bem como o ser do passado, do presente e do futuro não parece inteligível senão por referência ao possível” (ISRAËL, 2001, p. 93). Assim, o possível se desdobra na dimensão temporal a partir da qual podemos pensar o desdobramento das cadeias causais. “É por obra da memória que o tempo se apresenta como a dimensão do possível, o quadro no seio do qual as coisas são contingentes” (ISRAËL, 2001, p. 106). De fato, é porque as coisas são imaginadas contingentes no tempo que este aqui é considerado por transferência como a raiz do possível. A dúvida em relação à produção deste ou daquele efeito ou o resultado

desta ou daquela causa independente do tempo a elas associado aparece como a dimensão do possível. Conforme observa Israël:

O tempo é imaginado como um poder ser outro, uma potência indeterminada dos contrários, então ele não é senão um ser de imaginação, uma moldura exterior, nem contingente, nem necessário. As coisas podem aparecer possíveis ou necessárias no tempo conforme ele seja percebido pela imaginação ou concebido pela razão. Se o tempo é concebido pela razão como uma moldura exterior, ele não é mais um obstáculo ao encadeamento necessário das coisas nele (ISRAËL, 2001, p. 112).

O tempo é um produto da imaginação, ou seja, a maneira pela qual o corpo organiza e estrutura as percepções sensíveis através da *ordem comum da natureza*. É através da razão que poderemos contemplar os eventos passados e presentes como necessários. No entanto, o conhecimento em relação ao futuro, já que a ordem das causas nos escapa, apenas poderá ser imaginado como possível. Ainda que saibamos que tudo é necessário, mesmo em relação aos futuros contingentes, eles permanecem possíveis pela inadequação do conhecimento das coisas particulares na duração. A *ordem comum da natureza* pode ser apreendida pela razão como uma moldura exterior, de modo que não será mais um obstáculo ao encadeamento necessário das coisas na *ordem necessária da natureza*, ordem pela qual podemos perceber a necessidade que subjaz a produção do tempo, do possível e da contingência como corruptibilidade de todas as coisas particulares.

THE PRODUCTION OF THE *COMMON ORDER* OF NATURE THROUGH IMAGINATION

ABSTRACT: Spinoza distinguishes two orders of knowledge: an order conceived by the intellect, i.e., the *necessary order of nature*, and another order, conceived by the imagination, i.e., the *common order of nature* in which the contingent and the possible dwell. However, the *common order* is not only a privation of knowledge, but also a reality for the finite mode. Since we cannot exclude the existence of the *common order*, this paper attempts to understand how we can reconcile it with the *necessary order*. Spinoza's critique of imagination is that it introduces fragmentation and discontinuity into nature, since it is a kind of knowledge that does not realize the basis of this continuity: the *necessary order*. Through an analysis of time as a product of imagination, we will try to show how it introduces the idea of contingency and, consequently, that of the possible. Just as it happens with time, the *common order* can be grasped by reason as an outer frame, so it will no longer be an obstacle to the necessary chain of things in the *necessary order*. It is through the *necessary order* that we can realize the necessity that underlies the production of time, of the possible, and of contingency as the corruptibility of all particular things.

KEYWORDS: necessary order; common order; imagination; reason; time; Spinoza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOVE, L. (1996). *La stratégie du conatus* : affirmation et résistance chez Spinoza. Paris: J.Vrin.

CHAUI, M, DE S. (1999). *A nervura do real*: Imanência e liberdade em Espi-

nosa. São Paulo: Companhia das letras.

ESPINOSA, B. (2015). *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena CHAUI. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

GUEROULT, M. (1968). *Spinoza: Dieu*, vol. 1. Paris: Aubier-Montaigne.

_____. (1974). *Spinoza: l'âme*, vol. 2. Paris: Aubier-Montaigne.

ISRAËL, N. (2001). *Spinoza. Le temp de la vigilance*. Paris: Payot.

ITOKAZU, E. (2008). *Tempo, eternidade e duração na filosofia de Espinosa*. São Paulo. 206 páginas. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

MACHEREY, P. (1994). *Introduction à l'Étique de Spinoza*. Vols. 1 e 2. Paris: PUF.

A REVALORIZAÇÃO DA FACULDADE IMAGINATIVA NA *CIÊNCIA NOVA* DE GIAMBATTISTA VICO

Priscila Aragão Zaninetti¹

Doutoranda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
pri_zaninetti@hotmail.com

RESUMO: Criado por homens de natureza poética e, portanto, obra por excelência da imaginação, o mundo civil dos primeiros tempos poderia ser conhecido, segundo Giambattista Vico, mediante a elaboração e a adoção de um aparato metodológico-científico que estabelece os princípios dos desenvolvimentos humanos. Tal aparato consistiria na própria *Ciência Nova*, obra viquiana que pretende conferir legitimidade ao conhecimento histórico, tão desprestigiado pela tradição cartesiana, mesmo de tempos remotos nos quais a faculdade imaginativa excedera a razão. Trata-se, então, neste artigo, de compreender o conceito de *imaginação* na teoria do conhecimento de Vico e as rupturas e continuidades que o filósofo estabelece com o legado cartesiano proveniente do século anterior.

PALAVRAS-CHAVE: Descartes, Fábula, História, Filosofia da História, Imaginação, Vico.

1 Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), processo nº 2019/07998-3.

Apesar de nascido no século XVII, mais especificamente no ano de 1668, Giambattista Vico elabora a primeira versão da *Ciência Nova*, obra sobre a qual tratará o presente artigo, no começo do século XVIII, tendo publicado a última versão dessa obra no ano de 1744, mesmo ano do seu falecimento. Ou seja, para sermos rigorosos, é preciso reconhecer que o objeto principal desse artigo extrapola, em relação ao período de tempo, o tema sugerido pelo evento²: *A imaginação no século XVII*. Extrapola o período de tempo, mas parece cumprir, ao menos parcialmente, o campo conceitual sugerido, na medida em que propor o debate acerca da imaginação na concepção viquiana do termo pressupõe a abordagem de um conjunto de temas caros à filosofia setecentista e, sobretudo, a abordagem da crítica elaborada por Vico à filosofia cartesiana. Serão abordadas, portanto, desse conjunto de temas, 1) a relação entre a filosofia renascentista ligada ao ideal humanista e a filosofia moderna de matriz cartesiana; 2) o conceito de *imaginação* na filosofia de Descartes e de Vico; 3) a questão do caráter produtivo ou meramente reprodutivo da *faculdade imaginativa* e, finalmente; 3) o papel atribuído a essa faculdade no sistema do conhecimento cartesiano e viquiano.

Inseridos no contexto histórico-cultural de Nápoles, na segunda metade do século XVII, os temas acima elencados se relacionam, ainda, à mudança de paradigma científico para a qual contribuíram as pesquisas de Galileu, Copérnico e Bruno, e, portanto, ao surgimento de uma pretensa “nova filosofia” (NICOLINI, 1932, p. 78) crítica do pensamento aristotélico e escolástico. Elaborada e difundida, sobretudo, nas academias da época, essa *nova filosofia* consistiria na combinação e na reelabo-

2 Trabalho apresentado na jornada *A imaginação no século XVII*, ocorrido na Universidade de São Paulo, entre os dias 8, 9 e 10 de maio de 2019.

ração de uma ampla diversidade de orientações científicas e filosóficas, tais como o racionalismo clássico, o experimentalismo e o ceticismo. Sendo assim, a alcunha de *nova* atribuída a tal filosofia estaria relacionada menos à elaboração de um pensamento propriamente original, do que à tentativa de contrapor o conhecimento legado por um passado com o qual se pretendia romper. A versão italiana da querela entre antigos e modernos que, a bem dizer, teria origens que remontam desde o *Quattrocento* (PEREIRA FILHO, 2004, p. 40), estaria assinalada, por exemplo, na passagem em que Leonardo di Capua afirma: “Assim nós que nascemos no velho mundo é que devemos realmente ser chamados de velhos e antigos, e não aqueles que nasceram no mundo infante e jovem e que, por experiência, conheceram menos do que nós” (CAPUA, 1681, p. 67)³.

A disputa entre antigos e modernos que, em Capua, propõe a inversão do que deveria ser, a partir de então, considerado *velho*, em Vico, estaria anunciada, por exemplo, no capítulo da sua *Autobiografia* que narra o retorno à Nápoles. O período de tempo em que vivera em Vatolla – cerca de dez anos – fora suficiente para que ocorresse, em sua cidade natal, um deslocamento de interesse do humanismo renascentista de Marsílio Ficino, Pico della Mirandola e Francesco Patrizi para a lógica de Euclides e o racionalismo de Descartes. Estudioso dos saberes relacionados ao ideal humanista e, portanto, da literatura, da poesia, da história e da eloquência, Vico declara, naquele capítulo, ter sido “recebido em Nápoles como um forasteiro na sua pátria” (VICO, 1953, p. 26). Apesar do tom pessoal, próprio de uma obra autobiográfica, a declaração do filósofo explicitaria não somente a incompatibilidade entre os

3 Tradução de Paolo Rossi. In: ROSSI, P. *Naufrações sem espectador: a idéia de progresso*, p.72.

seus estudos particulares e aqueles, agora, vigentes; mas também, uma “viragem filosófica, cultural e epistemológica” (LIMA, 2012, p. 21) com significativas implicações.

Dito de uma só vez: isso que José Expedito Passos Lima denomina, em *Estética entre saberes antigos e modernos na Nuova Scienza de Giambattista Vico*, de “viragem filosófica, cultural e epistemológica” consistiria no primado de um pensamento racional-dedutivo estabelecido, sobretudo, pela filosofia cartesiana, em relação ao pensamento oriundo da tradição clássica humanista, desenvolvido pelos eruditos renascentistas. Tal viragem abrangeria os âmbitos filosófico, cultural e epistemológico na medida em que a progressiva consolidação do método analítico em detrimento do antigo método da filosofia tópica parece pressupor a possibilidade de uma *mathesis universalis* que submeteria aos critérios da certeza matemática os domínios abarcados pelas *humanae literae*. Mais ainda, parece pressupor, portanto, em âmbito epistemológico, a valorização das faculdades intelectuais vinculadas ao pensamento científico, ao invés das faculdades sensíveis e perceptivas vinculadas ao domínio da estética.

Basta lembrarmos que logo nas primeiras páginas do *Discurso do Método*, Descartes apresenta aquilo que chamara de “história do meu espírito” e, como parte dela, o relato acerca do estudo das letras, do qual, afirma o filósofo, “alimentei-me (...) desde a minha infância, e porque me tinham persuadido de que, por meio delas, se pode adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo quanto é útil à vida, tinha um enorme desejo de aprender”. A decepção em relação a tais estudos, porém, está relatada na sequência do parágrafo:

Mas, logo que terminei este ciclo de estudos, no termo do qual é costume ser-se acolhido na categoria dos doutos, mudei completamente de opinião. Pois encontrava-me embaraçado com tantas dúvidas e erros que me parecia não ter tirado outro proveito, ao procurar instruir-me senão o de ter descoberto cada vez mais a minha ignorância. (DESCARTES, 1986, p. 42).

Gramática, História, Poesia e Retórica constituiriam, portanto, disciplinas das quais não seria possível obter conhecimentos claros e seguros. Ainda assim, permanece um proveito em estudá-las: o conhecimento da própria ignorância que, a partir de então, instaurara a *dúvida* como princípio do método analítico. Mas a crítica cartesiana abrangeria, também, a teologia, a filosofia, a jurisprudência e a medicina, disciplinas essas que, apesar de seu “justo valor”⁴, deveriam ser examinadas, afirma Descartes, para “evitar ser-se por elas enganado”. Na comparação estabelecida, na continuação do parágrafo citado, entre o programa pedagógico adotado nas escolas e o ato de viajar, o filósofo afirma que “é bom saber alguma coisa dos costumes dos diversos povos”, no entanto, “quando se gasta demasiado tempo a viajar, acaba-se por ser estrangeiro no próprio país”. Não terá sido exatamente isso que ocorreu a Vico, no seu retorno a Nápoles? Não terá Vico se tornado duplamente estrangeiro no próprio país, como alertara Descartes, já que o tempo que passara longe de sua cidade natal fora ocupado em grande parte na biblioteca da região de Vatolla, na companhia de “pessoas de outros séculos” (DESCARTES, 1986, p. 44)? Suspendamos, por ora, tais questões e voltemos propriamente a Descartes.

4 As citações ao texto do autor que, na edição indicada na bibliografia, estão localizadas em uma mesma página, serão mencionadas entre aspas e localizadas, ao final do período, por uma única referência entre parênteses.

Ainda naquele relato do *Discurso do Método*, o filósofo declara que a duração do estudo das letras estaria vinculada ao período de sujeição aos seus preceptores e que, atingida a idade suficiente para livrar-se de tal sujeição, resolvera “não procurar mais outra ciência senão a que pudesse descobrir em mim próprio, ou então no grande livro do mundo” (DESCARTES, 1986, p. 47). Contraposta à “leitura dos livros antigos” (DESCARTES, 1986, p. 44), tampouco a ciência descoberta no grande livro do mundo, fundada no conhecimento empírico, parece suficiente a Descartes para torná-lo capaz de voltar-se à luz natural e, portanto, “ouvir a razão”. Para tanto, fora preciso, segundo o filósofo, tomar “a resolução de estudar também em mim próprio e de empregar todas as forças do meu espírito a escolher os caminhos que devia seguir” (DESCARTES, 1986, p. 48). Sendo assim, em ambos os casos, nos estudos dedicados tanto à erudição quanto à investigação científico-experimental, seria possível constatar um *limite epistemológico* decorrente da exterioridade dos dados por eles fornecidos, ou melhor, das faculdades empregadas em processos do conhecimento de tal espécie. Isso porque, externas do ponto de vista do sujeito cognoscente, as opiniões transmitidas pela tradição e os dados obtidos através da experiência envolveriam faculdades como a *memória*, a *imaginação* e a *sensação* que, atreladas a operações corpóreas, deveriam ser submetidas ao crivo da dúvida.

Estamos diante, nesse ponto, de uma questão bastante controversa da filosofia cartesiana, a saber, a questão acerca da possível relação entre a alma e o corpo, entre as substâncias pensante e extensa, para a qual o filósofo formulara, em obras posteriores⁵ ao *Discurso*, a

5 Sobre o tema da glândula pineal, cf. a carta enviada por Descartes a Meyssonier de 29 de janeiro de 1640, a carta enviada a Mersenne de 1 de abril do mesmo ano e, também, os artigos 31-35 da obra cartesiana *As Paixões da Alma* (1649). Respectivamente:

hipótese da glândula pineal⁶. Sede da união entre essas duas substâncias essencialmente distintas, tal glândula consistiria na parte autenticamente orgânica de um processo do conhecimento atribuído, sobretudo, à alma e, portanto, enredado a concepções metafísicas. No entanto, tendo em vista a proposta inicial do artigo e dada a complexidade e dimensão do tema, devemos circunscrever esse último àquilo que concerne especificamente ao papel da *imaginação* no sistema epistemológico elaborado por Descartes. Para tanto, voltemos uma última vez ao filósofo: ainda no *Discurso do Método* e, mais precisamente, na passagem da “Quarta Parte” em que trata da dificuldade alegada por muitos de conceber a ideia de Deus e de alma. Essa dificuldade, afirma Descartes, “provém de nunca elevarem o espírito além das coisas sensíveis e de estarem de tal modo habituados a nada considerar senão com a *imaginação*, a qual é uma maneira de pensar própria das coisas materiais, que tudo o que não é imaginável lhes parece não ser inteligível” (DESCARTES, 1986, p. 79)⁷. Do exposto poderíamos considerar, portanto, que a imaginação consiste em 1) uma atividade, um modo do pensamento; 2) própria da dimensão corpórea dos seres e, assim, 3) de alguma maneira, distinta do intelecto. Mais ainda, não somente distinta dessa faculdade puramente cognitiva, a atividade da imaginação parece, sobretudo, ofuscar-lhe a possibilidade de alcançar verdades claras e distintas. Nesse sentido, tomada a resolução – tal como a relatada pelo filósofo – de buscar a verdade unicamente

(DESCARTES, 1996, p. 19 e pp. 47-48) e (DESCARTES, 1998, pp. 49-53).

6 “Portanto compreendamos aqui que a alma tem sua sede principal na pequena glândula que existe no meio do cérebro, de onde ela se irradia para todo o restante do corpo por intermédio dos espíritos, dos nervos e mesmo do sangue, que, participando das impressões dos espíritos, pode transportá-los pelas artérias para todos os membros (...)”. (DESCARTES, 1998, pp. 51 e 52).

7 Grifos de nossa autoria.

em si mesmo e no próprio pensamento, não parece restar à imaginação mais do que o estatuto de uma atividade meramente *auxiliar* no processo do conhecimento ainda vinculado à corporeidade, mas completamente dispensável na tentativa de estabelecer o *cogito*.

Vejamos como o tema poderia ser compreendido em Vico. Explícitamos, antes, algo sobre o deslocamento de interesse do conjunto de saberes relacionados ao ideal humanista para o pensamento racionalista de matriz cartesiana, deslocamento esse que estaria expresso naquela declaração de Vico sobre o seu retorno a Nápoles, em fins do século XVII. Explícitamos, também, que tal declaração expõe a incompatibilidade entre os estudos particulares de Vico em relação ao pensamento agora vigente; mas expõe, sobretudo, o amplo processo de mudanças ocorrido na época. Tratemos, então, mais minuciosamente desse ponto. De longo alcance, o processo de mudanças que, como dissemos, abarcara os domínios da filosofia, da cultura e da epistemologia, teria implicado na adoção de um outro programa pedagógico voltado, agora, principalmente para a orientação crítico-analítica. Sendo assim, tal processo abarcaria, ainda, mudanças concernentes ao domínio da política, na medida em que a formação dos jovens seria pautada não mais pelas exigências da vida civil, e sim pelo desenvolvimento da própria subjetividade. É nesse contexto que podemos situar o nível sociopolítico da crítica viquiana ao método analítico dos modernos. Expressão mobilizada por Pierre Girard ao tratar justamente da recepção viquiana do cartesianismo, *nível sociopolítico* explicitaria a distinção entre dois “diferentes níveis de crítica entrelaçados em Vico”. Esses níveis seriam identificáveis tendo em vista o caso das matemáticas, na medida em que, afirma Girard, no nível epistemológico, “o criticável nas matemáticas é que, longe de nos permitir aceder à realidade, elas nos fazem adentrar em um mundo puramente

fictício” e, no nível sociopolítico, imediatamente atrelado ao anterior, o criticável nas matemáticas é que elas, ao propor este mundo fictício, “nos impedem de desenvolver uma prática eficaz entre os homens” (GIRARD, 2018, p. 278). Tal distinção, estabelecida por Girard sobretudo na obra viquiana *De nostri temporis studiorum ratione*, parece identificável também na obra mobilizada inicialmente por este artigo, a *Autobiografia*, o que possibilitaria a transposição das expressões formuladas pelo autor para a presente exposição.

Isto posto, tratemos primeiramente, de maneira mais detida, do nível sociopolítico daquela crítica, mas, tendo em conta a perspectiva apresentada por Girard, que ressaltara o entrelaçamento entre os dois níveis discernidos. Em uma argumentação que pretende apresentar as deficiências do método analítico, atribuído por Vico a Descartes, o filósofo enumera, ainda na sua *Autobiografia*, “as quatro coisas muito necessárias ao cultivo da melhor humanidade” (VICO, 1953, p. 18) – memória, fantasia, engenho e entendimento – e a arte correspondente para o desenvolvimento de cada uma delas entre os jovens:

(...) aqueles dons da mente juvenil, os quais deveriam ser regulados e promovidos cada um por uma arte própria, como a *memória* com o estudo das línguas, a *fantasia* com a lição dos poetas, historiadores e oradores, o *engenho* com a geometria linear que é, de certo modo, uma pintura a qual revigora a memória com o grande número de elementos, enobrece a fantasia com o grande número de elementos, enobrece a fantasia com as suas delicadas figuras como tantos desenhos com sutilíssimas linhas, e torna rápido o engenho em ter de percorrê-las todas, e entre todas recolher aquelas que necessitam para demonstrar a grandeza que se procura; e tudo isso para produzir, nos tempos de juízo amadurecido, uma sabedoria bem falante, viva e perspicaz (VICO, 1953, p. 17)⁸.

