

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Dalila Pinheiro da Silva

A imaginação e seus duplos:
costume, opinião e fantasia em Pascal

São Paulo
2016

Dalila Pinheiro da Silva

A imaginação e seus duplos:
costume, opinião e fantasia em Pascal

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob orientação do Prof. Márcio Suzuki, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

São Paulo
2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Si Silva, Dalila Pinheiro da
A imaginação e seus duplos: costume, opinião e fantasia em Pascal / Dalila Pinheiro da Silva ; orientador Márcio Suzuki. - São Paulo, 2016.
85 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Filosofia. 2. Blaise Pascal. 3. Imaginação. I. Suzuki, Márcio, orient. II. Título.

Folha de Aprovação

Silva, Dalila Pinheiro da. A imaginação e seus duplos: costume, opinião e fantasia em Pascal. 2016. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Para Iara e Genildo (in memoriam)

AGRADECIMENTOS

Quem folheia essa dissertação não pode mesmo desconfiar quantas inseguranças, conflitos e desafios foram necessários e enfrentados para que eu conseguisse realizar essa modesta pesquisa de mestrado: a tateabilidade dócil dessa brochura a tudo silencia. Esse desenlace que ora posso oferecer dessas batalhas, embora frágil naquilo que me coube, com toda sombra de dúvida, não teria sido possível sem o amor, a amizade e a colaboração generosa dessas pessoas.

Esses agradecimentos começariam falseando o que foi essa experiência se não mencionassem em primeiro lugar meu orientador, Márcio Suzuki. Sei bem que esta é uma das regras de decoro do gênero, mas, se a mim não cabe falar pelos outros, certamente não haveria esse trabalho não fosse seu apoio incondicional em todos os momentos dessa trajetória acidentada. Na graduação, foram seus cursos que me devolveram o paladar para a filosofia; seu rigor sem afetação e sua imensa generosidade mobilizam sua sólida erudição a nosso favor – se essa dissertação tem méritos estes se devem a ele.

À Maria Isabel Limongi, que teve um papel decisivo nessa caminhada, não só na qualificação, mas muito antes dela ao reconhecer interesse na pesquisa e pelas indicações bibliográficas decisivas.

Ao Luís César Oliva, que não só incutiu em um mim, ainda nos meus primeiros anos no curso de filosofia, um vivo interesse por Pascal, mas também pela generosidade e pelas imprescindíveis indicações na qualificação.

À minhas companheiras de geração na filosofia, Monica Stival, Marina Yajima, Raíssa Gregori, Eveline Hauck, Bruna Coelho, Híndira Barros, Gabriela Ghelere, Laura Mansur, Lila Foster, Natália Nunes, Natália Fugita, Virgínia Ferreira, que me ajudaram a trilhar um curso no qual os traços da dominação masculina se fazem ainda tão presentes (quem diria que chegaríamos a um quadro tão regressivo em que das 32 dissertações de mestrado produzidas no departamento em 2015, só 4 foram escritas por mulheres!).

À Monica Stival preciso agradecer uma vez mais pela amizade sempre alerta e questionadora, pelo papel direto em operações de salvação, por trazer para minha vida essas figurinhas chamadas Miguel e Antônio. À minha amiga Gisella Hiche, que desperta o que há de melhor em mim e será sempre uma referência; nossas conversas intermináveis alimentaram meu desejo de cursar filosofia. À Laura Penna, amiga querida, cuja recusa de ceder às

pacificações artificiais, às ilusões do jogo, é sempre uma inspiração. À Beatriz Antunes, cujo comprometimento com o trabalho, essa inteligência sempre a serviço de uma linguagem sem embaraços, calaram fundo em mim; ainda tive a sorte de não ter sido apenas só sua colega de escritório, de a vida nos ter tornado amigas.

À ala masculina do Clube do Quintal, Julio Miranda, Julio Miotto, Rafael Pereira, o “senador” Anderson Gonçalves, José Luiz Bastos Neves, Ricardo Crissiuma, Eduardo Orsolini, Fernando Vidal, Gilberto Tedeia, Leonardo Massaro, Lucas Janonni, Márcio Funcia. À turma da antiga, Pedro Mantovani, que me levou para acompanhar disciplinas na filosofia quando eu ainda estava no jornalismo, Bruno Nadai, Francisco Prata Gaspar e Eduardo Amaral. Não posso esquecer também dos amigos feitos já no segundo tempo, Anderson Aparecido Lima da Silva e Mauro Dela Bandeira.

À Sereno, meu amor, por todo o cuidado, por toda a paciência e pelas sistemáticas e benfazejas interrupções. Admiro imensamente sua disposição para a luta e para a ternura. E ainda bem que não me deixou entrar naquele elevador.

Aos meus sogros, Joana e Aristides, e ao meu enteado, Tuan, por todo o carinho. Ao meu tio Israel, pela acolhida em Salvador e pelo interesse nos caminhos desta sobrinha. Aos meus queridíssimos primos, Pedro Juarez e Gabriel, que trazem sempre animação a meu cotidiano aqui em Salvador. Viva a pinheirice!

A meu irmão, Dimitri, cujo rigor, seriedade e vivacidade intelectual são minha mais direta inspiração; suas interpelações afetuosas são inestimáveis. Sempre vou querer ser igual a você quando eu crescer, meu irmão. À minha querida cunhada, Carol, por todo o cuidado que também estende a mim. Esses dois, além de meu posto avançado em São Paulo, são responsáveis por essa alegria imensa na minha vida que é Catarina.

À minha mãe, Iara, pelo apoio inabalável, por ser minha fonte de amor no mundo, por ter a seu modo garantido que crescesse achando que poderia fazer o que eu quisesse. Ao meu pai, Genildo, que faz uma falta danada, que lutou até o fim por um mundo sem opressões, pelo exemplo de rebeldia que não cedia às doutrinações, sempre sem abrir mão da compaixão, da crítica e do bom humor.

Por fim, agradeço aos funcionários e funcionárias do departamento de filosofia por todo o suporte. Um salve especial para Mariê, esta Moisés de saias, que sempre abre um caminho pelo mar vermelho da burocracia universitária.

Ao invés de receber as ideias dessas coisas puras, nós as tingimos de nossas qualidades e impregnamos de nosso ser composto todas as coisas simples que contemplamos (199-72).

Misteriosa faculdade esta rainha das faculdades! Ela toca a todas as outras, elas as excita, elas as envia ao combate. Ela se lhes assemelha algumas vezes a ponto de se confundir com elas e, entretanto, ela é sempre muito ela mesma¹.

¹ Baudelaire, Salon de 1859. In: _____. *Curiosités esthétiques*, p.264.

RESUMO

Silva, Dalila Pinheiro da. A imaginação e seus duplos: costume, opinião e fantasia em Pascal. 2016. 81f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

A pesquisa tem como objeto a imaginação na filosofia de Pascal, a qual parece se revelar não propriamente como uma região da alma, mas como “força” e seus efeitos, os duplos – o costume, a opinião e a fantasia –, que são as formas segundo as quais a imaginação se expressa nas três ordens de realidade definidas por Pascal, ou seja, segundo as quais ela encarna e assume contornos visíveis. O objetivo é seguir os embates entre a imaginação nas duas ordens de realidade às quais Pascal atribui um papel positivamente epistemológico: aqueles entre imaginação e razão nos apresentarão seu duplo na ordem espiritual, a opinião, serão objeto do primeiro capítulo; os embates entre imaginação e coração gestam a fantasia na ordem da caridade e serão abordados no segundo capítulo. No terceiro e derradeiro capítulo da dissertação, examinaremos a relação entre imaginação e perspectiva para explorar outras dimensões dos instrumentos hermenêuticos que Pascal mobiliza em *Pensamentos* com o intuito de melhor fundamentar a hipótese dos duplos da imaginação.

Palavras-chave: Pascal, imaginação, opinião, fantasia.

ABSTRACT

Silva, Dalila Pinheiro da. *Imagination and its doubles: custom, opinion and fantasy in Pascal*. 2016. 81f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

This research has as object the imagination in Pascal's philosophy, which seems reveals itself not properly as region of the soul but as a force and its effects, the doubles – the custom, the opinion e the fantasy –, that are the forms accordingly which the imagination express itself on the three orders of reality defined by Pascal, such as, accordingly which she embodies and and takes on visible contours. The goal is to follow the conflicts between imagination in the two orders of reality to which Pascal assigns a positive epistemological role: those between imagination and reason will present in his double in the spiritual order, opinion, will be the subject of the first chapter; the clashes between imagination and heart bear costume in the order of charity and will be discussed in the second chapter. In the third and final chapter of the this work, we examine the relationship between imagination and perspective to explore other dimensions of hermeneutical instruments Pascal mobilizes in *The thoughts* in order to better support the hypothesis of doubles of imagination.