8 Grifos de nossa autoria.

Depreciadas pela gradativa sobreposição do método analítico, essas artes que contribuiriam para a formação do homem durante a idade da juventude teriam sido preteridas em relação à “lógica que se diz ‘de Arnaldo’”⁹ e o método algébrico que “entorpece tudo o mais exuberante nas índoles juvenis” (VICO, 1953, p. 18). Assim, ao invés daquela sabedoria “bem-falante, viva e perspicaz”, tais práticas formariam uma “juventude árida e seca”, ocupada apenas com o desenvolvimento de faculdades e saberes considerados estritamente racionais. Importante ressaltar, porém, que a crítica viquiana ao método analítico e, por conseguinte, ao primado da filosofia cartesiana consistiria menos em um elogio irrestrito à irracionalidade do que na exigência de uma adequação entre a ordem dos estudos e, portanto, o programa pedagógico adotado com os estágios de desenvolvimento da mente humana. Isso porque, correspondentes às três idades estabelecidas para a vida do homem – infância, juventude e maturidade – os estágios que, segundo Vico, compõem o desenvolvimento da mente humana poderiam ser devidamente percorridos, somente na medida em que as faculdades condizentes a cada um deles fossem cultivadas. Nesse sentido, *fantasia*, *memória* e *engenho* seriam as faculdades cujo cultivo adequado transcorreria durante a juventude, já que nessa idade, afirma o filósofo, “prevalecem os sentidos e se arrasta a mente pura”. O *entendimento*, em contrapartida, seria a faculdade concernente às idades posteriores à juventude, devido ao desenvolvimento da mente humana que, em tais idades, alcançara o “juízo maduro” (VICO, 1953, p. 17).

9 Referência a Antoine ARNAULD (1612-92) e à obra *L'art de penser*, que, publicada em 1662 e escrita com a contribuição de Pierre NICOLE (1625-95) e Blaise PASCAL (1623-62), teria sido amplamente adotada nas escolas e, portanto, difundido os preceitos da filosofia cartesiana.

Dito de uma só vez, a ordem dos estudos deve obedecer, ao longo das idades da vida do homem, a ordem do desenvolvimento da sua mente. Sendo assim, o equívoco da filosofia cartesiana teria sido não considerar, na aplicação do seu método, a relação entre essas duas ordens e, ao ensinar a crítica prematuramente aos jovens, contrariar “o curso natural das ideias, em que [eles] primeiro aprendem, depois julgam e, finalmente, refletem” (VICO, 1953, p. 17). Seriam anteriores à crítica, portanto, no programa educativo dos jovens, as disciplinas que proporcionam o sentimento de fazer, afirma Vico, “todas as coisas que têm dependência do corpo” e, assim, fazer “as imagens com a fantasia; as reminiscências com a memória; as paixões com o instinto”. No entanto, essa precedência estabelecida por Vico das disciplinas que possibilitariam o desenvolvimento das faculdades sensíveis e perceptíveis, a bem dizer, precisamente o desenvolvimento daquelas disciplinas tão desprestigiadas pelo método analítico cartesiano, parece concernente aos âmbitos tanto sociopolítico quanto epistemológico e, aqui, a perspectiva apresentada por Girard parece ganhar contornos mais amplos. Isso porque, ao ressaltar, primeiramente, o entrelaçamento entre os dois níveis da crítica viquiana ao método cartesiano, aquela perspectiva possibilitaria identificar um tal entrelaçamento, ainda, na própria estrutura argumentativa apresentada pelo filósofo em sua *Autobiografia*, ou seja, nessa estrutura considerada de maneira geral. Em outras palavras, identificados por Girard no tratamento da questão acerca da recepção viquiana do cartesianismo, os níveis sociopolítico e epistemológico – discerníveis, porém, “imediatamente atrelados” – da crítica elaborada por Vico a Descartes não estariam circunscritos a esse estrato da argumentação do filósofo napolitano, ao contrário, poderiam ser identificados também no conjunto das formulações viquianas apresentado naquela obra. Afinal, tanto na *recusa* do programa educativo de matriz cartesiana quanto na

proposição de um outro programa cuja adoção consistiria na retomada das lições dos poetas, dos historiadores e dos oradores; isto é, em ambos os movimentos argumentativos explicitados por Vico operariam não apenas aqueles dois níveis, mas também o entrelaçamento entre eles e, sobretudo, a sustentação do nível sociopolítico pelo nível epistemológico.

Assim, para Vico, o programa educativo adotado em sua época e, a bem dizer, em todas as demais, deveria estar em conformidade com a ordem epistemológica de desenvolvimento das faculdades do homem. Essa conformidade estabelecida, como procuramos mostrar, entre as disciplinas constitutivas de tal programa educativo e os estágios de desenvolvimento da mente humana parece consistir, ainda, em um pressuposto para o devido andamento daquele desenvolvimento: seria o cultivo das faculdades sensíveis e perceptivas – mediante o ensino da poesia, da história e da retórica – durante a juventude que possibilitaria o desenvolvimento de uma sabedoria bem falante, viva e perspicaz na maturidade. Nesse contexto, procuramos mostrar também que a crítica de Vico à filosofia de Descartes e à tradição que dela decorre na *Autobiografia* não estaria circunscrita às implicações no âmbito pedagógico daquele deslocamento de interesse do humanismo renascentista para o racionalismo cartesiano. Ao invés disso, tal crítica explicitaria, ainda, o equívoco concernente ao âmbito epistemológico da filosofia cartesiana que desconsiderara os estágios de desenvolvimento da mente humana na aplicação do método que propõe. Tal crítica, porém, parece tomar dimensões ainda mais amplas na obra viquiana *Ciência Nova*.

Enunciada como a “nova arte crítica”, através da qual seria possível conhecer a “história ideal das leis eternas, sobre as quais transcorrem os fatos de todas as nações, nos seus surgimentos, progressos, estados,

decadências e fins” (VICO, 2005, p. 830), a *Ciência Nova* pretende estabelecer o seu próprio aparato metodológico-científico de investigação histórica. Nesses termos, a despeito da tradição cartesiana, a obra reconduziria o pensamento filosófico para o domínio da história, afirmaria a possibilidade de conhecê-la sob princípios científicos e, ainda, explicitaria que tais princípios demonstram “a natureza poética dos primeiros homens” (VICO, 2005, p. 38). Insistamos nesse ponto. A argumentação viquiana que, na *Autobiografia*, criticara a tradição cartesiana pela inadequação entre o método analítico e os estágios de desenvolvimento da mente humana, na *Ciência Nova* parece assumir um caráter notadamente propositivo:

Mas nessa densa noite de trevas de que está coberta para nós a primeira antiguidade, aparece esta luz eterna, que não declina, esta verdade, que de modo nenhum se pode pôr em dúvida: que este mundo civil foi certamente feito pelos homens, pelo que se podem, porque se devem descobrir (*ritruovare*) os princípios dentro das modificações da nossa própria mente humana. O que, a quem quer que nisso reflita, deve causar admiração, como todos os filósofos se esforçaram seriamente por conseguir a ciência deste mundo natural, do qual, porquanto Deus o fez, só ele possui desse a ciência; e negligenciaram o meditar sobre este mundo das nações, ou seja, mundo civil, do qual, porque o haviam feito os homens, dele podiam os homens conseguir a ciência (VICO, 2005, p. 171 e 172).

O prestígio do estudo histórico, tão mitigado por aquele já citado deslocamento de interesse, seria restabelecido, portanto, pela cientificidade obtida mediante a aplicação do aparato metodológico explicitado na *Ciência Nova*. No entanto, ao invés de corroborar o primado racionalista então vigente, o valor científico atribuído ao conhecimento histórico comprovaria a irracionalidade da mente humana na origem do mundo civil e, paralelamente, na primeira idade do homem singular. Talvez

possamos arriscar que Vico recorrera ao próprio arsenal cartesiano para tecer a sua crítica, já que alçaria o estatuto de *verdade científica* à afirmação acerca dos princípios irracionais tanto das diversas nações no decorrer do tempo quanto da mente humana de cada um dos indivíduos que as compõem. Mais um passo: a cientificidade da história estaria fundamentada, na *Ciência Nova*, no princípio *verum factum* que, na formulação do filósofo, além de estabelecer a convergência entre o *conhecer* e o *fazer*, sustentaria a *oposição* entre a história e a física, entre o mundo civil e o mundo da natureza. Portanto, segundo tal princípio, somente a história seria o domínio epistemológico propriamente humano, uma vez que as experiências coletivas que a constituem – os costumes, as línguas, as instituições religiosas e políticas – seriam criações especificamente humanas desenvolvidas no transcurso temporal.

Desse modo, o mesmo princípio que afirmara não apenas a possibilidade do conhecimento histórico, mas, sobretudo, tal possibilidade vinculada a uma concepção de história engendrada como a esfera da criação humana por excelência, agora, aplicado ao mundo natural, reserva ao seu único criador – Deus – a possibilidade de alcançar o *verum* em relação aos objetos físicos. Em outros termos: independentes da ação produtora do homem e, portanto, *externos* ao seu domínio epistemológico, os fenômenos da natureza admitiriam, apenas, a “consciência do certo”, mas não a “ciência do verdadeiro”. Nesse contexto, estaria esboçado outro aspecto da crítica viquiana à filosofia cartesiana e, para elucidá-lo, retomemos, o caminho até agora percorrido. Vimos que, segundo Vico, a adoção do método analítico elaborado por Descartes 1) prejudicaria a formação do homem; 2) por desconsiderar as modificações da mente humana ao longo do tempo e, agora, 3) por equivocarse, também, em relação ao objeto que pode dar a conhecer. Ou seja,

ao homem seria possível conhecer de maneira científica e, portanto, verdadeiramente, somente aquilo que é sua obra, decorrência das transformações pelas quais passariam a sua mente, ou seja, em decorrência da história.

Gramática, História, Poesia, Retórica e, de maneira geral, as disciplinas vinculadas ao ideal humanista teriam sido relegadas, pelo racionalismo cartesiano, ao âmbito daquilo que alcança somente a verossimilhança. Afinal, os critérios de clareza e distinção não poderiam ser cumpridos em estudos cujas faculdades envolvidas recorrem ao corpóreo. No entanto, segundo Vico, ao submeter a atividade dessas faculdades sensíveis à dúvida e, ao menos metodologicamente, à suspensão, a filosofia cartesiana negaria ao homem a possibilidade de conhecer o objeto devidamente pertencente ao seu domínio epistemológico – a história – em, pelo menos, duas vias: pelo estabelecimento de uma hierarquia entre as disciplinas que rejeita cientificidade ao estudo histórico, mas também, por incluir naquela suspensão, a *imaginação* e, portanto, a faculdade que constituía o mundo civil dos primeiros tempos. Em outras palavras, à restrição do papel da imaginação no processo do conhecimento decorreria a rejeição de parte considerável do processo de desenvolvimentos humanos, já que inicialmente tal processo fora empreendido por mentes irracionais, nas quais imperara a atividade da faculdade imaginativa. Sendo assim, ao contrário da função meramente *reprodutora* da imaginação no sistema cartesiano de conhecimento, em Vico, tal faculdade apresenta uma função notadamente *criadora*, responsável sobretudo pela instituição da humanidade. E, aqui, tais afirmações devem ser compreendidas em um sentido bastante preciso: a imaginação, na concepção viquiana do termo, *cria* o mundo civil, na medida em que desperta nas bestas – essas criaturas que, todavia, não poderiam ser

propriamente denominadas *homens* - o medo em relação ao extraordinário e, conseqüentemente, desperta uma primeira religião, como a dos antigos gregos e latinos, repleta de deuses que “conviviam na terra com os homens” (VICO, 2005, p. 233).

Panteísta e antropomórfica, tal religião promove a passagem do estado das bestas (*stato di bestie*) para o estado das coisas humanas (*stato di cose umane*) (VICO, 2005, pp. 14 e 15) e estabelece, portanto, a criação do mundo civil, pois submete essas criaturas de “debilíssimo raciocínio” (VICO, 2005, p. 38) a uma certa ordem, ou seja, aquela estruturada pelas leis humanas. Explico-me: “as Driades, as Amadriades, as Oréades, as Napeias” eram deusas imaginadas por uma mente humana que, ainda ignorante das verdadeiras causas, toma por seres fantásticos “cada pedra, cada fonte ou regato, cada planta e cada escolho” (VICO, 2005, p. 273). Assim, o caráter múltiplo das divindades que constitui as primeiras religiões seria, portanto, decorrente da racionalidade ainda nascente da mente humana, mais propensa às particularizações do que às abstrações. No entanto, não somente múltiplas, tais divindades seriam, ainda, consideradas ferozes e violentas, caráter esse que, somado ao anterior, atemorizara aquelas criaturas, antes dispersas em uma “divagação ferina”, a ponto de levá-las à instituição das “sociedades de famílias” (VICO, 2005, p. 14). Dito de outro modo: obra especificamente humana, o mundo civil teria sido estabelecido, ao menos inicialmente, mediante a atividade da faculdade que transpõe os traços constitutivos da própria natureza bestial - ferocidade e violência - para uma ideia de divindade que, igualmente corpórea e violenta, inspiraria sobretudo o medo e a associação. Tal faculdade consistiria na *imaginação*, e o seu amplo exercício durante os tempos originários explicitaria a natureza poética dos primeiros homens.

Dissemos, portanto, que a revalorização da faculdade imaginativa apresentada por Vico, em sua *Autobiografia*, ganhara contornos propositivos na *Ciência Nova* que, ao estabelecer um aparato metodológico-científico para a pesquisa histórica, atribuíra veracidade às descobertas acerca dos desenvolvimentos humanos, mesmo em tempos remotos. Tais descobertas, portanto, comprovariam a “robusta ignorância” e, portanto, a “corpulenta fantasia” constitutivas das criaturas cujas elaborações mentais estabeleceram o mundo civil, mediante a criação de uma religião repleta de divindades que lhes seriam semelhantes. Assim, o mundo civil teria sido obra de uma humanidade ainda nascente que, para tanto, se submetera ao medo incutido pela manifestação de sua própria imaginação. Em outras palavras, os autores das nações foram poetas e o mundo por eles criado correspondera ao estágio de desenvolvimento de sua mentalidade: o mundo dos primeiros tempos foi obra, portanto, da imaginação.

Sendo assim, talvez possamos afirmar que, diante de um processo de mudanças tal como ocorrera entre os séculos XVII e XVIII, o qual abarcara os domínios da filosofia, da cultura, da epistemologia, mas também, da política, o papel atribuído à *imaginação* fora decisivo tanto para ambos os métodos: ao método cartesiano, em via negativa, seria necessário rejeitar as operações ligadas aos sentidos, entre elas, a imaginação. Ao método viquiano, o qual procurou reabilitar a história no conjunto dos saberes humanos, a imaginação integra o processo do conhecimento, mas não somente isso; justamente por integrá-lo, a imaginação seria, no limite, parte fundamental da criação do mundo humano.

THE REVALUATION OF THE IMAGINATIVE FACULTY IN GIAMBATTISTA VICO'S *NEW SCIENCE*

ABSTRACT: Created by men of a poetic nature and, therefore, a work *par excellence* of the imagination, the civil world of the early days could be known, according to Giambattista Vico, through the elaboration and adoption of a methodological-scientific apparatus that establishes the principles of the human developments. Such an apparatus would consist of the *New Science* itself, a Viquian work that seeks to assign legitimacy to historical knowledge, discredited by the Cartesian tradition, even the knowledge coming from remote times when the imaginative faculty had exceeded reason. Hence, the attempt is, in this article, to understand the concept of imagination in Vico's theory of knowledge and the ruptures and continuities that the philosopher establishes with the Cartesian legacy from the previous century.

KEYWORDS: Descartes, Fable, History, Philosophy of History, Imagination, Vico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAPUA, Leonardo di (1681). *Parere sull'origine, progresso e incertezza della medicina*. Napoli,. Disponível em: https://archive.org/details/bub_gb_XXLo5qae6cC/page/n4. Acesso em: 27 de agosto de 2019.

DESCARTES, René (1996). *Œuvres complètes*. Paris: Vrin.

_____. (1986). *Discurso do Método*. Trad. de João Gama. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (1998). *As Paixões da Alma*. Trad. de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes.

VICO, Giambattista (1953). *Opere*. A cura di Fausto Nicolini. Milano-

- Napoli: Ricardo Ricciardi, (La Letteratura italiana; Storia e testi, vol. 43).
_____. (2005). *Ciência Nova*. Trad. de Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- GIRARD, Pierre (2018). “Vico e a tradição cartesiana”. In: LOMONACO, F; GUIDO, H e AMORIM DE SILVA NETO, S. (orgs.). *Metafísica do gênero humano: natureza e história na obra de Giambattista Vico*. Uberlândia: EDUFU.
- LIMA, José Expedito Passos (2012). *A Estética entre saberes antigos e modernos na Nuova Scienza, de Giambattista Vico*. São Paulo: EDUC.
- NICOLINI, Fausto (1932). *La giovinezza di Giambattista Vico*. Bari: G. Laterza & Figli.
- PEREIRA FILHO, Antônio José (2004). *Vico e a fratura moderna: o princípio do verum-factum e a ideia de história na Ciência Nova*. Dissertação de mestrado. São Paulo: FFLCH-USP.
- ROSSI, Paolo (2000). *Naufraágios sem espectador: a idéia de progresso*. Trad. de Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP.

O ESTATUTO DA ÁLGEBRA E DA GEOMETRIA NOS TEXTOS METODOLÓGICOS DE DESCARTES

Monique Vivian Guedes
Doutoranda, Universidade Federal do Rio de Janeiro,
Rio de Janeiro, Brasil
monique.guedes@ymail.com

RESUMO: Alguns autores identificam na persistência do recurso às intuições espaciais, nos textos metodológicos de Descartes (*Regras e Ensaios*), o signo de que o filósofo jamais se desvencilhou completamente da convicção de que a geometria é a ciência mais fundamental e protocolar para a configuração de sua teoria geral do conhecimento. Nosso propósito consiste, aqui, em justificar a persistência de tais recursos como uma estratégia, adotada por Descartes, para assegurar a interlocução com a geometria clássica e a persuasão de seus pares, filiados a ela. Para isso, retornaremos à primeira demonstração do *Livro 1* da *Geometria* a fim de mostrar: primeiro, que a construção de figuras e comprimentos visa aí à superação do obstáculo à recepção da álgebra no seio da geometria constituído pelo princípio clássico da homogeneidade das grandezas; segundo, que tal construção só se torna possível graças à perspectiva algébrica subjacente, que inclui uma noção de dimensão inteiramente intelectual e abstrata. Esperamos, com isso, tornar patente o caráter primitivo da álgebra se comparada à geometria.

PALAVRAS-CHAVE: Álgebra, Geometria, Imaginação, Intellecto, Dimensão.

I. INTRODUÇÃO

Sobre o “*more geometrico*” com que Descartes é, nas *Segundas Objeções*, instado por seus interlocutores a dispor suas razões, o filósofo responde com a alegação de já tê-lo feito¹. Naturalmente, o modo como Descartes compreende então o emprego do procedimento geométrico no desenvolvimento de sua metafísica não coincide com a compreensão de seus pares, o que explica o fato de não o terem reconhecido em ato nas *Meditações*. São múltiplas as razões dessa incompreensão, todas elas fundadas sobre as diferenças profundas que separam duas concepções de geometria em tudo diversas, a geometria clássica dos antigos e a geometria analítica de Descartes². Gostaríamos de nos deter aqui em uma dessas razões: a estreita – e ainda pouco explorada pela literatura especializada no Brasil³ – relação estabelecida pelo filósofo entre a *pers-*

1 “Quanto ao conselho que me dais, de dispor minhas razões ao modo dos geômetras [*more geometrico*], a fim de que de uma só vez os leitores possam compreendê-las, dir-vos-eis aqui como *já tentei segui-lo anteriormente*, e como ainda procurarei fazê-lo posteriormente” Grifo e acréscimo nossos. (DESCARTES, 1962, p. 230).

2 Os estudos comparativos têm se concentrado em ressaltar a distância que separa o procedimento analítico, reverenciado por Descartes graças ao seu poder heurístico (ou seja, capaz de possibilitar a descoberta de novas verdades), da feição axiomatizada assumida pela geometria euclidiana, aparentada à silogística e alvo de críticas semelhantes por ser um procedimento meramente expositivo e não heurístico.