Key-Words: Pascal, imagination, opinion, fantasy.

SUMÁRIO

Introdução	12
Capítulo 1: Imaginação e razão: Epiteto e Montaigne ao alcance da mão.....	21
Conclusão.....	74
Referências bibliográficas.....	76

INTRODUÇÃO

Ao que tudo indica foi Platão o primeiro a estabelecer um vínculo entre uma certa educação na liberdade e no lazer e a atitude filosófica, que rompia com a atitude meramente “séria” dos frequentadores da ágora¹. Estes, “premidos a todo instante pela água da clepsidra” que não os deixava “alargar-se à vontade nos temas prediletos”, apenas seriam capazes de falar “com o tempo marcado”, e a educação para a filosofia, alheia a qualquer fracionamento desse tipo, seria então aquela em que se dá azo para o tratamento livre dos temas², isto é, eles não seriam submetidos a qualquer ditame social ou natural. A atitude filosófica à qual se dá passo (ou nesse caso, tempo) trata com seriedade questões que a ágora diz infantis e escarnece das que ela toma como sérias³. Temos então uma peculiar mistura – nem tão lúdica para ser tratada como simples brincadeira, nem tão séria para ser considerada ofício –, cuja qualidade não é outra senão “Sócrates”.

Depois dele, saltando até o século a partir do qual Pascal pôde anotar um de seus pensamentos a esse respeito, e que vamos acompanhar desde agora, a atitude *humorada* que Platão descreveu para os seus não era o que os tornava distinguíveis naquela posterioridade; em seu lugar, o sentimento de então os divisava através do emblema sisudo de um saber presumido: “Não se imagina Platão e Aristóteles senão com largas túnicas pedantes”, lamenta Pascal. No entanto, continua ele, estes “eram pessoas francas (*gens honnêtes*) que, como os outros, riam com seus amigos. Quando se distraíam (*divertis*) fazendo leis e políticas, eles as faziam brincando – esta era a parte menos filosófica e menos séria da vida deles; a mais filosófica era viver simples e tranquilamente” (533-331)⁴. Enroupado seu caráter lúdico nesses trajes augustos a atitude filosófica aparece sobremaneira séria, o humor dela se desata e seu propósito se oculta. Chama atenção que Pascal acuse o enviesamento que faz atribuir essa falta de têmpera aos filósofos antigos uma vez que, se podemos nos ater apenas em uma parte da história da apropriação de seu pensamento pela tradição filosófica, ele próprio foi alvo de

¹ Aqui sigo indicação de Bourdieu, *Meditações pascalianas*, p.23-4.

² Cf. Platão, *Teeteto*, 172-176c.

³ Sobre tratar com seriedade assuntos diferentes dos da ágora, ver Id., *As leis*, VII, 803c; sobre a aproximação entre a atividade filosófica e o jogo, diferindo-o do das simples crianças, ver Id., *A república*, X, 604c.

⁴ Adotamos como referência para a citação dos fragmentos que compõem *Pensamentos*, as edições de Lafuma e Brunschvicg, nessa ordem, pelo fato de serem as que foram traduzidas para o português.

uma presunção semelhante por parte de seus pósteros⁵.

Este destino que aproxima esses filósofos e Pascal parece repercutir a recusa por parte do discurso filosófico de se submeter ao escoar da clepsidra, que cria para si um lugar a partir do qual pode falar por meio da hierarquização entre sua atitude e as demais:

A simples oposição entre filosofia e senso comum não fixa desde já, em épura pelo menos, o sentido dos termos opostos, preparando o campo para uma hierarquização [...]? A simples descrição da diferença faz passar frequentemente despercebida a valorização implícita de um tipo de conhecimento ou de linguagem, oposto à ‘inautenticidade’, ao caráter ‘mundano’ ou ‘natural’, à banalidade da linguagem e da vida cotidiana. Embora de forma rudimentar, é toda uma metafísica que está presente nesta suposição⁶.