3 Sobre a escassez de trabalhos explorando as relações entre álgebra e geometria na filosofia cartesiana da ciência, sugerimos o excelente quadro traçado por César Augusto Battisti, em *O Método de Análise em Descartes*, publicado em 2002, no qual o autor insiste na ausência de um comércio intelectual relevante entre a exegese cartesiana, normalmente concentrada em aspectos teóricos e metafísicos concernentes ao método, e os estudos mais gerais acerca da filosofia das ciências formais, habitualmente interessados nas relações entre os domínios matemáticos, mas que têm em Descartes somente um capítulo da história das matemáticas e não o cerne de suas pesquisas. Embora a pesquisa de Battisti retrate o quadro tal como se apresentava até 2002 – é importante registrar que o próprio autor já identificava então algumas notáveis

pectiva algébrica e a geometria⁴.

exceções, como Hintikka, Gaukroger, Loparic e Chiappin – ao menos no Brasil o interesse pelo tema ainda permanece escasso e a produção mais robusta continua sendo a do próprio autor. Fora do Brasil, no entanto, pode-se dizer que a bibliografia se ampliou. Além dos que constam na bibliografia, alguns trabalhos mais recentes nos foram sugeridos por ocasião da leitura deste texto por colegas. Eles não puderam ser contemplados aqui, mas cabe registrá-los a fim de que o leitor tenha recursos para dar sequência e aprofundamento às pesquisas. De Vincent Julien, *Les Quatre Mathématique de Descartes* (2009); de David Rabouin, *Mathesis Universalis et Algèbre Générale dans les Regulae ad Directionem Ingenii de Descartes* (2010); e de Henk Bos, *Redefining Geometrical Exactness: Descartes' transformation of the Early Modern Concept of Construction* (2001).

4 Há uma razão para nos referirmos à álgebra como uma perspectiva ou um domínio, evitando empregar para designá-la o termo ‘disciplina’, termo que reservamos para a aritmética e para a própria geometria. Se aritmética e geometria são disciplinas que incidem sobre tipos particulares de objetos, quantidades discretas e contínuas respectivamente, a álgebra – e é precisamente este ponto que nossos esforços, se forem exitosos, pretendem alcançar – consiste numa perspectiva muito mais abstrata e abrangente justamente por não estar comprometida com um tipo particular de entidade. Naturalmente, caberia explicar por que razão Descartes se refere à álgebra na *Regra IV* como um “*gênero de aritmética*” (DESCARTES, 2002, p. 25). Não teremos aqui uma ocasião propícia para um desenvolvimento satisfatório deste tema, mas algumas considerações devem ser feitas a este respeito. Primeiro, embora Descartes mesmo, nas *Regras*, manifeste uma inclinação em ver na análise dos antigos uma antecipação da álgebra, ou seja, uma espécie de álgebra inadvertida (IBIDEM, p. 27), autores como S. Gaukroger e J. Klein recusam a tese de que haveria uma álgebra na antiguidade. A razão invocada por estes autores reside na estreita vinculação entre a evolução do número e o desenvolvimento da álgebra. Para eles, a álgebra só se torna possível num contexto em que a noção de número já não é mais compreendida como medida. Ora, a modernidade oferece essa noção de número compatível com a álgebra, razão pela qual seu desenvolvimento pleno está intimamente atrelado a este período. É legítimo inferir, então, que a expressão empregada por Descartes contempla o quadro histórico encontrado por ele, ou seja, uma circunstância em que a álgebra já pode ser assim nomeada e em que se exerce ainda apenas no domínio propício a ela, aquele da aritmética (GAUKROGER, 2009, *apud* KLEIN, 1992, pp. 124-125.). Em segundo lugar, é preciso registrar que a manobra pela qual a álgebra se libera finalmente do aparente compromisso com a aritmética, convertendo-se numa perspectiva autônoma, tem

Nosso propósito consiste aqui em *nuançar* a tese segundo a qual a geometria exerceria um papel fundamental na configuração da epistemologia cartesiana. Não se trata de negar o caráter protocolar⁵ desta disciplina matemática na determinação dos lineamentos de uma teoria cartesiana do conhecimento, mas de insistir que se a geometria pode ser tomada como modelo de aplicação do intelecto ao conhecimento das coisas, isto se deve menos à natureza de seu objeto e mais ao caráter cada vez mais intelectual e menos dependente de intuições espaciais que

na segunda parte da *Regra IV* seu mais claro emblema. Nela, Descartes propõe uma mudança de nomenclatura a partir da constatação de que o modo como a álgebra opera na aritmética pode ser estendido a todas as coisas na qual se pode encontrar (ou engendrar) ordem e medida. Ele propõe que se passe a designá-la por *Mathesis Universalis* (DESCARTES, 2002, p. 28). Um estudo mais detido das relações de continuidade e ruptura entre as noções de análise, álgebra e *Mathesis* a partir da *Regra IV* é uma tarefa da maior importância a ser desenvolvida em outra oportunidade. No momento, nos limitamos a sugerir a leitura particularmente esclarecedora de D. Rabouin a este respeito (RABOUIN, 2009, pp. 250-346).

5 O caráter protocolar da geometria é invocado por Descartes reiteradas vezes: trata-se, para o filósofo, de buscar reconhecer qual aspecto desta disciplina faz dela um modelo para o conhecimento científico em geral. É o que ocorre, por exemplo, nesta passagem da *Regra IV*: “Seguidamente, interroguei-me sobre a razão que outrora levou os criadores da filosofia a não quererem admitir no estudo da sabedoria ninguém que fosse ignorante em Matemática, como se, de todas, esta disciplina lhes parecesse a mais fácil e necessária para ensinar e preparar os espíritos para outras ciências mais importantes”. No entanto, como bem notou César A. Battisti, é importante discernir em que sentido esta disciplina constitui um modelo para as ciências em geral, pois não é sempre pela mesma razão que ela é invocada como modelo. Quando se trata de preconizar a apoditicidade do conhecimento científico, a geometria aparece, ao lado da aritmética, como capaz de satisfazer a este critério graças à simplicidade e facilidade dos objetos com os quais lida; quando se trata, contudo, de preconizar o poder heurístico, a geometria é novamente invocada, mas não mais pela natureza de seus objetos e sim pelo modo como opera sobre eles, ou seja, em razão dos procedimentos que adota. A distinção entre os dois modos como a geometria se constitui num protocolo para as ciências em geral não é sem importância. Recomendamos, a este respeito, CF. BATTISTI, C. p. 23-34.

esta disciplina adquire *por meio da álgebra*. Procedendo assim, nos inserimos no debate que identifica nos textos metodológicos de Descartes, notadamente *Regras* e *Discurso* (incluídos os *Ensaio*s), uma espécie de hesitação e disputa entre álgebra e geometria no que diz respeito ao estatuto primitivo e fundacional delas⁶.

Algumas vias podem ser adotadas para esse propósito. Por exemplo, promover uma reinterpretação da perseverança de critérios instrumentais para a classificação das curvas em Descartes ou ainda uma revisão da associação feita pelo filósofo, nas *Regras*, entre a imaginação e os critérios de clareza e distinção nas matemáticas.⁷ Optamos, aqui, por justificar, mediante a reconstituição do contexto histórico-matemático no qual a *Geometria* de Descartes intervém, a persistência com que, nesta obra, o filósofo se apoia sobre a construção de comprimentos e figuras geométricas a fim de representar relações de quantidade. Trata-se de mostrar que a incursão no domínio imaginativo das figurações obedece, ao menos no *Livro 1*, a uma necessidade determinada: dirimir a resistência à introdução da perspectiva algébrica na geometria através da

6 Um exemplo das várias feições assumidas por este debate encontra-se em *L'Imagination et Les Mathématiques*, de Richard Cobb-Stevens: “No presente estudo, me interesso pela tensão, na *Geometria* e nas *Regras*, entre, de um lado, a insistência de Descartes no caráter primário e no poder explicativo do novo pensamento que é a álgebra e, de outro, seu constante recurso à construção de figuras geométricas” (COBB-STEVENS, 2006, p. 80).

7 Os dois aspectos repertoriados, classificação instrumental das curvas e inclusão de critérios imaginativos no padrão de clareza e distinção das matemáticas, poderiam ser invocados para dar suporte à tese contrária àquela que buscamos sustentar aqui. Ambos sugerem que Descartes se mantém preso a uma geometria fortemente dependente de intuições espaciais e que as construções de retas e figuras seriam, neste sentido, parte incontornável e constitutiva das demonstrações nestas obras. No entanto, julgamos que tais aspectos podem ser revistos à luz da convicção de que Descartes é levado a eles pela necessidade de interlocução [CF. nota 8].

reconciliação dessa perspectiva com o que parecia constituir uma espécie de tabu entre os representantes da geometria clássica, o princípio da homogeneidade das grandezas. Orientamo-nos por uma estratégia de leitura segundo a qual o recurso à imaginação e suas construções tem por objetivo conquistar a adesão do leitor ao tornar patente que princípios caros à geometria clássica não são infringidos e não podem, portanto, ser invocados de antemão para colocar sob suspeita a geometria algebrizada que a obra inaugura.⁸

Não teremos aqui a ocasião ideal para extrair ou desenvolver a contento o que consideramos algumas consequências importantes do estabelecimento da tese segundo a qual a álgebra exerce um papel mais primitivo e fundamental que a geometria na configuração da teoria cartesiana do conhecimento. Gostaríamos, no entanto, de assinalar ao

8 Descartes não é um filósofo iconoclasta. Frequentemente, a atitude crítica se acha, em sua obra, subordinada à necessidade de interlocução. É bastante conhecido o modo como o filósofo procura interpelar e engajar seus leitores em seus desenvolvimentos de modo a persuadi-los sutilmente de suas próprias razões antes que percebam que são incompatíveis com as que vinham mantendo até então (CF. Carta a Mersenne de 28 de Janeiro de 1641 – AT III: 298). Porque a necessidade de comunicação é constitutiva de seus textos, Descartes pode, eventualmente, assumir, em caráter provisório, teses que não são exatamente suas ou se inserir em debates que ele próprio não promoveu com o propósito de assegurar a principal condição da persuasão: que a interlocução simplesmente aconteça. O cuidado na identificação da voz que opera a cada vez nos textos cartesianos é, portanto, uma das tarefas centrais da exegese. Um exemplo emblemático deste procedimento é adotado por E. SCRIBANO, em *Guia para a Leitura das Meditações*, onde a autora procura deslindar quais teses devem ser atribuídas ao “velho eu” de Descartes, ainda comprometido com teses aristotélicas, e quais constituem já as aquisições do “novo eu”, um Descartes efetivamente cartesiano. Embora todas sejam enunciadas por Descartes, trata-se de fazer ver que há ali um diálogo em que teses da tradição são provisoriamente assumidas para serem em seguida ultrapassadas. O ganho de tal procedimento consistindo em tornar manifesta a via pela qual as teses tradicionais são superadas e então oportunamente postas de lado.

menos uma delas: a centralidade da álgebra coloca sob suspeita a afirmação sumária de que a filosofia cartesiana assumiria uma feição anti-formalista tributária da crítica de Descartes à lógica e da assunção de uma perspectiva intuicionista (BELAVAL, 1960).⁹ Ora, sendo a álgebra um domínio que abrange estruturas matemáticas definidas em termos puramente operacionais e relacionais, sem conteúdo próprio e, portanto, sem qualquer restrição imposta pela natureza das entidades postas em relação (GAUKROGER, 2009), deve-se considerar ao menos problemática a afirmação de que Descartes rejeita todo e qualquer tipo de formalismo. Seria talvez mais adequado afirmar que o formalismo cartesiano assume uma natureza algébrica em lugar de uma natureza silogística como a que se encontra em Aristóteles. Este tema abre uma frente de pesquisa que envolve, por exemplo, a investigação das diferenças que separam a noção de dedução silogística e a de dedução matemática¹⁰, ou ainda

9 O primeiro capítulo de *Leibniz: Critiques de Descartes*, de Belaval, intitulado *Intuicionisme et Formalisme*, é um bom exemplo desse tipo de interpretação. Nele, Belaval procura insistir que o caráter de exortação moral do método cartesiano – “*faça uso da tua liberdade*” – e o fato de consistir numa espécie de *higiene mentis*, incidindo sobre a vontade mais que sobre o intelecto, impede que se veja no método cartesiano um sucedâneo da lógica (BELAVAL, 1960).

10 Como dissemos acima, não poderemos desenvolver aqui as possíveis consequências do estabelecimento da centralidade da álgebra. No entanto, julgamos importante fazer algumas elucidações sobre o que estamos pressupondo neste trabalho, ao menos no que concerne à dedução. Estamos assumindo aqui que não há separação entre o registro epistemológico e o registro metodológico em Descartes. Portanto, o caráter heurístico do método – ou, de modo mais explícito, o fato de ser ele voltado para a descoberta de novas verdades – pode ser tomado como fio condutor para a compreensão do papel desempenhado pelas operações do entendimento. Neste sentido, estamos retomando o antigo debate que pode ser resumido na oposição entre O. Hamelin e A. Hannequin: para o primeiro, Descartes não foi capaz de introduzir uma noção de dedução compatível com a exigência de que o método capacitasse à aquisição de novas verdades, mantendo-se assim inadvertidamente fiel à noção aristotélica de

um retorno à noção de intuição em suas relações com a dedução etc. Ele constitui um dos aspectos envolvidos em nossa pesquisa de tese de doutorado, cujo objetivo consiste numa revisão da teoria cartesiana do conhecimento a fim de melhor ajustá-la à constatação de que a noção cartesiana de ciência não contempla apenas a exigência de apoditicidade do conhecimento, mas envolve ainda a necessidade de que as operações intelectuais sejam capazes de promover um ganho epistêmico, ou seja, uma ampliação do conhecimento mediante a descoberta de novas verdades (exigência heurística).

II. A SUPERAÇÃO DO PRINCÍPIO CLÁSSICO DA HOMOGENEIDADE DAS GRANDEZAS

Para que o conhecimento seja reputado científico, ele deve obedecer a certas exigências. O conceito cartesiano de ciência não andaria par e passo com um século marcado por uma revolução científica se seu traço distintivo fosse a exigência apodítica. Sem dúvida, ela é parte da noção cartesiana de ciência e pode-se flagrar sua presença ao longo de todo o trajeto intelectual de Descartes; é com ela, por exemplo, que Descartes abre um texto de juventude: “*Toda ciência é um conhecimento certo e evidente*” (DESCARTES, 2002 p. 14). É também graças a

dedução; para o segundo, a dedução cartesiana é melhor descrita na *Regra VI*, a partir da noção de série, e retomada na *Regra VII* com a noção de indução. Hannequin julga se tratar de uma noção matemática de dedução segundo a qual o consequente pode ser engendrado a partir dos antecedentes e de suas relações, de forma necessária e sem que se possa dizer que já estivesse contido nelas. Haveria, portanto, acréscimo de informação quando da passagem dos antecedentes ao consequente. Naturalmente, a questão é controvertida, mas nos inclinamos a concordar com a perspectiva assumida por Hannequin, ainda que sem poder justificá-la aqui satisfatoriamente.

ela que a filosofia cartesiana da ciência se encaminha, na maturidade, para um projeto que culmina na fundação sistemática do conhecimento mediante princípios metafísicos. No entanto, que o conhecimento científico seja orientado pela exigência de certeza e evidência, é algo que se constata já desde a noção aristotélica de ciência: “*Chamo de demonstração o silogismo científico; chamo, por outro lado, científico aquele em virtude do qual conhecemos cientificamente*” (ARISTÓTELES, 2001, I, 2, 71^a 16-9). Dirá O. Porchat sobre esta passagem dos *Segundos Analíticos*: “*Que nos revela esse texto e que consequências implica? (...) Logo veremos que o conhecimento apodítico, o que se obtém mediante o silogismo científico, não é apenas uma entre outras formas de ciência; em verdade, o decurso do texto aristotélico mostrar-nos-á que nenhuma outra forma há de ciência que não a demonstrativa*”.¹¹ É preciso buscar, então, numa outra exigência inerente ao conceito cartesiano de ciência a inovação introduzida por ele num quadro histórico ainda fortemente marcado pelo aristotelismo.

Na Europa, diversos estudos, desde a década de 60, estabeleceram que a exigência heurística responde por esse caráter inovador¹²: Jules

11 A especificação “científico” aplicada ao termo silogismo se deve ao fato de que, em Aristóteles, nem todo silogismo é científico. No entanto, o que O. Porchat pretende deixar claro é que os silogismos *não* científicos não exercem uma função demonstrativa e não proporcionam, portanto, conhecimento científico. Silogismos não demonstrativos integram a dialética e não a ciência. Existe uma vasta bibliografia cujo propósito consiste em determinar a função exercida pelos silogismos não demonstrativos. Recomendamos especialmente os trabalhos de Lucas Angioni a este respeito.

12 Existe uma tendência interpretativa que costuma estabelecer diferentes níveis de análise no sistema cartesiano. Assim, costuma-se dizer que a exigência heurística concerne às reflexões metodológicas e incide sobre o método em particular. Ora, um dos pontos a defender em nossa pesquisa de tese consiste em recusar a artificialidade dessas setorizações e, em especial, daquela que afasta a exigência heurística da definição cartesiana de conhecimento científico. Para este propósito, julgamos que a ênfase na

Vuillemin e Jacob Hintikka são apenas dois dos nomes mais importantes ligados a esse movimento.¹³ No Brasil, o registro desse aspecto da ciência cartesiana é mais recente e coube prioritariamente aos estudos de Z. Loparic e C. A. Battisti.¹⁴ Mais recentemente, é preciso destacar o investimento em traduções de estudos que buscam justamente compreender as relações entre a exigência de ampliação do conhecimento (mediante o emprego estrito das operações intelectuais, ou seja, sem recurso aos sentidos) e o caráter protocolar das matemáticas. Nessa esteira, podemos apontar dois importantes estudos, um deles recém-traduzido, desenvolvidos por Steven Gaukroger: *Lógica Cartesiana* e *A Natureza do Raciocínio Abstrato* em Descartes.¹⁵ Gaukroger insiste, em ambos, que o interesse de Descartes pela álgebra moderna se explica precisamente pela aptidão da perspectiva algébrica em proporcionar a descoberta de novas verdades, ou seja, em possibilitar a obtenção de informações que excedem os dados com os quais se opera no interior do problema a resolver¹⁶.

definição de ciência no contexto de um sistema idealista se torna incontornável.

13 Temos em mente aqui duas obras de J. Vuillemin, *La Philosophie de L'algèbre e Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, e uma obra de J. Hintikka escrita em parceria com U. Remes, *The Method of Analysis*.

14 *Descartes Heurístico* (1997) e *O Método de Análise em Descartes* (2002), respectivamente.

15 O primeiro estudo é um desenvolvimento mais completo da crítica de Descartes à silogística e de sua adesão à perspectiva algébrica como sucedâneo da lógica. O segundo estudo é um artigo no qual Gaukroger explora mais detalhadamente o modo como Descartes compreende a função da álgebra.

16 “Descartes assume que o avanço epistêmico é o único critério a ser valorizado [em detrimento da exibição das relações sistemáticas entre as verdades] e isto o leva a rejeitar qualquer coisa que ele acredita não ser um meio de descoberta. Ele enxerga a álgebra como o meio de descoberta *por excelência*.” (GAUKROGER, 2009). [Acréscimo nosso.] Não é de menor importância registrar, aqui, que sendo a álgebra uma perspectiva de alto grau de abstração – abrangendo, como dissemos acima, estruturas matemáticas que se definem em termos puramente operacionais e *não* uma disciplina cuja definição e modo de proceder poderiam ser determinados a partir da natureza dos objetos de

Não pretendemos, aqui, estabelecer, por um retorno aos textos de Descartes, a função heurística da perspectiva algébrica, que faz dela um modelo para a noção cartesiana de ciência. Apesar de alguns distanciamentos pontuais¹⁷, julgamos que os esforços empreendidos por Gaukroger são bastante exitosos e inequívocos a este respeito. Quanto a isso, nos limitamos então a recomendar o autor e a registrar nossa filiação a ele. Nosso propósito, como dissemos acima, consiste em justificar a aparente hesitação de Descartes em se liberar das intuições espaciais, características da geometria euclidiana, apesar de já dispor do recurso epistêmico que o permitia fazê-lo, precisamente a álgebra. As palavras de Richard Cobb-Stevens expressam de forma sucinta o debate que se forma em torno da persistência de aspectos imaginativos na geometria cartesiana:

que se ocupa – ela não dispõe de uma definição unívoca e sumária capaz de esgotar a multiplicidade de seus aspectos. De muitos modos poderíamos caracterizá-la. Por exemplo, [1] pela simbolização que permite fazer abstração da natureza das entidades com a qual se opera; [2] novamente pela simbolização que possibilita operar com grandezas conhecidas e desconhecidas ao mesmo tempo, sem que o desconhecimento de certas magnitudes constitua um obstáculo – e, neste sentido, a álgebra forneceria à análise os instrumentos para sua realização; finalmente, [3] pelo que alguns autores consideram o cerne do procedimento algébrico: a transformação de proporções em equações.

17 Embora nossas discordâncias em relação a Gaukroger sejam numericamente poucas, elas não são irrelevantes. Elas incidem sobretudo no modo como o autor compreende as operações intelectuais em Descartes, em particular a dedução. Gaukroger identifica no filósofo uma recusa em reconhecer o valor epistêmico da dedução na medida em que esta operação seria incapaz de proporcionar avanços epistêmicos. Estamos convencidos, ao contrário, de que Descartes atribui à dedução a capacidade de promover a ampliação do conhecimento. Este é um dos temas que são desenvolvidos em nossa pesquisa de tese.

A prática matemática de Descartes sugere que ele jamais abandonou completamente a ideia clássica de que a geometria é a ciência mais fundamental. Ele continuou a se apoiar sobre a construção de segmentos e de figuras geométricas para representar as relações entre quantidades com a clareza e distinção exigidas pelas demonstrações matemáticas (COBB-STEVENSON, 2006, p. 80).

A razão invocada acima para tal apego às intuições espaciais consiste, segundo o autor, no reconhecimento por Descartes de que as demonstrações matemáticas demandam tais construções a fim de salvaguardar a clareza e distinção própria a essas disciplinas. E Descartes parece de fato associar, no caput *Regra XII* e alhures, o alcance de um padrão pleno de clareza e distinção mediante recursos que incluem a imaginação (figuração e memória) e os sentidos.¹⁸ No entanto, na *Segunda Parte do Discurso*, ao passar em revista a formação de seus primeiros anos, o filósofo lembra que a geometria dos antigos “*permanece sempre tão restrita à consideração das figuras que não pode exercitar o entendimento sem fatigar muito a imaginação*” (DESCARTES, 2018, p. 80). De modo que a ambivalência com que as construções imaginativas são caracterizadas – recurso que auxilia o entendimento nas *Regras*, fonte de fadiga no *Discurso* – nos leva a buscar em outro registro a posição cartesiana a esse respeito.

O ponto em discussão aqui é se Descartes, ao vincular clareza e distinção à imaginação e sentidos, expressa de fato uma convicção teórica própria ou se, ao contrário, ‘consente com’ e incentiva o

18 “Há que utilizar todos os recursos do entendimento, da imaginação, dos sentidos e da memória, quer para termos uma intuição distinta das proposições simples, quer para estabelecermos, entre as coisas que se procuram e as conhecidas, uma ligação adequada que as permita reconhecer, quer ainda para encontrar as coisas que entre si se devem comparar, a fim de não omitir nenhum recurso da indústria humana” (DESCARTES, 2002, p. 65).

emprego desses recursos auxiliares não apenas para contemplar seus interlocutores – formados num quadro epistêmico em que o ponto de partida incontornável da geometria são as intuições espaciais e, portanto, incapazes de renunciar inteiramente a elas¹⁹ – como também para se instalar no terreno deles de modo a assegurar a interlocução. Veremos adiante que a primeira demonstração empreendida na *Geometria* sugere fortemente que Descartes busca vencer uma espécie de resistência epistêmica do leitor quando insiste no direito de cidadania das operações algébricas no seio da geometria; e, para levar a termo seu propósito, ele se instala no terreno da geometria clássica através do recurso à construção de segmentos. Trata-se de demonstrar, então, que tais operações não infringem uma espécie de tabu entre os geômetras antigos concernente à homogeneidade das grandezas.

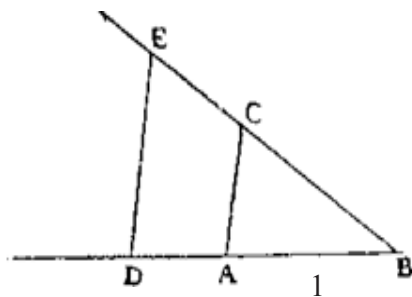
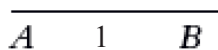
Antes, contudo, de passarmos à demonstração, é preciso registrar que longe de renunciar à perspectiva inerente à nova geometria que antevê, Descartes só pode conceber a demonstração que empreende nas primeiras linhas do *Livro 1* porque assume uma perspectiva inteiramente independente da imaginação e dos sentidos – uma perspectiva, como veremos adiante, cuja tônica recai sobre um novo modo de conceber a *dimensão*, inteiramente intelectual, e sobre a teoria das proporções que a nova noção de dimensão possibilita (cf. item III).

19 Para se ter um exemplo do grau de comprometimento da geometria euclidiana com intuições espaciais, podemos mencionar ao menos dois postulados fundamentais do *Livro 1* do *Elementos*, de Euclides: o de que uma linha reta pode ser traçada entre dois pontos quaisquer e o de que um círculo pode ser traçado tendo como centro um ponto qualquer dado para passar por qualquer outro ponto diferente do centro. (Postulados I e III respectivamente).

Após afirmar, logo nas primeiras linhas que abrem o *Livro 1 da Geometria*, que o conhecimento de linhas desconhecidas requer o emprego das operações que compõem a aritmética (adição, subtração, multiplicação, divisão e radiciação), Descartes adverte seus leitores: “*E não temerei introduzir aqui esses termos da aritmética na geometria a fim de me fazer compreender melhor*” (DESCARTES, 1962). A questão que naturalmente emerge a partir desta advertência é por que razão se poderia temer a introdução de tais operações no âmbito geométrico. A resposta se encontra na reconstituição de um aspecto da história da geometria amplamente registrado na literatura especializada. Temos em mente, aqui, o princípio clássico da homogeneidade das grandezas segundo o qual, ao operar com comprimentos no interior de um problema geométrico (operações internas), deve-se cuidar para que as grandezas em questão sejam todas homogêneas, ou seja, para que não haja passagem de grandezas com uma dada dimensão a outras de dimensão distinta. Dito de uma maneira mais simples e geral, pode-se operar (relacionar) segmentos com segmentos, áreas com áreas, volumes com volumes, mas não segmentos com áreas, segmentos com volumes ou áreas com volumes. Este princípio traz um problema para a perspectiva algébrica de Descartes precisamente porque duas das operações algébricas, multiplicação e divisão (aí incluída a radiciação), envolveriam, segundo a geometria clássica, o salto de uma dimensão a outra. Para nos atermos à primeira demonstração oferecida por Descartes, sobre a multiplicação, os geômetras da antiguidade consideravam que o produto de dois segmentos resultava num paralelogramo, numa área portanto e não num terceiro segmento.

Passemos à demonstração cartesiana tal como estabelecida no *Livro 1 da Geometria*. Já o dissemos, de um modo geral Descartes pretende tornar patente que as operações algébricas podem ser recebidas no âmbi-

to geométrico. Para isso, busca-se, então, tornar patente que o produto de dois segmentos não envolve a passagem a uma dimensão heterogênea àquelas com as quais se opera, mas resulta num terceiro segmento de reta. Postula-se o seguimento AB como unidade de medida e pede-se então que se multiplique dois outros segmentos, BD por BC. Para tanto, nas palavras de Descartes, “*tenho apenas que unir os pontos A e C, e depois traçar DE paralela a CA, e BE é o produto dessa multiplicação.*” Temos então uma representação como a segue abaixo. Por meio dela, torna-se patente que não há impedimento para que o segmento BE, resultante do produto de dois outros segmentos, BD e BC, seja uma reta e não uma área e que, portanto, o princípio norteador da perspectiva clássica não foi infringido: vê-se através dela que não há heterogeneidade entre as dimensões com as quais se opera.



III. A NOÇÃO INTELECTUAL DE DIMENSÃO

A questão que se deve formular a partir da demonstração apresentada acima é por que Descartes pode realizar o que para a geometria clássica não seria possível. Em outras palavras, como é possível que o produto de segmentos não resulte numa área, grandeza heterogênea aos dados. Estamos convencidos de que a resposta a essa questão se encontra numa investigação acerca do ponto de partida assumido pelo filósofo na construção da demonstração. Se Descartes tomasse por ponto de partida a natureza geométrica das entidades cujo produto se trata de obter, ou seja, os segmentos propriamente ditos, o produto resultante deles seria, num tal quadro teórico, uma área. No entanto, Descartes parece, de saída, *desconsiderar a natureza das entidades* em questão. Apesar de se referir explicitamente às linhas, ele não as toma como tais, mas sim como magnitudes quaisquer que podem se relacionar a partir da postulação de uma unidade comum de medida.²⁰

Algumas considerações devem ser feitas, aqui, acerca da linha unidade. Antes mesmo de dar início à demonstração, Descartes no adverte que, embora ela funcione como medida a partir da qual as demais linhas serão relacionadas, “*ela pode ser tomada à discrição*” (DESCARTES, 2018, p. 357). O que contém de fato essa advertência? Ela nos indica que a unidade *não é tomada como comprimento* de uma quantidade contí-

20 “Não é sem interesse registrar que uma demonstração análoga é construída na *Regra XVIII*, mas a perspectiva algébrica não é nela claramente assumida, de modo que nenhuma unidade comum de medida é postulada. O produto que se obtém de dois segmentos dados nesta demonstração é efetivamente uma superfície retangular (DESCARTES, 2002, p. 117-18). Pode-se assumir, então, que na *Geometria* a perspectiva algébrica já se acha consolidada, enquanto nas *Regras* ela se encontra ainda, ao menos no que concerne à apresentação, em estado de hesitação.

nua (grandeza geométrica propriamente dita), mas como quantidade discreta (número) que permitirá, doravante, tratar as demais linhas como análogas a ela, ou seja, também não mais como comprimentos.²¹ Além disso, a postulação da linha-idade AB permite a formulação das relações entre as demais linhas à maneira de uma proporção, na qual AB está para BD assim como BC está para BE. O que se obtém, então, é uma demonstração como a que segue, em que a linha desconhecida BE, *abstração feita de sua natureza geométrica*, resulta do produto de duas outras linhas, BC e BD, também tratadas como grandezas gerais, abstração feita de suas naturezas geométricas.²²

$AB/BD = BC/BE$ [proporção: AB está para BD assim como BC está para BE]

$$AB \cdot BE = BC \cdot BD$$

$$BE = BC \cdot BD/AB$$

$$BE = BC \cdot BD/1$$

$BE = BC \cdot BD$ [conclusão: a linha BE é produto das linhas BC e BD]

21 “(...); tendo uma linha que chamarei de unidade para relacioná-la ainda melhor aos números e a qual pode ser comumente tomada à discricção, tendo a seguir ainda duas outras linhas, encontrar uma quarta, a qual esteja para uma dessas duas linhas assim como a outra está para a unidade, o que é o mesmo que a multiplicação” (DESCARTES, 2018 p. 357-8).

22 “É preciso notar que as comparações se dizem simples e manifestas apenas quando o que se procura e o que é dado participa igualmente de uma certa natureza. Quanto às outras todas, *necessitam de preparação*, e somente por este motivo: a natureza comum não se encontra nos dois objetos tal qual, mas segundo determinadas relações ou proporções em que está envolvida. E, na sua maior parte, a indústria humana não consiste noutra coisa senão em transformar estas proporções de maneira a ver claramente a igualdade que existe entre o que se procura e o que já se conhece” (DESCARTES, 2002, p. 92).

Este novo tratamento dado à medida – não mais comprimento, mas uma unidade que enseja a identificação de relações dadas ou tornadas possíveis – é índice de uma concepção intelectual de dimensão que já se acha esboçada nas *Regras*. A definição de dimensão proposta na *Regra XIV*, onde se desenvolve propriamente a teoria da medida nesta obra, já nos dá um aceno sobre a independência dessa noção em relação à nossa capacidade de imaginar as dimensões espaciais. Descartes afirma: “*Por dimensão nada mais entendemos do que o modo segundo o qual se considera um sujeito como mensurável.*” E passa em seguida à enumeração de certos exemplos que indicam claramente o ultrapassamento da noção tridimensional e espacial desse conceito: “(...) não somente o comprimento, a largura e a profundidade são dimensões do corpo, mas ainda o peso é a dimensão segundo a qual os sujeitos são pesados, a velocidade é a dimensão do movimento, e uma infinidade de outras coisas deste gênero” (DESCARTES, 2002, p. 98). Também a *Regra IV* parece ampliar o domínio da mensuração para além da espacialidade quando Descartes afirma que se pode reportar à *Mathesis* todas as coisas em que se examina a ordem e a medida, “*sem ter em conta se é em números, figuras, astros, sons ou em qualquer outro objeto*” (DESCARTES, 2002, p. 29).

No entanto, gostaríamos de ressaltar aqui o que consideramos ser os dois aspectos mais importantes do divórcio operado por Descartes entre o conceito de dimensão e o conceito de espacialidade. Primeiro, uma vez que a medida comum é tomada como ponto de partida para o estabelecimento de relações entre os dados, ela permite tratá-los todos como homogêneos, sejam eles conhecidos ou não; segundo, a medida comum permite deduzir o desconhecido do conhecido, realizando o que Descartes, na *Regra VI*, reputa como o principal segredo do método: “*que todas as coisas se podem dispor em certas séries, não evidentemente*

enquanto se referem a algum gênero de ser, tais como as dividiram os filósofos nas suas categorias, mas enquanto umas se podem conhecer a partir das outras” (DESCARTES, 2002, p. 33).

IV. CONCLUSÃO

O engajamento do interlocutor em seus argumentos, demonstrações e teses é, em Descartes, parte constitutiva da obra. Neste sentido, a interpelação do leitor pelo filósofo é constante e se faz notar não apenas na profusão epistolar que constitui parte significativa de seu escopo intelectual, nem apenas na submissão explícita de suas teses a certos grupos particularmente relevantes (como nas *Objeções e Respostas* que acompanham as *Meditações*), mas também em textos que aparentemente não possuem um caráter dialógico muito explícito. A restituição de todas as nuances dos textos demanda então que a exegese promova a tarefa de identificar as vozes que operam nas obras para além da constatação apressada de que se surgem na pena de Descartes, devem ser a ele atribuídas. Esse princípio hermenêutico vem sendo cada vez mais reconhecido entre os exegetas. Apenas para registrar alguns exemplos, pode-se encontrar no nível de análise assumido por Descartes na *Dióptrica*, segundo alguns autores muito aquém de sua física propriamente dita, a presença dos fabricantes de lunetas a quem o filósofo se dirige nela; ou na hipótese artificial e industriosa do Deus Enganador, pouco conforme ao propósito de estabelecer a dúvida no solo da naturalidade e da razoabilidade, um expediente limite que possibilita ultrapassar a tese aristotélica de que o conhecimento matemático pressupõe a abstração

a partir do sensível²³ (ROCHA, 2016, p. 103–120). Julgamos que algo de semelhante acontece na *Geometria*: nela, Descartes faz uma incursão no território teórico de seu interlocutor – neste caso, o geômetra antigo, clássico, euclidiano, comprometido com intuições espaciais e assumindo tais intuições como ponto de partida – a fim de persuadi-lo a não rejeitar de antemão a perspectiva algébrica no seio da geometria.

Desenvolvemos aqui uma espécie de estudo de caso que confirma nosso princípio hermenêutico: a primeira demonstração com que Descartes abre o *Livro 1* da *Geometria* não pode ser integralmente compreendida sem que se identifique nela o interlocutor ao qual Descartes se dirige. Nela, o filósofo buscar torna patente, contra as inclinações do geômetra antigo, que o produto de dois segmentos de reta é, ele também, um segmento de reta e não envolve, portanto, a passagem a uma grandeza heterogênea às grandezas dadas. No entanto, nosso propósito geral era menos a confirmação de uma hipótese sobre como abordar os textos de Descartes que a necessidade de estabelecer duas teses: a primeira consiste numa tomada de posição em relação a um debate sobre a persistência dos recursos imaginativos na geometria cartesiana; a segunda, na afirmação de que a álgebra exerce um papel mais primitivo que a geometria.

23 Destacamos, aqui, a interpretação desenvolvida por Ethel Rocha, em *Indiferença de Deus*, sobre o papel desempenhado pela hipótese do Deus Enganador na *Primeira Meditação*. Segundo a autora, que contraria uma longa tradição interpretativa acerca deste tema, o expediente do Deus Enganador não coloca sob suspeita a estrutura matemática da razão em geral, mas um tipo particular de matemática: a matemática aristotélica, cuja premissa consiste na tese de que o objeto da matemática, a matéria inteligível, resulta de um processo de abstração que tem nos sentidos seu ponto de partida.

Quanto à primeira tese, buscamos justificar a persistência das intuições espaciais como o meio de que se serve Descartes para se instalar no terreno da geometria clássica. Tentamos mostrar que o desafio enfrentado por Descartes consiste em mostrar, através do recurso às construções figurativas, assumidas como ponto de partida da geometria clássica, que é possível ultrapassar o tabu concernente à homogeneidade das grandezas (item II). Com isso, rejeitamos a tese – que, como dissemos acima, tem em R. Cobb-Stevens um de seus representantes – de que Descartes jamais chega a se desembaraçar completamente da necessidade das intuições espaciais e insistimos que sua perspectiva prescindia delas e as utiliza apenas para assegurar a interlocução. Quanto à segunda, buscamos mostrar que o recurso às intuições espaciais, na primeira demonstração do *Livro I* da *Geometria*, não seria possível sem um ponto de partida algébrico mais primitivo, mais fundamental, no qual a postulação de uma unidade comum de medida – signo de uma concepção puramente intelectual da noção de dimensão – opera de modo a permitir a formulação das relações entre os elementos do problema nos termos de uma teoria da proporção (item III). Reiteramos, assim, que a perspectiva algébrica antecede e torna possível a geometria.

THE STATUTE OF ALGEBRA AND GEOMETRY IN THE METHODOLOGICAL TEXTS OF DESCARTES

ABSTRACT: This article aims to show that algebra plays a more fundamental role than geometry in the cartesian theory of knowledge. For this purpose, we have tried to show that resources for imaginative constructions are used, in *Geometry*, for only to promote the engagement of the classic geometer and to persuade him that algebraic operations can be employed in geometry.

KEYWORDS: Algebra, Geometry, Imagination, Intellect, Dimension.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAM, C. E TANNERY, P. (Ed). (1964-1976). *Oeuvres de Descartes*. Tomos VI e X. Paris: Vrin/CNRS.
- ARISTÓTELES (2001). *Posterior Analytics*. In: ROSS, W.D. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics: A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- BATTISTI, C.A. (2002). *O Método de Análise em Descartes*. Cascavel: Edunioeste.
- BELAVAL, Y. (1960). *Leibniz: Critique de Descartes*. Paris: Gallimard.
- COBB-STEVENS, R. (2006). *L'Imagination et Les Mathématiques*. In: FICHANT, M. e MARION, J-L. (Orgs.) *Descartes en Kant*. Paris: PUF. pp. 79-95.
- DESCARTES, R. (2018). *Discurso do Método e Ensaios*. SP: Unesp.
- _____. (1962). *Obra Escolhida*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Junior. SP: Difel.
- _____. (2002). *Regras Para a Direção do Espírito*. Lisboa: Edições 70.
- GAUKROGER, S. (2009). *A Natureza do Raciocínio Abstrato: Aspectos Filosófi-*

- cos do Trabalho de Descartes em Álgebra*. In: COTTINGHAM, J. (org.) *Descartes*. São Paulo: Ideias e Letras. p. 115-142.
- HAMELIN, O. (1921). *Le Système de Descartes*. Paris: Alcan.
- HANNEQUIN, A. (1908). *La Méthode e Descartes*. In: *Études d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie*. pp. 209-232.
- JULLIEN, V. (1996). *Descartes: La Géométrie de 1637*. Paris: PUF
- KLEIN, J. (1992). *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. NY: Dover Publications.
- MANCOSU, P. (2011). *Descartes e a Matemática*. In: BROUGHTON e CARRIER (orgs). *Descartes*. Tradução: Lia Levy e Ethel Rocha. Porto Alegre: Penso Editora. pp. 113-130.
- PORCHAT, O. (2001). *Ciência e Dialética em Aristóteles*. SP: Unesp.
- RABOUIN, D. (2009). *Mathesis Universalis. L'idée de "Mathématique Universelle" d'Aristote à Descartes*. Paris: PUF
- ROCHA, E. (2016). *Indiferença de Deus e o Mundo dos Humanos segundo Descartes*. Curitiba: Kottter Editorial.
- ROQUE, T. (2002). *História da Matemática: Uma Visão Crítica. Desfazendo Mitos e Lendas*. RJ: Zahar.