Nesse sentido, poderíamos tomar essas “túnicas pedantes” de que fala Pascal como epifenômeno dessa hierarquização entre discurso filosófico e discurso chamado aqui de senso comum, este condenado a ter sempre a visão “de fora” daqueles que não jogam essa espécie particular de faz de conta que é atitude filosófica descrita por Platão. Embora devamos aqui rever a espiral dessas analogias porque a fantasia a que se refere Pascal não é mistificação que parte de fora, mas do interior do próprio discurso filosófico – afinal, é uma visão daqueles que frequentam Platão, Aristóteles e seus tratados –, devemos repô-la em outro nível porque, do mesmo modo, a visão que se tem acerca de Pascal não foi uma construção “de fora”. O grande público, àquela altura, não conhecia Blaise Pascal, mas apenas Montalte, gênio cômico das *Provinciais* e, mesmo no restrito círculo dos doutos, por algum tempo permaneceu admirado apenas por seus trabalhos de matemática e pela invenção da máquina de calcular⁷. Este foi um

⁵ Cf. Lebrun, *Blaise Pascal*, p.14. “Não se deve nunca perdoar o cristianismo por ter levado à ruína homens como Pascal. Não se deve cessar de combater no cristianismo a vontade que ele tece de quebrar as almas justamente mais fortes e mais belas” (Nietzsche apud Ibid., p.122).

⁶ Prado Júnior, *Por que rir da filosofia?*. In: _____. et al., *A filosofia e a visão comum de mundo*, p.60.

⁷ “O Sr. Pascal veio também, naquele tempo, retirar-se em Port-Royal des Champs. Não vou me deter em dizer quem era esse homem, que não somente toda a França, mas toda a Europa admirou. Seu espírito sempre vivo, sempre ativo, era de uma extensão, de uma elevação, de uma firmeza, de uma acuidade e de uma clareza além de tudo que se pode crer. Não havia pessoa hábil nas matemáticas que não se curvasse a ele: testemunha a famosa história da roleta, que então era assunto de todos os doutos” (Pascal, *Conversa com o senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne*, p.54). Neste trecho em que Nicolas Fontaine resume as razões pelas quais Pascal era célebre entre seus contemporâneos, é curioso que, mesmo tendo escrito essas memórias, da qual se colheu o texto da conversa, entre os anos de 1695 e 1698, não diga nada a respeito de sua posterior consagração como “apologista” ou mesmo sobre seus pensamentos acerca da religião (que haviam sido editados algumas décadas antes); quando se refere às verdades que ele havia encontrado “depois de ser tocado por Deus” acrescenta o seguinte comentário de senhor de Sacy: “Sr. Pascal é extremamente estimável porquanto, não tendo lido os

trabalho do comentário interpretativo que constituiu o conjunto de textos inéditos de Pascal em obra⁸, *Pensamentos*, processo no qual *A vida de senhor Pascal*, de autoria de sua irmã, Gilberte Périer, tem um fundamental papel estratégico⁹.

Pascal, no fragmento que mencionamos há pouco, nos apresenta como chave que opera a mistificação, ao menos no que diz respeito aos filósofos antigos, o fato de se imaginá-los sempre sérios, quer porque nunca se distraíam como os outros (na verdade, diz Pascal, “Eles eram pessoas francas que, como os outros, riam com seus amigos”), quer porque não haveria em suas ocupações espaço para distração (se trataria exatamente do oposto: “Quando se distraíam fazendo leis e políticas, eles as faziam brincando”). A mistificação vem acompanhada, portanto, dessa separação entre o filosófico e o lúdico em que, a seu modo, se rebate, agora no âmbito da própria filosofia, aquela primeira separação entre atitude filosófica e senso comum, separação esta que teria justamente aberto campo para o lúdico em meio a afazeres que só conheciam o ritmo imposto pela clepsidra. Se nos fiarmos nas palavras de Pascal, tudo se passa como se os entendidos em filosofia que lhe eram contemporâneos tivessem “caído na própria brincadeira”: acreditando em seu faz de conta, reproduzem a atitude meramente séria dos frequentadores da ágora que se tratava de criticar e passam a ostentar por meio dessa fantasia a posse de um conhecimento que na verdade não detêm. Este é o pedantismo com o qual vestem as túnicas de Platão ou Aristóteles, que funcionam agora como aquele “mostruário tão autêntico” de que se valem os sábios imaginários apresentados no fragmento 44-82, que, por não terem a “veraz justiça” ou “a verdadeira arte de curar” que dizem ter, disfarçam essa falta com togas vermelhas, arminhos, flores-de-lis, barretes, becas muito largas de quatro partes...