RIQUEZA, IMAGEM E EXPECTATIVA NA FILOSOFIA DE THOMAS HOBBS

Álvaro Lazzarotto

Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

alvarolazzarotto@gmail.com

RESUMO: Para elaborar sua filosofia civil, Thomas Hobbes preliminarmente se dedicou ao exame daquilo que constitui a república: o homem. Em sua análise da dinâmica afetivo-cognitiva humana, tecida a partir dos conceitos de sensação, imagem, linguagem e paixão, o conceito de imaginação é apresentado como um resíduo da experiência sensível no corpo. Como tal, uma imagem estará sujeita a se eclipsar sob a luz de imagens mais fortes ou mais recentes, que podem apagá-la da mente tomando o seu lugar. O ato ou faculdade de imaginar, a *imaginação* — para Hobbes “sensação em declínio” —, é memória, que exprime no presente a sensação passada. Lançada ao futuro, a imagem mantém-se na expressão do medo ou da esperança, paixões que impelem os homens a serem credores de certo esquema de poder. A imaginação dá a forma da expectativa, que projeta passado e presente no futuro, como uma profecia autorrealizável, garantido a estabilidade do poder e da riqueza.

PALAVRAS-CHAVE: Thomas Hobbes; imaginação; expectativa; poder; riqueza; crédito.

INTRODUÇÃO

Assumido o pressuposto de que a riqueza é *signo* do poder — em *A Natureza Humana*¹, Hobbes diz que “as riquezas são honrosas, enquanto sinais do poder que as adquiriu”, e que a honra é “o reconhecimento do poder” (HOBBES, 2010, p. 34) — pode-se deduzir que os objetos valiosos nem tanto *constituem* o poder, mas antes o *expressam*.² Os objetos preciosos ou sua coleção, pela perspectiva hobbesiana, não são o determinante fundamental da riqueza, pois seus valores não são intrínsecos: “cada coisa vale tanto quanto um homem der pelo uso de tudo aquilo que ela pode proporcionar” (HOBBES, 2010, p. 35). O valor é, isto sim, determinado por aquele que detém mais poder. Os objetos preciosos — as riquezas — afirmam o poder, reiteram a *imagem* ou *reputação* do poder: são, portanto, valiosos por exibirem a *insígnia* do poder.

Quanto ao poder³, Hobbes o explica, de início, discriminando os *poderes naturais* dos *poderes instrumentais*. Os primeiros dizem respeito a

1 *A Natureza Humana* e *De Corpore Político*, publicados em versão impressa pela primeira vez em 1650, são partes da obra *Os Elementos da Lei Natural e Política*, que Hobbes havia concluído uma década antes, e que circulara, então, somente em versão manuscrita.

2 Para Hobbes, o *valor* é simplesmente o preço que se está disposto a pagar pelo uso de algo ou alguém (HOBBES, 2014, p. 63 [42]).

3 O termo *poder* é a tradução mais usual do termo *power*, utilizado por Hobbes nos seus escritos em inglês. O filósofo, entretanto, ao traduzir ele próprio o seu *Leviathan* para o latim, teve o cuidado de ora utilizar o termo *potentia*, ora o termo *potestas*, para referir-se a *power* (HOBBES, 1668). Enquanto *potentia* tende a significar o poder enquanto *potência* — o poder que se exprime na *força*, na *habilidade*, como a *capacidade* que se exprime na força que move ou realiza algo —, *potestas* tende ao sentido de *poder* enquanto controle ou comando, em contextos políticos, militares ou legais (GLARE, 1968, p. 1416).

faculdades inatas — físicas e mentais —, como o vigor [*Strength*], a beleza [*Forme*], a destreza [*Arts*], a eloquência etc. (HOBBES, 1996 p. 62 [41]). Os segundos, Hobbes define-os como aqueles adquiridos por meio dos *poderes naturais* ou pelo acaso, e oferece como exemplos “a riqueza, a reputação, os amigos” e a boa fortuna (HOBBES, 2014, p. 76 [41]).

Mas, como os homens vivem continuamente esbarrando uns nos outros, interessa a Hobbes pensar essas faculdades sobretudo na relação entre um homem e outros. O poder, assim, será considerado pelo filósofo especialmente em sua condição relativa — segundo *o quanto a potência de um homem é capaz de se sobrepujar à de outro*, movendo-o segundo sua vontade, impondo-se-lhe, forçando-o.

Assim, não será, de modo geral, o poder em si mesmo (o vigor, a destreza, a eloquência etc.) o objeto da sua análise, mas seu *excesso* quando comparado com as faculdades de outros homens: eis o motivo de o filósofo não mencionar simplesmente a força, mas a *força extraordinária*, como exemplo de poder (HOBBES, 2014, p. 75 [41]). Apreendida na relação entre os homens, a força será objeto de interesse de Hobbes quando for extraordinária — quando for mais intensa que a força contrária —, quando, por isso, lhe for capaz de sobrepujar, pondo-lhe para atuar a seu favor. De tal dissimetria entre forças que se opõem decorre o ganho ou vantagem. Tal como Hobbes o apresenta em *A Natureza Humana*, o poder não é definido senão no embate entre os homens, entre poderes mais fracos e poderes mais efetivos — um embate que será também a determinação do polo onde se concentrará o excesso de poder: “[e] porque o poder de um homem resiste e entrava os efeitos do poder de outro, o poder, simplesmente, não é mais do que o excesso de poder de um homem sobre outro” (HOBBES, 2010, p. 34).

Até aqui, todavia, a análise do poder levou em conta apenas a perspectiva do tempo presente. No *Leviatã*, contudo, Hobbes amplia sua análise ao dirigir o foco a outra propriedade do poder, que passa a ser pensado na perspectiva do curso do tempo. Ao definir que “o poder (...) é um meio de que se dispõe, presentemente, para obter algum bem futuro aparente”⁴ (HOBBS, 1996, p. 62 [41]), o filósofo compõe a ideia de poder com a ideia de uma imagem projetada ao futuro. É baseado nessa segunda dimensão da análise hobbesiana do poder que este texto articulará — a fim de apresentar uma perspectiva do conceito hobbesiano de riqueza — as ideias de imagem e expectativa.

IMAGEM

Definida por Hobbes como *resquício* de um choque sensível, como efeito do movimento interno de um corpo em sua reação ao choque — um movimento que tende a evanescer ao longo do tempo sob a tempestade de novos choques que o corpo continuamente sofre —, a concepção hobbesiana de *imagem* não poderá ser compreendida senão na perspectiva temporal. *Sensação em declínio* (HOBBS, 2014, p. 18 [5]), a imagem é permanência, no presente, de algo cuja causa se deu no passado. Não fossem os novos choques que o corpo continuamente sofre, o movimento, bem como a imagem que dele resulta, seria perpétuo.

Mas Hobbes compreende que, no campo em que convivem, movimentos naturalmente tendem a se destruir uns aos outros. Não haverá movimento — e, portanto, imagem, posto que esta não se forma

4 “*The power of a man (...) is his present means, to obtain some future apparent good*”. Tradução do autor deste artigo.

senão de um movimento reativo do corpo a um estímulo externo — que seja naturalmente capaz de se preservar, e para isso devem ser utilizados artifícios, como a linguagem e a cidade: a primeira permite aos homens constituir memória — as palavras são marcas que fixam no presente as experiências sensíveis passadas, conectando-as de modo a constituir sentido —; a última permite aos homens exceder em força outros homens que lhes são ameaçadores e manter um estado vigente.

Muito extrapola o objetivo desta exposição a análise da linguagem em Hobbes, ou a função que a imagem exerce na sua circulação. Cabe aqui, todavia, ter em conta que, para o filósofo, as palavras produzem imagens, delimitando uma ordem continente que luta para resistir ao abismo trevoso da guerra dos choques erráticos, condição natural da humanidade: “a imaginação que é suscitada no homem (...) pelas palavras é o que geralmente chamamos de entendimento” (HOBBS, 2014, p. 23 [8]). A imaginação, segundo Hobbes, é assim elemento crucial na conservação dos homens, na manutenção de um campo estável em que a vida — que o filósofo define como “movimento dos membros” de um corpo (HOBBS, 2014, p. 11 [1]) — possa perseverar.

Não é, entretanto, por meio dos poderes tomados na dimensão das relações individuais que a vida, segundo Hobbes, é capaz de perseverar no curso do tempo, mas somente em função da estabilidade do campo em que esta se inscreve. Toda a sua filosofia política pode ser pensada como devotada ao firmamento dessa estabilidade, que é o que permite ao movimento se manter no curso do tempo, que é o que possibilita à vida a sua conservação.

Faz-se necessária, pois, para que a vida persevere, a contínua alimentação do movimento, e, assim, a contínua reiteração das imagens

que dele decorrem. Os homens, no entanto, individualmente não são capazes de tanto, os homens individualmente não são a origem desse poder, pois no estado natural seus poderes pouco excedem os poderes dos outros homens (HOBBS, 2014, p. 106 [60]), e todos acabam por sucumbir na guerra.

A vida, o movimento, e, portanto, as imagens que de seus choques decorrem, têm de ser continuamente reiteradas, têm de apontar para o futuro de modo que este possa ser garantido. A imagem do poder presente requer, assim, que se credite perenidade ao poder, de modo que a reputação do poder se mantenha e com isso sinalize um bom curso, apresentando um *bem futuro aparente*: as imagens têm, assim, de ser reconhecidas por todos.

Mas como se exprimem essas imagens? Quais são os rituais que lhes fazem garantir, ou prometer garantir, a obtenção futura de um bem? Como se mantém a reputação do poder de um homem ou de uma república, a imagem coletiva do seu poder? Em outras palavras: o que alimenta e mantém viva a reputação de poder?

Se Hobbes afirma que a “reputação de poder é poder — pois ela atrai a adesão daqueles que necessitam proteção” (HOBBS, 2014, p. 76 [41]) —, o que seria capaz de permitir aos homens anteverem, no ato de deliberação sobre as cadeias de causas e efeitos, que seu curso levará à obtenção e fruição de um futuro bem aparente?

As imagens e a ritualística que endossam o sistema de promessa e crédito são descritas por Hobbes ao longo do capítulo x do Leviatã, quando o filósofo trata da “manifestação do valor que mutuamente nos atribuímos”, aquilo a que “vulgarmente se chama *honra* (...)”. “Atribuir a um homem um alto valor é honrá-lo (...)”. E Hobbes acrescenta: um

“alto valor” só pode ser entendido “em comparação com o valor que cada homem se atribui a si próprio” (HOBBS, 2014, p. 77 [42]).

Quando um homem olha para o outro (cada um, numa posição distinta), e delibera qual ganho futuro pode obter daquela relação que se forma, tem em conta a memória de suas experiências prévias. O bem futuro é, contudo, sempre *aparente*:

A concepção do futuro é apenas uma suposição (...), que procede da recordação daquilo que é passado; e concebemos que haverá algo no futuro, na medida em que sabemos que há algo no presente com poder para produzi-lo. Mas não podemos conceber que algo agora tem poder para produzir outra coisa no futuro, a não ser pela recordação de que esse algo produziu tal coisa até o momento. Do que se segue que toda a concepção do futuro é a concepção de um poder capaz de produzir algo (HOBBS, 2010, p. 33).

Não tem origem no indivíduo, entretanto, a determinação dos modos por meio dos quais o valor se manifesta. Na percepção que um homem tem do poder de outro, nas imagens que dela decorrem, o outro tem, de fato, uma alta ou uma baixa importância aos olhos individuais de cada um, mas essas imagens não têm origem nele próprio. As imagens que permeiam as relações entre os homens, que conectam passado, presente e futuro, já estão formadas coletivamente — estão, ao menos, impregnadas de valores estabelecidos socialmente —, são fruto de uma rede de signos tecida no corpo da república, que é incorporada ao imaginário individual e que intermedia as relações particulares, nas quais se reconhecem mutuamente os valores dos signos portados.

Em âmbito particular, a manifestação dos valores mutuamente atribuídos por homens engajados em determinada relação é definida

por Hobbes como *honra*, cujos modos o filósofo distingue em duas categorias: os *naturais*, e aqueles que são *decretados* em cada república.

Rituais de honraria — como “rogar a outro qualquer tipo de auxílio”, “obedecer”, “oferecer grandes presentes”, “ser solícito”, “ceder o lugar”, “mostrar qualquer sinal de amor ou de medo do outro”, “louvar, exaltar e felicitar”, “falar ao outro com consideração”, “aparecer diante [de alguém] com decência e humildade”, “acreditar” “confiar, apoiar-se no outro”, “solicitar de um homem o seu conselho”, “fazer ao outro as coisas que ele considera sinais de honra”, “concordar com a opinião”, “imitar”, “honrar aquele a quem o outro honra” (HOBBS, 2014, p. 78-79 [42-43]) — são para Hobbes mais que meros costumes locais, são naturais:

Todas estas maneiras de honrar são naturais, tanto nas repúblicas como fora delas. Mas nas repúblicas, em que aquele ou aqueles que detêm a suprema autoridade podem instituir os sinais de honra que lhes aprouver, existem outras honras” (HOBBS, 2014, p. 79 [43]).

As honras instituídas pela autoridade soberana decorrem da “importância pública” que a autoridade atribui a cada homem, denominada, por Hobbes, *dignidade*. A dignidade, “este apreço que a república lhe[s] atribui”, explica o filósofo, “exprime-se por meio de cargos (...), funções judiciais (...), nomes e títulos” (HOBBS, 2014, p. 78 [42]). Seja num caso, seja no outro, é contudo na circulação das *expectativas* no tecido civil que se formam essas imagens a serem expressas em relações privadas ou públicas.

O ato de honrar, o ato de reiteração das imagens que exprimem o crédito na manutenção do poder, endossa e manifesta a posição

relativa entre um homem e outro (bem como entre um homem e a república), definindo aquilo que flui nos sentidos opostos dos vetores de troca mútua — a um homem, promessa de sujeição; a outro, promessa de segurança —, fixando o estado sob o qual um é senhor e o outro é servo. E por ser sujeita à expectativa quanto ao futuro, por se tratar, em última instância, de uma *promessa*, a servidão irá se oferecer “a partir da necessidade ou do medo” (HOBBS, 2014, p. 80 [44]).

A determinação das posições de poder relativas, bem como as imagens e a ritualística que as sustentam, têm de estar, todavia, protegidas da incerteza que permeia o estado no qual somente as forças individuais — que são, para Hobbes, praticamente equivalentes (HOBBS, 2014, p. 106 [60]) — se contrapõem. Daí a necessidade de estarem submetidas a uma força incomensuravelmente mais potente:

Ao soberano compete pois também conceder títulos de honra, e designar a ordem de lugar e dignidade que cabe a cada um, assim como quais os sinais de respeito, nos encontros públicos e privados, que devem manifestar uns para com os outros (HOBBS, 2014, p. 155 [92]). Porque é na soberania que está a fonte da honra (HOBBS, 2014, p. 157 [93]).

Cabe acrescentar: na soberania está a *promessa* mais firme, que é fonte da imagem do poder.

O conceito de honra só é cabível, portanto, no contexto de uma relação entre poderes assimétricos, da qual se crê a obtenção de algum ganho futuro. Indicativa de poder, a honra nada tem a ver com a justiça, pois “consiste apenas na opinião de poder” (HOBBS, 2014, p. 80–81 [44]). Num contexto civil, em que a guerra de todos contra todos se encontra superada, o poder soberano deve se encarregar de garanti-la. A opinião

não pode, por isso, ser livremente proferida na cidade, sob risco de se constituírem distintas *façõs*: antes, cabe à república, segundo Hobbes, regulá-la, orientá-la de acordo com os seus fins.

Os rituais de honraria, nas imagens que exprimem, são, pois, os meios de preservar fixas as opiniões e as posições relativas entre um polo e outro das relações de poder, tornando estável e projetando ao futuro a imagem do lugar presente próprio ao senhor e ao servo.

O poder, portanto, requer um fiador, precisa que lhe seja dado *crédito*, que acreditem nele. O crédito mantém viva a imagem passada — agora lançada para o futuro — do favor que se deve a alguém, pois ao deliberar sobre os próximos passos na relação com o poder de alguém se vislumbra a aparência de um bem futuro. Sem isso, o poder não se constitui. Sem que outros homens estejam dispostos a acreditar que aquele efeito que experimentam — ou a memória ou imagem da experiência passada — venham a se manter no curso futuro do tempo, não pode haver estado ou relação de poder.

RIQUEZA

Diferentemente do empenho que costuma dedicar às definições dos conceitos-chave de sua filosofia, Hobbes não oferece, contudo, uma definição direta da riqueza, restando-lhe a associação com a definição do conceito de poder, que o filósofo precisa no capítulo x do *Leviatã*, e que aqui se transcreve mais uma vez: “o poder de um homem (...) são seus meios presentes para obter algum bem futuro aparente” (HOBBS, 1996, cap. x, p. 62 [41]).

Tendo reduzido a riqueza a um poder — “a riqueza, o saber e a

honra não são mais do que diferentes formas de poder” (HOBBS, 2014, cap VIII, p. 66 [35]) —, sugerindo que a riqueza é concebida como símile do poder, faz-se necessário retomar a análise da definição hobbesiana deste último conceito, transcrita no parágrafo anterior. Faz-se necessário, assim, dispensar especial atenção ao que o filósofo entende por *bem*, conceito que define, no *De Homine*, como “o nome comum para todas as coisas que são desejadas, enquanto são desejadas” (HOBBS, 1991, cap. XI, §4)⁵. Segundo Hobbes, não é por ser de antemão e universalmente bom que algo será desejado, mas, ao contrário, será considerado um bem aquilo para que o desejo aponta. O bem é concebido, portanto, em função do desejo, sendo assim “relativo à pessoa, ao lugar e ao tempo” (HOBBS, 1991, cap. XI, §4)⁶:

Pois as palavras “bom” e “mau” (...) são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há nenhuma regra comum do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há república) ou então (numa república) da pessoa que a representa (HOBBS, 2014, cap. VI, p. 48 [24]).

Hobbes ressalta, ainda, que embora a língua inglesa disponha somente de um termo (*good*) para se referir ao bem, o latim o discrimina em três tipos, merecendo assim três termos distintos a que o filósofo dedica consideração: *jucundum* — o bem que se frui ou se consome presentemente —, *utile* — o bem que é um meio e não um fim em si mesmo —, e *pulchrum* — a promessa ou indicação de bem futuro

5 “the common name for all things that are desired, insofar as they are desired, is good”. Tradução do autor deste artigo.

6 “relative to person, place and time”. Tradução do autor deste artigo.

(HOBBES, 1991, cap XI, §5; HOBBES, 2014, cap VI, p. 49 [24]). Além disso, Hobbes assinala que o bem deve ser dividido entre “real e aparente”: este último refere-se àquilo a partir de que — num ato deliberativo sobre a cadeia de consequências de determinada ação, no qual algumas podem ser avaliadas como más consequências e outras como boas consequências — se preveem mais consequências boas do que más. O bem aparente é, assim, uma promessa ou indicação de bem futuro (HOBBES, 1991, cap XI, §5; HOBBES, 2014, cap. VI, p. 57 [29]).

A riqueza, por seu turno, tendo sido identificada por Hobbes a um poder, deve ser compreendida, pois, segundo a definição deste último — como um meio presente para obtenção de um bem futuro aparente —, estando o seu sentido, assim, vinculado fundamentalmente ao *bem útil* e ao *bem pulcro*. Desse modo, é concebida como algo que, no presente, fixa determinada expectativa quanto ao futuro, sinalizando que, no curso do tempo, um estado já conhecido deverá se manter, ou, mais propriamente, crescer (RIBEIRO, 2004, cap. VI, p. 116): sem a promessa da conservação futura de um estado vigente, que se crê em expansão, a riqueza não subsiste — ou se referirá somente aos bens efêmeros (*jucundum*) que, após serem consumidos, deixarão de existir.

O termo riqueza, de modo geral, consta na obra de Hobbes como coadjuvante em séries que incluem diversos outros poderes ou instrumentos para a obtenção de bens futuros — como a honra, a reputação, a força, a beleza, a eloquência, a boa fortuna etc.⁷ —, sem no

7 O termo riqueza, em caráter coadjuvante, pode ser encontrado (a título de exemplo) nas seguintes passagens: *Os Elementos da Lei Natural e Política*, cap. IV, §4; *Leviatã*, cap. VIII, p. 66; cap. X, p. 76, p. 81, p. 82, p. 84; cap. XI, p. 86; cap. XII, p. 103; cap. XVIII, p. 154; cap. XIX, p. 158; cap. XXVII, p. 251, p. 257; cap. XXX, p. 288; cap. XXXVI, p. 359; cap. XLVII, p. 576; Revisão e Conclusão, p. 583.

entanto merecer do filósofo qualquer análise específica. Chama a atenção, assim, que, numa época de intenso desenvolvimento de tecnologias comerciais e financeiras, como as Companhias das Índias, as bolsas de ações, as *swaps* cambiais, os seguros, os resseguros etc. — tecnologias estas que, em última instância, visam à regência das expectativas de futuro —, Hobbes não se ocupe do tema da riqueza, em seu empenho de pensar a matéria, a forma e o poder da república, senão de modo indireto e aparentemente ambíguo.

Tal ambiguidade aparente coaduna-se com a mutação epistêmica identificada por Michel Foucault no pensamento seiscentista, pela qual a análise da riqueza deixa de responder ao regime de signos de matriz pré-clássica, fundado na similitude, para se constituir a partir da perspectiva que se delineou a partir de Descartes — de um mundo divisível em unidades simples que deverão ser dispostas, pelo pensamento, segundo uma ordem ou série autorreferente, na qual se introduz a noção de progresso (FOUCAULT, 1981). Segundo Foucault, as riquezas, até a Renascença, como as demais “figuras do mundo (...), formam uma rede de marcas (...) em que cada uma pode desempenhar (...) em relação a todas as outras, o papel de conteúdo ou de signo, de segredo ou de indicação” (FOUCAULT, 1981, cap. II, p. 47). A episteme que se cristaliza no ocidente seiscentista, diferentemente, exclui “a semelhança como (...) forma primeira do saber”, e este passa a se construir “em termos de identidade e de diferenças, de medida e de ordem” (FOUCAULT, 1981, cap. III, p. 71). A concepção hobbesiana da riqueza como símile do poder, desse modo, não se deixaria enquadrar segundo a nova episteme que então assume forma. Por outro lado, definido o poder em função da imagem de um incerto bem futuro, o conceito de riqueza funda-se, por conseguinte, na experiência de tempo aberto, linear e escalonado,

propriamente moderna. A ambiguidade apresentar-se-ia, assim, como um sintoma da mutação que o conceito de riqueza sofreu durante o Seiscentos, quando teve escamoteada sua relação intrínseca com a ideia de poder, e assumiu, predominantemente, o caráter de um estoque de coisas valiosas.

A perspectiva da riqueza como um estoque de unidades elementares, contudo, também não se faz sustentar plenamente após uma leitura atenta dos textos de Hobbes. Isso porque, em primeiro lugar, embora o filósofo afirme no *De Corpore Politico* que “a riqueza e tesouro do soberano são o domínio que ele tem sobre a riqueza de seus súditos” (HOBBES, 2010, cap. XXIV, §1), no *Leviatã* — obra redigida mais de uma década depois — Hobbes repete a sentença mas em ordem invertida, e introduz uma significativa alteração: “a *riqueza e prosperidade* de todos os membros individuais são a *força [strength]*” (HOBBES, 2014, Introdução, p. 11 [1]) da república. Não, há, assim, uma correspondência exata entre a riqueza individual e a riqueza da república — que indicasse ser a riqueza um conjunto composto por subconjuntos e unidades —, mas antes uma correspondência entre riqueza e força, impossibilitando a leitura do conceito como um conjunto de unidades elementares.

Em segundo lugar, porque um olhar dirigido aos pares conceituais que Hobbes dispõe em cada uma das obras acima citadas — no *De Corpore Politico*, *riqueza e tesouro* (“*riches and treasure*”); no *Leviatã*, *prosperidade e riqueza* (“*wealth and riches*”) — perceberá que, no primeiro caso, uma vez que o termo tesouro indica um conjunto de objetos valiosos, o termo riqueza merece ser pensado como um *estado*, ou como os meios para se constituir tal estado; no segundo caso, uma vez que o termo prosperidade indica um estado saudável, um estado de “florescimento” e, portanto, que está em expansão ou progressão, o termo riqueza refere-se

aos instrumentos que fazem os bens ali florescerem.⁸

Em terceiro lugar, porque a ideia de domínio — antes de corresponder a uma coleção ou série de unidades elementares — diz respeito sobretudo ao poder que o soberano tem de dispor da força de servidores a seu favor. Como assinalado no *Leviatã*, o poder soberano “tem o uso de todos os poderes” dos homens (e, portanto, de suas riquezas) “na dependência da sua vontade”: por essa razão é o maior de todos os poderes (HOBBES, 2014, cap. x, p. 76 [41]).

Por fim, a concepção da riqueza como coleção de unidades valiosas não se sustenta plenamente na obra de Hobbes porque, entre os elementos e o conjunto, mais do que apontar uma diferença de escala ou proporção, o filósofo preocupa-se com a diferença entre suas forças, naquilo que uma excede a outra: o que Hobbes tem em vista é, portanto, o poder. Se o corpo político representa-se em sua obra por meio da imagem de um monarca cujo corpo é formado pela união de múltiplos corpos humanos — como a ilustração exibida no frontispício do *Leviatã* explicita —, não é, contudo, somente a escala ou proporção aquilo que distingue o corpo político dos corpos humanos: quando define o *Leviatã*, Hobbes afirma que se trata de “um homem artificial, embora de maior estatura e força que o homem natural” (HOBBES, 2014, Introdução, p. 11 [1], grifo nosso).

Tomada, assim, menos no contexto da produção de bens e do acúmulo de suas unidades — perspectiva que se tornaria hegemônica a

8 Não se pode, entretanto, descartar a possibilidade de o termo riqueza se referir, aqui, aos próprios objetos valiosos que florescem naquele estado.

partir do século XVIII —, a riqueza está inscrita por Hobbes sobretudo no contexto do poder, devendo ser pensada como uma imagem ou signo deste. Torna-se possível, assim, a hipótese segundo a qual a riqueza decorre em última instância do poder que se tem sobre o trabalho, não necessariamente concebido enquanto categoria produtiva de objetos valiosos, mas como lastro de um esquema de servidão.⁹ É rico quem dispõe do trabalho dos outros a seu favor, em um arranjo onde está bem determinado quem trabalha para quem. Não se pode, assim, sob a perspectiva hobbesiana, pensar a riqueza como determinante do poder, pois esta se trata, antes, de uma imagem que o sinaliza, que o reitera, que o endossa. Como o próprio poder, a ideia de riqueza — por decorrer do valor atribuído aos homens e às coisas — é sujeita à expectativa que se tem quanto ao tempo futuro, estando essencialmente atrelada à ideia de crédito.

EPÍLOGO

As questões apresentadas neste texto foram suscitadas por uma indagação que não parece encontrar resposta plausível: por que o Brasil é *pobre*? O que isso significa? Por que *pobre*, se, em comparação com o arquipélago do Reino Unido, a escala e a diversidade das riquezas no Brasil são muito maiores que as britânicas?

A filosofia de Hobbes, por meio de seus conceitos de poder, imagem e expectativa, oferece uma perspectiva para se enfrentar a

9 Mesmo que se reconheça uma apropriação do que se produz — seja uma parte do trigo, sejam impostos em dinheiro etc. —, o que se deve ao mais poderoso é sempre uma dívida de trabalho.

indagação sem que o conceito de riqueza — e, por reflexo, a ideia de pobreza — seja definido como uma coleção de bens valiosos. O valor dos bens é, afinal, *atribuído* pelo polo mais forte nas relações de poder. E o poder, por seu turno, por carregar em sua essência a necessidade de conservação, precisa firmar-se tendo em vista o futuro, a imagem do bem futuro: tem de se reafirmar, no curso do tempo, como profecia autorrealizável.

Qualquer projeto republicano de emancipação — o que significa dizer, também, de *enriquecimento* — terá, assim, de assumir que a riqueza decorre do poder, que a riqueza é uma imagem deste, e portanto que a economia é um fato da política, e não aquilo que a dirige. Terá de inverter a perspectiva que pôs a Filosofia Política, a partir do século XVIII, refém do pensamento econômico — que aponta o conceito de riqueza simultaneamente como causa e finalidade do esforço republicano —, devolvendo-o, no trabalho analítico, à posição subalterna ao pensamento da Política.

WEALTH, IMAGE AND EXPECTATION IN THOMAS HOBBS' PHILOSOPHY

ABSTRACT: To build his civil philosophy, Thomas Hobbes had previously devoted himself to examining the element that constitutes a commonwealth: man. In his analysis of human affective-cognitive dynamics, elaborated from the concepts of sense, image, speech and passion, the concept of imagination is presented as a reminiscence of body's sensible experience. An image, as such, will be subject to being overshadowed under the light of more recent or stronger images, which may erase it from the mind by taking its place. The action or faculty of imagination — according to Hobbes, a 'decaying sense' — is memory, which expresses in present time the past sensation. Projected towards the future, image is kept in expression of fear or hope, passions that impel men to be creditors of some arrangement of power. Imagination shapes expectation, which projects past and present time in the future, as a self-fulfilling prophecy, ensuring stability to power and wealth.

KEYWORDS: Thomas Hobbes; imagination; expectation; power, riches; credit.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FOUCAULT, M. (1981). *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- GLARE, P. G. W. (1968). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- HOBBS, T. (1668). *Leviathan: De materia, forma, & potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*. Amsterdam: Joan Blaeu.
- HOBBS, T. (1991). *Man and Citizen*. Edição de Bernard Gert. Indianapolis: Hackett.

- HOBBS, T. (1996). *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBBS, T. (2010). *Os Elementos da Lei Natural e Política*. São Paulo: Martins Fontes.
- HOBBS, T. (2012). *Elementos da Filosofia*. São Paulo: Ícone Editora.
- HOBBS, T. (2014). *Leviatã: Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil*. São Paulo: Martins Fontes.
- RIBEIRO, R. J. (2004). *Ao Leitor Sem Medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

ESPINOSA E A CARTA DA PROBABILIDADE

tradução de Samuel Thimounier Ferreira
Mestre, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
thimounier@gmail.com

Carlos Henrique Melo de Souza
Mestre, Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais,
São José dos Campos, Brasil
msouza.ch@gmail.com

ESPINOSA. B. (1677). *De Nagelate Schriften van B.d. S. Als Zedekunst, Staa-
tkunde, Verbetering van' t Verstand, Brieven en Antwoorden, Uit verscheide
Talen in de Nederlandse gebragt*. Amsterdam: Jan Rieuwertsz, pp. 582-583.

Escrita em 1º de outubro de 1666, a *Carta xxxviii* é uma peça singular no bojo da correspondência de Espinosa. Trata-se da única, entre as oitenta e oito cartas supérstites, de conteúdo exclusivamente matemático.¹ A partir dela, portanto, temos a demonstração irrefutável de que o filósofo de engenho matemático² não apenas elaborava

1 Um tratado sobre probabilidade intitulado *Reeckening van Kanssen* (“Cálculo das chances”), publicado em 1687, foi durante muito tempo atribuído a Espinosa, mas sobre isso há pouca evidência e hoje já não se costuma incluir o documento entre as suas *opera*. De fato, a matemática aparece em outras cartas de Espinosa, mas frequentemente como parte do ferramental argumentativo sobre algum fenômeno ou experimento físico; exemplos claros disso são as cartas sobre óptica, trocadas com Johannes HUDDE (1628-1704) e Jarig JELLES (ca.1620-1683). Até onde sabemos, o filósofo não escreveu nenhuma obra de conteúdo estritamente matemático, mas era perito no uso da geometria, algo especialmente requerido em seus estudos e experimentos ópticos. Por conseguinte, a matemática não se patenteou nas obras de Espinosa apenas por meio da exposição *more geométrico* (à maneira geométrica), mas também por passagens de matemática que frequentemente aduzem aos *Elementos* de Euclides. Por exemplo, na *Carta lvi*, de 1674, Espinosa afirma: “ao apreender os *Elementos* de Euclides, entendi primeiro que os três ângulos do triângulo são iguais a dois retos, e percebi claramente essa propriedade do triângulo, embora fosse ignaro de muitas outras”. Trata-se de uma clara referência à prop. 32 do Livro I dos *Elementos* de Euclides, sobre a soma dos ângulos internos de um triângulo ser igual a dois retos (180 graus), que pode ser encontrada em muitos escritos de Espinosa, como no *Tratado da emenda do intelecto*, no *Breve Tratado*, na *Ética*, no *Tratado teológico-político* e em várias cartas de sua correspondência. Ademais, quando trata da ciência intuitiva, Espinosa lança mão também da prop. 19 do livro VII dos *Elementos* de Euclides, sobre o quarto número proporcional ou a regra de três simples, em três obras suas: no §23 do *Tratado da emenda do intelecto*, ele aduz: “dados três números, procura-se qual o quarto que está para o terceiro como o segundo para o primeiro”; na *Ética* II, retoma a fórmula no escólio II da prop. XI: “Por. ex., dados os números 1, 2 e 3, ninguém não vê que o quarto número proporcional é 6”; já no *Breve tratado*, ao tratar da razão no cap. XXI, Espinosa menciona, ainda que de passagem: “observamos ao falar do raciocínio e do entendimento claro, por meio do exemplo da regra de três”.

2 Aqui tomamos a expressão de Henry Oldenburg (ca.1615-1677), na *Carta xvi*, de 6 de agosto de 1663, endereçada a Espinosa: “... que continues a consolidar os

seus pensamentos filosóficos *more geometrico*, como se costuma dizer, mas também possuía reconhecido domínio da própria matemática.

O endereçado é Jan van der Meer (1639-1686), filho de um financista e corretor de seguros de Leiden, que também havia sido tesoureiro da universidade local. Tal como o pai, é bem provável que ele tenha-se envolvido nos negócios da família. Tanto é que, possivelmente pela tradição familiar, ocupou o cargo de cobrador de impostos da Holanda durante o governo de Jan de WITT (1625-1672), e continuou a fazê-lo após 1672, sob Guilherme III.

A *Carta xxxviii* responde a uma outra perdida, de Van der Meer. Este, pela resposta de Espinosa, havia levantado uma questão de matemática aplicada sobre jogos de apostas em que é necessário preservar, para todos os jogadores, a mesma chance de ganhar. Mas por que um assunto aparentemente lúdico ensinaria uma explicação tão técnica? De fato, perguntas sobre jogos não serviam apenas à diversão de cavalheiros, mas tinham uma importante aplicação prática à época: a precificação de anuidades (um tipo de pensão assegurada por um período contratado) e apólices de seguro, vendidas pelo Estado holandês. Foi justamente a analogia aos jogos de apostas que possibilitou a Jan de Witt desenvolver o cálculo de anuidades vitalícias, tomando-as como uma média ponderada de anuidades onde os pesos eram probabilidades hipotéticas de mortalidade (GIGERENZER *et al.*, 1989, p. 20).³ Ao escrever para Espinosa, é provável que Jan van der Meer buscasse respostas para problemas

princípios das coisas conforme a agudeza do teu engenho matemático”.

3 Em 1671, Jan de Witt publicou um estudo sobre cálculo de anuidades vitalícias intitulado *Waardije van lyf-renten naer proportie van los-renten* (Haia).

enfrentados no seu próprio cargo ou a mando do seu chefe, o Grande Pensionário De Witt, de quem Espinosa também era amigo e defensor.

*
**

De posse da *Carta xxxviii*, buscaremos explicar aqui os meandros matemáticos que Espinosa percorre ao responder seu correspondente, tentando deslindar a profundidade que o conteúdo suscita, até mesmo aos matemáticos do nosso tempo. Nesse sentido, fez-se imperioso vertermos a carta diretamente do original holandês, algo inédito em língua portuguesa, vez que o rigor técnico e terminológico subsidiará a nossa análise. Nossa tradução para o português em simultâneo com o texto holandês são dados no APÊNDICE.

Espinosa inicia sua resposta, já com uma conclusão a respeito da questão que lhe fora passada.

Enquanto me encontro aqui na solidão do campo, refleti sobre a questão que me propuseste e a descobri muito simples. A prova geral funda-se no fato de que um jogador honesto é aquele que coloca sua chance de ganhar ou perder igual à de seu adversário. Essa chance consiste na sorte e no dinheiro que os adversários apostam e arriscam; isto é, se a sorte é igual para os adversários, então cada um também deve apostar e arriscar a mesma quantia em dinheiro; mas, se a sorte é desigual, então um deve apostar e adicionar tanto mais dinheiro, quanto maior for sua sorte; e com isso a chance será igual em ambos os lados e, por conseguinte, o jogo será justo.

Ora, ao leitor que lê essas primeiras frases desamparadamente, a coisa pode parecer muito obscura, intrincada e, por isso mesmo, enfadonha. Mas é preciso dar azo a Espinosa, mesmo que às vezes lhe falte conjugar

à profundidade e clareza exigida. Assim, antes de seguirmos na esteira da carta sobrepondo nossas explicações àsquelas do filósofo, forneceremos um panorama histórico e algumas indicações terminológicas.

Os métodos matemáticos de probabilidade surgiram notadamente nas investigações do polímata italiano Girolamo CARDANO (1501-1576), consolidadas na obra *Liber de ludo aleae* (“Livro sobre o jogo de chance”), envolvendo questões como a justa divisão de apostas em um jogo de azar interrompido. Embora publicada só em 1663 (mais de um século depois de escrita), certamente a obra já circulava e era bem conhecida antes disso; tanto que, entre 1654 e 1660, questões semelhantes foram reavivadas e discutidas em cartas trocadas pelos matemáticos franceses Pierre de FERMAT (1601-1665) e Blaise PASCAL (1623-1662). Todavia, foi Christiaan Huygens⁴ que levou a discussão a um patamar superior, em seu *De ratiociniis in ludo aleae* (“Sobre os cálculos no jogo de chance”, 1657), considerado o primeiro livro de teoria moderna da probabilidade. De fato, o pequeno livro, contendo quatorze proposições, foi escrito em holandês e traduzido pelo matemático e professor da Universidade de Leiden Frans van SCHOOTEN (1615-1660). Ainda que Huygens não seja mencionado nesta carta, é muito provável que Espinosa conhecesse bem seu *De ratiociniis in ludo aleae*, sobretudo porque ele era não menos que seu vizinho e porque esposou, na *Carta xxxviii*, a mesma terminologia técnica.

4 Christiaan HUYGENS (1629-1695) foi um proeminente matemático, astrônomo e físico holandês. Em 1663 foi eleito membro da Royal Society de Londres, e em 1666, membro eminente da Académie des Sciences, fundada no mesmo ano em Paris. Entre 1664 e 1666, Espinosa visita Huygens em várias ocasiões, ou na mansão Hofwijck, em Voorburg, ou na residência de Haia, para discutir questões de física, principalmente aquelas relacionadas à ótica.

Voltando-nos à carta, logo no início o filósofo esclarece *kans* como sendo *lot* e *gelt* juntos. Em nossa tradução vertemos, rigorosamente, *kans* (latim *expectatio*) por “chance”, *lot* (latim *sors*) por “sorte” e *gelt* por “dinheiro”. A tradução latina das *Opera Posthuma* verte *kans* por *expectatio* ou *aequalitas*, e *lot* por *sors*. Embora essa terminologia soe estranhíssima até aos matemáticos hodiernos, é de notar que uso do termo *probabilitas* (“probabilidade”) — com o qual estamos muito mais habituados — só seria difundido no século XVIII, com o francês Jacob BERNOULLI (1654-1705), a partir de sua obra *Ars conjecturandi* (“A arte de conjecturar”), publicada em 1703. De todo modo, para evitarmos tanto o estranhamento quanto a confusão que pode gerar o sentido corriqueiro das palavras “sorte” e “chance”, estabeleceremos aqui algumas correspondências terminológicas, no rigor das opções de tradução já mencionadas, a fim de auxiliar o acompanhamento e o esclarecimento dos raciocínios de Espinosa ao longo da carta.

Primeiro, por “sorte” devemos entender justamente o termo moderno “probabilidade”. Embora haja diferentes teorias que envolvem o conceito de probabilidade, lidaremos aqui com a chamada teoria da frequência, ou seja, sendo p a probabilidade de um evento ocorrer, se são realizadas N ocorrências e o evento ocorre n vezes, então a razão n/N tende a p quando N é relativamente muito grande, ou, no jargão matemático, quando N “tende ao infinito”. Mas o que isso quer dizer? Grosso modo, que quanto mais ocorrências houver, tanto mais a recolha dos resultados implicará aquela probabilidade p . Por exemplo, no lançamento de uma moeda não viciada, é de se esperar que as chances de cara ou coroa sejam iguais. Em termos da teoria frequência, isso implica que, após uma série de jogadas, a frequência com que a cara sai seja igual à frequência com que a coroa sai. Definindo a frequência de ocorrência

de caras como o número de ocorrências de caras pelo número total de jogadas, tem-se que, após jogar a moeda um grande número de vezes, a ocorrência de caras será aproximadamente metade do número total de jogadas, o que implica uma frequência de aproximadamente $1/2$. Esse valor é justamente a probabilidade de sair cara em uma jogada.

Segundo, por “chance” devemos entender “valor esperado” de ganhar, termo também conhecido por “esperança” ou “expectância” (o que é compatível com o latino *expectatio*). Aqui, será preciso recorrermos a Huygens para entender mais acuradamente o uso do termo “chance”. Em seu *De ratiociniis in ludo aleae*, os problemas envolvem o valor de uma aposta particular e uma ou mais possibilidade de prêmio. Isto é, se somos convidados a apostar em um jogo com vários prêmios dependendo dos vários resultados, demandamos o prêmio justo de acordo com a aposta que fizemos. E embora a tradução latina de Van Schooten não tenha sido terminologicamente rigorosa, pode-se asserir que, para HUYGENS (1657, pp. 521–522), *expectatio* é o valor a ser apostado que corresponde ao ganho esperado do jogo. Assim, dizemos que o valor apostado é justo, porque, se a aposta ocorre repetidas vezes, o prêmio esperado será igual ao acumulado dos valores apostados em todas as vezes. Se pagamos mais do que o valor esperado, tenderemos a perder, e se pagamos menos, tenderemos a lucrar. Em suma, na abordagem Huygens — que é idêntica à de Espinosa —, o prêmio justo equivale ao valor da aposta correspondente de um jogador, de tal maneira que

kans ou *expectatio* = *chance* = *valor esperado de ganhar* = *valor apostado*

Matematicamente, o valor esperado é dado pela soma do produto de cada probabilidade de saída do evento pelo seu respectivo valor. Assim, por exemplo, num jogo em que quem ganha recebe o montante

M e quem perde paga R , o valor esperado, para cada jogador, será a multiplicação de M pela probabilidade de ganhar (p) somado à multiplicação de R pela probabilidade de perder ($1 - p$), ou seja

$$E = \text{valor esperado de ganhar} + \text{valor apostado} = M.p + R.(1 - p)$$

E como dito antes, para que a aposta seja justa, o “valor esperado de ganhar” deve ser equivalente ao “valor apostado”, ou seja

$$M.p = R.(1 - p)$$

$$M.p - R.(1 - p) = 0$$

Note-se que tais resultados algébricos correspondem ao que Espinosa afirma logo no início da carta: primeiro, que “um jogador justo é aquele que coloca sua chance de ganhar ou perder igual à de seu adversário”; que a “*chance* consiste na sorte e no dinheiro que os adversários apostam e arriscam”, ou seja, é proporcional à probabilidade e ao valor da aposta. Pois bem, feito o prelúdio, passemos enfim à análise da carta.

Para responder à questão de Van der Meer, Espinosa lança mão de dois tipos de jogos de apostas, nos quais, dadas algumas condições e variáveis, deve haver chances iguais de ganhar para todos os jogadores. O primeiro tipo é um jogo de ganhar ou perder cuja quantia dada como prêmio resulta da soma das apostas individuais dos jogadores. Já o segundo é um jogo de adivinhação, com no mínimo uma tentativa de acerto, em que o adivinhador recebe uma quantia se ganhar e paga outra quantia se perder. A seguir, dividimos nossa análise em duas, conforme o tipo de jogo, e perpassamos uma a uma, subsequentemente, cada passagem da carta.

TIPO I: PRÊMIO IGUAL À SOMA DAS APOSTAS DOS JOGADORES

[1] *Com efeito, se, por exemplo, A, jogando contra B, tem duas sortes de ganhar e não mais que uma de perder, e, ao contrário, B não tem mais que uma sorte de ganhar e tem duas de perder, aparece claramente que A deve arriscar, para cada sorte, tanto quanto B para a sua; isto é, A deve arriscar o dobro que B.*

Algebricamente, temos para A:

- A tem duas sortes de ganhar: $p_A = 2/3$
- A tem não mais que uma sorte de perder: $1 - p_A = 1/3$

Consequentemente, para B:

- B tem não mais que uma sorte de ganhar: $p_B = 1/3$
- B tem duas sortes de perder: $1 - p_B = 2/3$

Espinosa conclui que as apostas de A e B devem ser proporcionais às suas sortes, isto é, à probabilidade que cada um tem de ganhar. Assim, tem-se que A deve apostar $p_A \cdot M = 2M/3$ e que B deve apostar $p_B \cdot M = M/3$. Esses valores correspondem aos valores esperados de ganhos para cada um dos jogadores, tendo em conta a probabilidade desigual de ganharem. O efeito prático disso é que, após um grande número de jogos (ocorrências), A e B terão ganhado o mesmo valor que cumulativamente apostaram.

[2] *Para mostrar isso ainda mais claramente, suponhamos que três, A, B, C, joguem juntos com chance igual e que cada um aposte a mesma quantia em dinheiro. É manifesto que, porque cada um aposta o mesmo dinheiro, cada um também não arrisca mais que um terço para ganhar dois terços, e que, porque cada*

um joga contra dois, cada um também tem não mais que uma sorte de ganhar contra duas de perder.

Espinosa confere um pouco mais de generalidade acrescentando um terceiro jogador C, e desenvolve o raciocínio a partir da mesma explicação anterior. Algebricamente, expomos as suas conclusões.

Dado que A, B e C têm chance igual de ganhar o prêmio M e que apostam, cada um, o mesmo valor $M/3$, então

valor esperado de ganhar = valor apostado

$$p_A \cdot M = p_B \cdot M = p_C \cdot M = M/3$$

• A, B e C têm não mais que uma sorte de ganhar: $p_A = p_B = p_C = 1/3$

• A, B e C têm duas sortes de perder: $1 - p_A = 1 - p_B = 1 - p_C = 2/3$

[3] *Se se supõe que um desses três, a saber, C, desiste antes de ter começado a jogar, então é manifesto que ele deve pegar para si somente o que apostou, isto é, um terço;*

Trata-se de uma versão simplificada do problema de divisão justa do prêmio de um jogo interrompido. Dizemos “simplificada” pois o jogo ainda nem começou e, por isso, a probabilidade de C ganhar corresponde à sua probabilidade inicial de ganhar, isto é, $p_C = 1/3$, como já mostramos.

Por outro lado, num jogo iniciado, as probabilidades podem mudar e alguém que se veja provavelmente muito desfavorecido pode

querer desistir. Nesse caso, a fração do prêmio que lhe convém deve ser proporcional à sorte (probabilidade) de ganhar no momento da saída.

[4] e que B, se quiser comprar a chance de C e tomar o seu lugar, deve apostar tanto quanto C pegou de volta para si;

Se B ocupar também o lugar de C, aumenta a probabilidade de B ganhar, isto é, a nova probabilidade de B ganhar será

$$p_B' = p_B + p_C$$

Conseqüentemente, o novo valor esperado para B será

$$p_B' \cdot M = p_B \cdot M + p_C \cdot M$$

Essa última expressão indica que para que as chances entre A e B permaneçam iguais, B agora deve adicionar à sua aposta inicial o valor que C teria apostado se não tivesse desistido, isto é, $p_C \cdot M$.

[5] contra o que A nada poderá fazer, pois para ele não há diferença se ele deve entrar com uma chance contra duas chances de dois homens diferentes ou de um homem sozinho.

Acima, Espinosa apenas atesta que quanto a A, num jogo de apostas justas, os resultados são os mesmos se B e C estão jogando ou se apenas B joga cobrindo a aposta C e recebendo a probabilidade de C ganhar.

TIPO 2: UM JOGADOR RECEBE UMA QUANTIA SE GANHAR E PAGA OUTRA QUANTIA SE PERDER

[6] *Se se põe assim, segue-se daí que, quando alguém estende sua mão para deixar um outro adivinhar um de dois números, e se ele adivinha, ganha certa quantia em dinheiro, ou, se ele não adivinha, perde certa quantia igual em dinheiro, segue-se que, digo, a chance é igual para ambos os lados, a saber, tanto para aquele que deixa adivinhar, quanto para aquele que deve adivinhar.*

Se quem estende a mão é A e quem adivinha é B, são dadas as seguintes condições:

- a probabilidade de B acertar: $p_B = 1/2$
- a probabilidade de B errar: $1 - p_B = 1/2$
- se B acertar, B ganha X
- se B errar, B paga X

As chances serão iguais quando as chances de B acertar e errar se anularem, isto é, quando seu valor esperado for zero. Algebricamente, as condições uma aposta justa, vejamos

$$p_B \cdot X - (1 - p_B) \cdot X = (1/2) \cdot X - (1/2) \cdot X = 0$$

Na prática, isso quer dizer que, após muitas jogadas, B tende a ganhar toda a quantia que perdeu. Reciprocamente, o mesmo ocorre com A.

[7] *Além disso, se ele estende sua mão para deixar um outro adivinhar, na primeira vez, um de três números, e se este, adivinhando o número, ganhar certa*

quantia em dinheiro, e se não adivinha, perde metade, então a chance será igual para ambos os lados;

Novamente, se quem estende a mão é A e quem adivinha é B, são dadas as seguintes condições:

- a probabilidade de B acertar: $p_B = 1/3$
- a probabilidade de B errar: $1 - p_B = 2/3$
- se B acertar, B ganha X
- se B errar, B paga $X/2$

O valor esperado nesse caso será

$$p_B \cdot X - (1 - p_B) \cdot (X/2) = (1/3) \cdot X - (2/3) \cdot (X/2) = 0$$

Mais uma vez, as condições implicam chances iguais.

[8] *assim como a chance também é igual para ambos os lados se aquele que estende a sua mão dá ao outro duas vezes para adivinhar, de maneira que, se este adivinha, ganha certa quantia em dinheiro, e se não adivinha, perde o dobro.*

Novamente, se quem estende a mão é A e quem adivinha é B, são dadas as seguintes condições:

- a probabilidade de B acertar: $p_B = 2/3$
- a probabilidade de B errar: $1 - p_B = 1/3$
- se B acertar, B ganha X
- se B errar, B paga $2X$

O valor esperado nesse caso será

$$p_B \cdot X - (1 - p_B) \cdot (2X) = (2/3) \cdot X - (1/3) \cdot (2X) = 0$$

Mais uma vez, as condições implicam chances iguais.

[9] *A chance também é a igual se ele o deixa adivinhar, em três vezes, um de quatro números, para ganhar certa quantia em dinheiro, ou, caso contrário, perder três vezes essa quantia;*

Novamente, se quem estende a mão é A e quem adivinha é B, são dadas as seguintes condições:

- a probabilidade de B acertar: $p_B = 3/4$
- a probabilidade de B errar: $1 - p_B = 1/4$
- se B acertar, B ganha X
- se B errar, B paga $3X$

O valor esperado nesse caso será

$$p_B \cdot X - (1 - p_B) \cdot (3X) = (3/4) \cdot X - (1/4) \cdot (3X) = 0$$

Mais uma vez, as condições implicam chances iguais.

[10] *ou, em quatro vezes, um de cinco números, para ganhar uma ou perder quatro, etc.*

Novamente, se quem estende a mão é A e quem adivinha é B, são dadas as seguintes condições:

- a probabilidade de B acertar: $p_B = 4/5$
- a probabilidade de B errar: $1 - p_B = 1/5$
- se B acertar, B ganha X
- se B errar, B paga $4X$

O valor esperado nesse caso será

$$p_B \cdot X - (1 - p_B) \cdot (4X) = (4/5) \cdot X - (1/5) \cdot (4X) = 0$$

Mais uma vez, as condições implicam chances iguais.

[11] *De tudo isso, segue-se que, para aquele que estende sua mão e deixa adivinhar, dá no mesmo que um outro adivinhe quantas vezes quiser em relação a um número múltiplo, desde que ele, para as vezes que escolheu adivinhar, também aposte e arrisque, contra o outro, tanto quanto resulta do número de vezes dividido pela soma dos números. Por exemplo, se o número é cinco e alguém não deve adivinhar mais do que uma vez, então ele deve apostar 1/5 contra 4/5 do outro; se adivinhar duas vezes, então ele deve arriscar 2/5 contra 3/5 do outro; se três vezes, 3/5 contra 2/5 do outro, e assim por diante, 4/5 contra 1/5 e 5/5 contra 0/5.*

Agora, partimos para a dedução da equação geral que resulta em chances iguais. Se quem estende a mão é A e quem adivinha é B, se B pode adivinhar um número entre N possíveis, e se B pode tentar n vezes, então

- a probabilidade de B acertar: $p_B = n/N$
- a probabilidade de B errar: $1 - p_B = (N - n)/N$

- se B acertar, B ganha $(N - n).X$ e
- se B errar, B paga $n.X$

Nessas condições, o valor esperado será

$$(n/N).(N - n).X - ((N - n)/N).(n.X) = 0$$

Portanto, para que as chances de A e B sejam iguais, se B tenta adivinhar n vezes um número entre N possíveis, ele deve apostar n vezes o valor X e seu prêmio de acerto será $(N - n).X$. Nestas condições o valor esperado será sempre nulo

[12] *E por conseguinte, para aquele que deixa adivinhar, se ele, por exemplo, não arrisca mais que 1/6 do apostado para ganhar 5/6, dará no mesmo que um só adivinhe cinco vezes ou que cinco homens adivinhem uma vez cada um, como acontece na tua questão.*

1º de outubro de 1666.

Espinosa finaliza aqui aduzindo à mesma indiferença de resultados quanto a A, mencionada na conclusão do exemplo do primeiro tipo: seja o adivinhador um único indivíduo adivinhando n vezes, sejam n indivíduos adivinhando cada um uma única vez, se A vence, seu prêmio será sempre $n.X$.

*
**

A tradução e análise da *Carta xxxviii* é, até onde encontramos, um feito inédito para a comunidade espinosana lusófona, que revela um documento de primeira ordem capaz não só de reafirmar Espino-

sa como filósofo à guisa de geômetra, mas também de evidenciar seu quinhão de matemático propriamente dito, mais ainda, um digno de ser consultado.

Possivelmente pelas dificuldades impostas, a carta foi até então tratada como um nó górdio entre os estudiosos de Espinosa, dada a parca bibliografia dedicada a ela, e possivelmente inexistente quanto à análise do conteúdo em si. Todavia, como visto, esclarecidos o pano de fundo e a terminologia, a resposta de Espinosa não resulta em grande dificuldade matemática. E embora, à época, a teoria da probabilidade moderna estivesse em seus primórdios, é muito interessante ver que, dentro das condições e dos conceitos empregados, as conclusões engendradas pelo filósofo estavam corretas.

EPISTOLA XXXVIII.

Ornatissimo Viro,

JOHANNIVAN DER MEER

B. D. S.

Myn heer,

Terwijl ik my hier in enigheit op 't lant bevind, heb ik mijn gedachten op dit geschil gevest, 't welk gy my voorgesteld hebt, en heb het zelfde zeer eenvoudig bevonden. Het algemeen bewijs daar af steunt hier op, dat dit een oprecht speelder is, die zijn kans van te winnen, of van te verliezen tegen zijn tegenstrever gelijk stelt. Deze *kans* bestaat in 't lot, en in 't gelt, 't welk de tegenstrevers inleggen en wagen: dat is, indien het lot aan wederzijden gelijk is, zo moet ook yder even veel gelt inleggen en wagen: maar indien het lot ongelijk is, zo moet d' een zo veel meer gelt inleggen en byzetten, als zijn lot groter is; en daar meê zal de kans aan wederzijden gelijk, en by gevolg het spel rechtvaerdig wezen. Want indien, tot een voorbeelt, A, tegen B spelende, twee loten om te winnen, en niet meer dan een om te verliezen, en, in tegendeel, B niet meer dan een lot om te winnen, en twee om te verliezen heeft, zo blijkt klarelijk dat A voor yder lot zo veel moet wagen, als B voor het zijne: dat is, A moet het dubbelt van B wagen. Om dit noch klarelijker te tonen, zullen wy stellen dat drie, A. B. C. met gelijke kans te zamen spelen, en dat yder even veel gelt inlegt. Het blijkt dat, dewijl yder even gelt inlegt, yder ook niet meer dan een darde deel waagt, om twee darde delen te winnen, en dat, dewijl yder tegen twee speelt, yder ook niet meer dan een lot, om daar meê te winnen, tegen twee, om daar aan te verliezen heeft. Indien men stelt

CARTA XXXVIII

Distintíssimo senhor

JOHANNES VAN DER MEER

B. D. S.

Meu senhor,

Enquanto me encontro aqui na solidão do campo, refleti sobre a questão que me propuseste e a descobri muito simples. A prova geral funda-se no fato de que um jogador honesto é aquele que coloca sua chance de ganhar ou perder igual à de seu adversário. Essa *chance* consiste na sorte e no dinheiro que os adversários apostam e arriscam; isto é, se a sorte é igual para os adversários, então cada um também deve apostar e arriscar a mesma quantia em dinheiro; mas, se a sorte é desigual, então um deve apostar e adicionar tanto mais dinheiro, quanto maior for sua sorte; e com isso a chance será igual em ambos os lados e, por conseguinte, o jogo será justo. Com efeito, se, por exemplo, A, jogando contra B, tem duas sortes de ganhar e não mais que uma de perder, e, ao contrário, B não tem mais que uma sorte de ganhar e tem duas de perder, aparece claramente que A deve arriscar, para cada sorte, tanto quanto B para a sua; isto é, A deve arriscar o dobro que B. Para mostrar isso ainda mais claramente, suponhamos que três, A, B, C, joguem juntos com chance igual e que cada um aposte a mesma quantia em dinheiro. É manifesto que, porque cada um aposta o mesmo dinheiro, cada um também não arrisca mais que um terço para ganhar dois terços, e que, porque cada um joga contra dois, cada um também tem não mais que uma sorte de ganhar contra duas de perder. Se se supõe que um desses três, a saber, C,

dat een van deze drie, te weten C, uitscheid, eer men heeft begonnen te spelen, zo blijkt dat hy alleenlijk het geen, 't welk hy ingelegt heeft, dat is een darde deel, naar zich behoef te nemen: en dat B, zo hy de kans van C wil kopen, en zijn plaats bekleden, zo veel zal moeten inleggen, als C weêr naar zich neemt: daar A niet tegen zal konnen; dewijl 't hem niet verschilt, of hy met een kans tegen twee kansen van twee verscheidene menschen, of van een mensch alleen moet aangaan. Indien men dit vaststelt, zo volgt hier uit, dat, als iemand zijn hant uitsteekt, om aan een ander van twee getallen te laten raden, en, indien hy 't raad, zekere somme gelts te winnen, of, indien hy 't niet raad, gelijke somme te verliezen; dat, zeg ik, de kans aan weêr zijden gelijk is, te weten zo wel voor de geen, die raden laat, als voor de geen, die raden moet. Wijders, indien hy zijn hant uitsteekt, om een ander met d' eerste maal een van drie getallen te laten raden, op dat de zelfde, het getal radende, zekere somme gelts zou winnen, of, indien hy 't niet raad, de helft daar af verliezen, zo zal de kans van wederzijden gelijk wezen: gelijk de kans van weêr zijden ook gelijk is, indien de geen, die zijn hant uitsteekt, aan d' ander twee malen te raden geeft, om, indien de zelfde het raad, zekere somme gelts te winnen, of, indien hy 't niet raad, het dubbelt te verliezen. De kans is ook gelijk, indien hy hem een van vier getallen in drie malen laat raden, om zekere somme te winnen, of in tegendeel driemaal zo veel te verliezen; of in vier malen een van vijf getallen, om een te winnen, of vier te verliezen, enz. Uit dit alles volgt dat het voor de geen, die zijn hant uitsteekt, en raden laat, even veel is dat een ander zo veel malen, als hy begeert, naar een veelvoudig getal raad, als hy slechts voor die malen, die hy aanneemt te raden, ook zo veel tegen d' ander inlegt en waagt, als het getal van de malen, door de somme van de getallen gedeelt, bedraagt. Tot een voorbeelt, indien de getallen vijf zijn, en iemand niet meer, dan eenmaal moet raden, zo moet hy slechts een $\frac{1}{5}$ tegen het $\frac{4}{5}$ van d' ander wagen: indien hy twee malen

desiste antes de ter começado a jogar, então é manifesto que ele deve pegar para si somente o que apostou, isto é, um terço; e que B, se quiser comprar a chance de C e tomar o seu lugar, deve apostar tanto quanto C pegou de volta para si; contra o que A nada poderá fazer, pois para ele não há diferença se ele deve entrar com uma chance contra duas chances de dois homens diferentes ou de um homem sozinho. Se se estabelece isto, segue-se daí que, quando alguém estende sua mão para deixar um outro adivinhar um de dois números, e se o outro adivinha, ganha certa quantia em dinheiro, ou, se ele não adivinha, perde uma quantia igual, segue-se que, digo, a chance é igual para ambos os lados, a saber, tanto para aquele que deixa adivinhar, quanto para aquele que deve adivinhar. Além disso, se ele estende sua mão para deixar um outro adivinhar, na primeira vez, um de três números, e se este, adivinhando o número, ganhar certa quantia em dinheiro, e se não adivinha, perder metade, então a chance será igual para ambos os lados; assim como a chance também é igual para ambos os lados se aquele que estende a sua mão dá ao outro duas vezes para adivinhar, de maneira que, se este adivinha, ganha certa quantia em dinheiro, e, se não adivinha, perde o dobro. A chance também é igual se ele o deixa adivinhar, em três vezes, um de quatro números, para ganhar certa quantia em dinheiro, ou, caso contrário, perder três vezes essa quantia; ou, em quatro vezes, um de cinco números, para ganhar uma ou perder quatro, etc. De tudo isso, segue-se que, para aquele que estende sua mão e deixa adivinhar, dá no mesmo que um outro adivinhe quantas vezes quiser em relação a um número múltiplo, desde que ele, para as vezes que escolheu adivinhar, também aposte e arrisque, contra o outro, tanto quanto resulta do número de vezes dividido pela soma dos números. Por exemplo, se o número é cinco e alguém não deve adivinhar mais do que uma vez, então ele deve apostar $1/5$ contra $4/5$ do outro; se adivinhar duas vezes, então ele deve

zal raden, zo moet hy het $\frac{2}{5}$ tegen het $\frac{3}{5}$ van d' ander wagen: indien drie malen, het $\frac{3}{5}$ tegen het $\frac{2}{5}$ van d' ander, en zo voort $\frac{4}{5}$ tegen $\frac{1}{5}$ en $\frac{5}{5}$ tegen $\frac{0}{5}$. En by gevolg zal het voor de geen, die raden laat, indien hy, tot een voorbeelt, niet meer dan $\frac{1}{6}$ van 't ingelegde waagt, om $\frac{5}{6}$ te winnen, even veel zijn of een alleen vijf malen raad, of dat vijf menschen yder eens raden; gelijk uw geschil meêbrengt.

1. Octob. 1666.

arriscar $2/5$ contra $3/5$ do outro; se três vezes, $3/5$ contra $2/5$ do outro, e assim por diante, $4/5$ contra $1/5$ e $5/5$ contra $0/5$. E por conseguinte, para aquele que deixa adivinhar, se ele, por exemplo, não arrisca mais que $1/6$ da aposta para ganhar $5/6$, dará no mesmo que um só adivinhe cinco vezes ou que cinco homens adivinhem uma vez cada um, como acontece na tua questão.

1º de outubro de 1666.

NOTA DA TRADUÇÃO: Esta carta consta nas *Opera Posthuma* de Espinosa como EPISTOLA XLIII. O original holandês se perdeu, todavia, segundo Gebhardt (ESPINOSA, 1925, IV, p. 408), o texto dos *Nagelate Schriften* é uma reprodução do original, ao passo que o latino apresentado nas *Opera Posthuma* é uma tradução não de Espinosa. Vertemos a partir do texto holandês dos *Nagelate Schriften*. Nas *Opera Posthuma*, indicam-se apenas as iniciais “J. v. M.” do correspondente. São Van Vloten & Land que, em sua edição de 1882, dão pela primeira vez o nome inteiro “Johannes van der Meer”, e foram seguidos por Gebhardt e demais tradutores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESPINOSA, B. (1677). *De Nagelate Schriften van B.d. S. Als Zedekunst, Staatkunde, Verbetering van' t Verstand, Brieven en Antwoorden, Uit verscheide Talen in de Nederlandse gebragt*. Amsterdam: Jan Rieuwertsz, pp. 582-583.

_____. (1925). *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, v. IV.

GIGERENZER, G. et al. (Ed.). (1989). *The Empire of Chance: How Probability Changed Science and Everyday Life*, Cambridge: Cambridge University Press.

HUYGENS, C. (1657). *De ratiociniis in ludo aleae*. In: *De ratiociniis in ludo aleae*. In: *Van Schooten F. Ed. Exercitationem mathematicarum libri quinque*. Leiden: Johannes Elsevir, v. V.

ENTRE SERVIDÃO E LIBERDADE
DE HOMERO SANTIAGO

resenha de Luis César Oliva
Professor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil
lcoliva@uol.com.br

SANTIAGO, H. (2019). *Entre servidão e liberdade*. São Paulo, Politeia.

O caminho de um jovem professor e pesquisador depois de seu período de formação (supondo abstratamente que a formação termine com a conclusão das teses de mestrado e doutorado, o que é sabidamente falso) é sempre sinuoso. Depois de anos regido por um projeto de pesquisa e “vigiado” por agências de fomento, ele se vê dividido em múltiplas tarefas didáticas, administrativas e intelectuais (algumas feitas de bom grado, outras nem tanto) que produzem, na sua obra publicada, uma inevitável impressão de dispersão. De certo modo, é esse percurso fragmentado que Homero Santiago nos traz em *Entre Servidão e Liberdade* (2019). Depois de seu mestrado e doutorado sobre Espinosa, ambos revelando um historiador da filosofia de boa cepa, capaz de abordar temas circunscritos e pouco explorados pela tradição interpretativa, mesclando coerentemente rigorosas análises de texto com eruditas considerações históricas, eis que o autor agora deve dividir-se em escritos dos mais diferentes formatos: artigos especializados e para o público geral, traduções, prefácios, resenhas, entrevistas, etc. Ao reunir boa parte deles neste livro, Santiago não esconde a multiplicidade de formas nem a variedade de ocasiões que os motivaram. Porém, se a forma talvez denuncie a dispersão do percurso, o conteúdo a nega, atestando a admirável unidade de pensamento de um filósofo que usou as mais variadas vias de expressão para discutir uma única e fundamental questão: a transição (infelizmente nem sempre de mão única) da servidão à liberdade.

Dividido em cinco partes (e uma introdução que mencionaremos mais tarde), o livro se abre com um notável capítulo sobre a superstição em Espinosa, no qual o autor apresenta uma das mais completas e detalhadas análises já feitas sobre o famoso apêndice da parte I da *Ética*. Mais do que mostrar a renitência do historiador da filosofia meticoloso, este longo capítulo tem a função de revelar o ponto de vista com o qual

Santiago pretende abordar os diversos assuntos presentes no livro. É com lentes espinosanas que o fará, e com atenção específica para o aspecto que talvez afaste Espinosa do outro filósofo que mais marcou o percurso de Santiago e é quase onipresente na etapa final do livro: Antonio Negri. Enquanto Negri, também inspirado em Espinosa, deixa-se levar pelo otimismo dos movimentos multitudinários e dá todo o destaque para a liberdade, Santiago ancora-se na análise espinosana da superstição para dar conta da inegável servidão que nos assola. Ao final do livro, quando Santiago explicitar suas críticas (que não impedem a enorme admiração) a Negri, o leitor perceberá plenamente o quanto era significativo ter no apêndice seu ponto de partida.

O mergulho na servidão, porém, não ocorre sem uma visão da praia. Embora as decepções com o sistema de crenças da superstição não apontem, na letra do apêndice, para uma saída, elas abrem ao menos uma *possibilidade*, que não será explorada neste texto, mas que remete Santiago a outro de Espinosa, o *Tratado da Emenda do Intelecto*, onde as decepções com os valores da vida comum nos levam à necessidade de começar a filosofar, ou pelo menos, como dirá o segundo capítulo,

já que os valores são necessários, tratemos *nós* de forjá-los em vista da alegria e do benefício à vida. Poder fazê-lo talvez seja o mais difícil, mas *precisamos* fazê-lo. Se não o fizermos, se nos restringirmos ao mais fácil, o preconceito, a tristeza, a superstição e os seus lugares-tenentes o farão por nós (SANTIAGO, 2019, pág. 118).

De um lado, esta surpreendente conclusão nos remete à introdução do livro, onde Santiago usa, também surpreendentemente, Pascal para pensar a transição entre servidão e liberdade. É no interior do determinismo da teologia jansenista da graça que Pascal *inventa* um sentido para a apologia: é preciso crer que estamos entre os eleitos, assim como

os homens que nos cercam, por mais ímpios que sejam, enquanto lhes restar um momento de vida. Para Santiago, ao fazê-lo, Pascal está criando um *possível* no seio do necessário, e aí se encontra a surpreendente afinidade entre os dois pensadores.

De outro lado, o trecho citado nos remete a outro capítulo fundamental, em que o que é apenas intuído na teologia de Pascal ganhará clareza conceitual para aplicar-se a Espinosa. A partir de uma engenhosa interpretação do papel da ignorância nas definições de contingente e possível, Santiago encontra para este último um lugar fundamental na ética e na política espinosanas:

o ponto de vista do possível ignora a causa, mas a ignora sobretudo porque a considera, ou seja, toma a coisa como tendo causa (...). Com efeito, se possível é aquilo cuja causa é indeterminada; possível é igualmente aquilo cuja causa pode ser determinada; sobre a qual, em suma, pode-se agir, pois o indivíduo se enxerga (correta ou incorretamente) como agente possível de um acontecimento (SANTIAGO, 2019, p. 153).

Sem desconsiderar o fato de que, ontologicamente, só há o necessário, Santiago dá ao possível a realidade de uma tarefa cujo cumprimento é imperioso para o uso da vida. Este capítulo, assim, fecha o bloco mais estritamente espinosano do livro, apresentando tanto a realidade da servidão, quanto a possível porta aberta para a liberdade. Como passar por ela? Eis a pergunta que o restante do livro tentará responder das mais variadas maneiras; nenhuma delas, porém, definitiva.

Já chegando à terceira parte do livro, é curioso que o primeiro texto explicitamente dedicado ao pensamento de Negri seja antecedido por um capítulo dedicado a outra notória espinosana, Marilena Chaui. A despeito das diferenças interpretativas dos dois filósofos sobre a obra

de Espinosa, a contiguidade dos dois capítulos acaba destacando algo de comum entre eles, e que remete à influência marxista que ambos compartilham: a importância dada à luta de classes. Olhar para os conflitos no interior da sociedade, e não só para a história do Estado, como se este fosse um ente transcendente e causa de si próprio, é uma tônica de vários textos de Chaui. Em Negri, é a partir da análise das lutas operárias que se desenvolverá a apropriação particular que o italiano faz do conceito espinosano de multidão, central em sua filosofia (e também na de Santiago, que com ele pensará, dentre outros temas, junho de 2013). Mas a atenção aos conflitos sociais e a recusa espinosana da transcendência, comuns a ambos, levarão Chaui e Negri a caminhos diversos. Para Chaui, nas palavras de Santiago, “se a tirania persiste é porque se enraíza na vida social, dela emergindo como efeito que decorre de uma causa e envolve, de alguma maneira, todo o corpo social” (SANTIAGO, 2019, pág. 192). Daí surgirão as reflexões de Chaui sobre Brasil como sociedade autoritária. Seria o lado amargo da multidão? Para Negri, a multidão é o sujeito da práxis coletiva que brota do desejo primordial de libertação, subjacente a todas as carências particulares que aparecem nas lutas sociais. Como explica Santiago:

a noção restritiva de classe sai de cena em benefício de uma noção bem mais ampla, que permite pensar a unidade de todos os explorados em sua própria diferença, sem recurso à tradicional sub-sunção dessas diferenças à identidade do operário industrial, isto é, o operário-massa. Em segundo lugar, a luta de classes passa a ser considerada como possuindo seu motor no desejo. É a articulação dessas duas inovações que, nitidamente, vai nos direcionando para o conceito de multidão, que ao fim e ao cabo se revelará o único capaz de nomear essa nova classe (SANTIAGO, 2019, p. 212).

Aqui decerto não há lado amargo, mas a lente crítica de Santiago não se furtará ao questionamento óbvio (aliás retomando, por outro viés, o problema da passagem da servidão à liberdade): como pode este conceito fazer-se acontecimento?

A filosofia de Negri será retomada mais à frente, em detalhe. Antes disso, porém, a quarta parte do livro dará lugar a três preciosos ensaios sobre temas recorrentes em nossa realidade social: a polícia e seu pendor à violenta obediência abstrata; o Estado e seu escopo; e finalmente o dinheiro e a liberdade. Todos têm por ponto de partida objetos empíricos particulares, como o colaboracionismo da polícia francesa durante a segunda guerra ou as transformações sociais decorrentes do Bolsa-Família, mas a questão teórica de fundo é a mesma: os conceitos de servidão e liberdade. Ademais, depois da passagem por Chauí e Negri, não poderiam ser mais claras as razões de Santiago para voltar-se para os acontecimentos sociais. As conclusões, porém, são sempre teóricas, e tão surpreendentes quanto (para um leitor atento) coerentes com as bases conceituais estabelecidas nos capítulos anteriores.

Sem entrar em mais detalhes, inclusive para não entregar todas as voltas e reviravoltas ao leitor, cabe destacar mais uma vez a importância deste trabalho nos dias que correm. Útil tanto para especialistas (em Espinosa, Negri, Chauí e até mesmo Pascal e Nietzsche) quanto para o público geral, o livro traz reflexões particularmente vivas quando espasmos autoritários nos ameaçam de longe ou de perto. Embora seja o retrato do percurso intelectual singular de Homero Santiago, *Entre Servidão e Liberdade* alcança, se não a universalidade, pelo menos a comunidade dos bens que podem ser partilhados.

DEFESAS DE DOUTORADO

O IMPÉRIO DA RAZÃO: OS CAMINHOS DO TORNAR-SE ATIVO EM ESPINOSA

Juarez Lopes Rodrigues

Orientador: Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

16/12/2019

RESUMO: O projeto tem como objetivo explicitar a lógica do tornar-se ativo no labirinto em que consiste a busca da liberdade ou felicidade na *Ética* de Espinosa. O desafio é encontrar a potência própria aos seres humanos para sair de sua passividade e produzir a atividade. A problemática principal que envolve esse desafio é entender como um modo finito pode tornar-se ativo numa filosofia em que impera a determinação e a atualidade. A nossa hipótese é de que há uma via de possível apreensão de potência para aqueles que integram a Natureza num processo contínuo de formação das noções comuns e ideias adequadas. Entretanto, para tal empresa, deverá emergir um discurso do possível na filosofia de Espinosa através da ideia de modelo de natureza humana. Por meio desse discurso, a interpretação e compreensão do agir exige uma conciliação entre a ordem comum e necessária da Natureza. Portanto, a passagem e distinção entre a passividade da imaginação e a atividade da Razão serão problematizadas. O presente trabalho tem como objetivo final distinguir as ações do sábio em busca da liberdade e felicidade e do ignorante em sua permanência na passividade e escravidão dos afetos. Essa distinção se resume na possibilidade do sábio servir-se do *império da razão* em detrimento da alienação da imaginação.

Sacha Zilber Kontic

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Tessa Moura Lacerda

14/02/2020

RESUMO: Este trabalho analisa a noção de percepção da filosofia de Malebranche em vistas de compreender como ela permite que o oratoriano articule as grandes oposições da metafísica clássica (finito e infinito, necessidade e contingência, universal e singular, etc.) de modo a torná-las parte da experiência humana. Pretendemos com isso mostrar que, apesar de nunca abandonar o ideal de um conhecimento estritamente inteligível e racional, fundado nas verdades eternas e necessárias, toda percepção envolve necessariamente algum elemento de obscuridade, de contingência e de temporalidade. Consideramos ademais que, ao longo do desenvolvimento de sua filosofia e das múltiplas precisões e alterações feitas nas sucessivas edições de suas obras, Malebranche aprofunda e desenvolve as consequências dessa concepção de percepção a ponto de, na fase final de sua filosofia, os elementos metafísicos e os elementos relacionados à experiência se tornarem virtualmente indistinguíveis. A primeira parte dessa tese, constituída pelos dois primeiros capítulos, reconstitui o que são, para Malebranche, os elementos mais fundamentais da percepção, isto é, de um lado, o espírito e suas modificações e, do outro, as ideias que são vistas em Deus. Nele, examinamos os conceitos centrais de *sentimento* e de *ideia*, assim como mostramos as principais transformações que caracterizam o desenvolvimento da tese da Visão das ideias em Deus. Na segunda parte da tese, construída pelos três capítulos subsequentes, analisamos a noção de percepção em relação às grandes oposições que a constituem.

CONTENTS

ARTICLES

- IS THIS A MAN?* – AN ENCOUNTER
BETWEEN PRIMO LEVI AND SPINOZA
Maurício Rocha 15
- SELF-LOVE AND IMAGINATION IN PASCAL
Luís César Oliva 59
- IMAGINATION IN THE DIALOGUE BETWEEN
LEIBNIZ AND SOPHIE CHARLOTTE
Tessa Moura Lacerda 77
- PHILOSOPHY AND IMAGINATION IN KEPLER'S
DREAM AND FONTENELLE'S *DIALOGUES*
ON THE PLURALITY OF WORLDS
Rodrigo Brandão 99
- IMAGE AND IMAGINATION IN THE *ETHICS*:
FOR A DYNAMIC THEORY OF IMAGINATION IN SPINOZA
Giorgio Gonçalves Ferreira 125
- TO IMAGINE OR TO CONCEIVE THE INFINITE UNIVERSE:
BRUNO, KEPLER AND ESPINOSA
Marcos Ferreira de Paula 151
- IMAGES OF POLITICS AND THE POLITICS OF IMAGES:
TWO THEMES ON HOBBS AND THE IMAGINATION
Fran de Oliveira Alavina 169
- THE ROLE OF IMAGINATION IN HOBBS' POLITICAL PHILOSOPHY
Clóvis Brondani 193

- 215 THE POWER OF IMAGINATION
Ravena Olinda Teixeira
- 237 THE PRODUCTION OF THE *COMMON ORDER*
OF NATURE THROUGH IMAGINATION
Juarez Lopes Rodrigues
- 253 THE REVALUATION OF THE IMAGINATIVE FACULTY
IN THE *NEW SCIENCE* OF GIAMBATTISTA VICO
Priscila Aragão Zaninetti
- 273 THE STATUTE OF ALGEBRA AND GEOMETRY IN
THE METHODOLOGICAL TEXTS OF DESCARTES
Monique Vivian Guedes
- 297 WEALTH, IMAGE AND EXPECTATION IN
THOMAS HOBBS' PHILOSOPHY
Álvaro Lazzaroto
- TRANSLATION
- 317 SPINOZA AND THE LETTER ON PROBABILITY
Samuel Thimounier Ferreira e
Carlos Henrique Melo de Souza
- REVIEW
- 341 *ENTRE SERVIDÃO E LIBERDADE* BY HOMERO SANTIAGO
Luís César Oliva
- 347 NEWS

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 42 jan-jun 2020 ISSN 1413-6651