Mas, a bem da verdade, a atitude filosófica tal como descrita por Platão não coincide

Padres da Igreja, encontrou por si mesmo, pela acuidade do espírito, as mesmas verdades que ele havia encontrado. Ele as considera surpreendentes, dizia ele, porque não as viu em lugar algum, mas nós, nós estamos acostumados a vê-las por todos os lados em nossos livros” (Ibid., p.56). Aquele silêncio somado a esta desqualificação apontam no sentido da caracterização que nos oferece T. S. Eliot: “Pascal é um homem do mundo entre ascetas e um asceta entre homens do mundo; ele sabia do mundano e da paixão do ascetismo, e nele ambos estavam fundidos em um todo individual” (Eliot, *The Pensées of Pascal*. In: _____. *Essays Ancient and Modern*, p.159).

⁸ Comentário por sua vez constituído por todos aqueles envolvidos na chamada edição de Port-Royal: “a família de Pascal e os subgrupos desta família, o grupo ideológico do comitê de edição e suas diversas tendências, a instituição eclesiástica, os editores impressores autorizados ou clandestinos, a instituição estatal, mas também os ‘gêneros’ teológico-literários ou as concepções ideologicamente dominantes do produto literário”, cada um destes que, por sua vez, se remetem a “a poderes historicamente configurados em diversas instâncias de controle difusas ou institucionalizadas” (Marin, *A propos d’une Vie de Pascal: texte, récit, livre*, MLN, p.478).

⁹ “A existência se torna livro de piedade e é este livro que, sem substituir o outro que não foi escrito, define o lugar a partir do qual o texto fragmentário pode se transformar em livro, os pensamentos de Pascal em obra, *Pensamentos*” (Ibid., p.492). Obra da qual Gilberte Périer nos apresenta a obra ausente, “*A apologia da religião cristã*”, que deve estabelecer a “matriz de sua recepção”, “a estrutura da situação de elocução” desta outra que foi chamada de *Pensamentos*.

inteiramente com esta aqui exposta por Pascal à medida que aquele, em *Teeteto*, atinha-se apenas à separação entre a filosofia e o fazer da ágora, enquanto este justapõe esta separação a um momento de retorno ou de interrupção do jogo, sem o qual a atitude filosófica gira em torno de si mesma, perde seu caráter humorado e assume uma atitude de simples presunção. Ora, parece claro que, para Pascal, a filosofia, para não perder de vista que se trata de um jogo, precisa inevitavelmente ceder passo ao trivial da vida, isto é, precisa ser posta em suspenso, e, como podemos ler no fragmento 533-331, o que precisamente opera essa suspensão é o riso, através dele, o filósofo se reconhece e se afirma como um homem como os outros, que ri com seus amigos, ou seja, demonstra que não ter perdido o senso de proporção necessário para que esse faz de conta da atitude filosófica se mantenha como tal e continue a ser tomado precisamente pelo que ele é: um jogo cuja finalidade não se encontra em si mesmo, mas na preocupação de “viver simples e tranquilamente”. Assim Pascal nos apresenta o riso como o limite e o recurso necessário para a atitude filosófica permanecer humorada, e não como mais um entre aqueles saberes imaginários.

Geometria. Finura.

A verdadeira eloquência ri da eloquência, a verdadeira moral ri da moral, quer dizer, a moral do juízo ri da moral do espírito que é sem regra.

Porque ao juízo pertence o sentimento, como ao espírito pertencem as ciências. A finura é a parte do juízo; a geometria, a do espírito.

Rir da filosofia é verdadeiramente filosofar (513-4).

Esse papel crítico que Pascal confere ao riso não é algo que tenha passado em brancas nuvens, sendo ao menos um ponto possível de convergência entre dois projetos intelectuais tão distintos quanto são os de Pierre Bourdieu¹⁰ e de Bento Prado Júnior¹¹, neste aspecto

¹⁰ “Convencido de que Pascal estava com a razão ao dizer que ‘a verdadeira filosofia zomba da filosofia’, muitas vezes lamentei que as regras do bom tom escolástico me impeçam de tomar ao pé da letra esta palavra de ordem: mais de uma vez tive desejos de empregar, contra a violência simbólica que se exerce com frequência, a começar contra os próprios filósofos, e em nome da filosofia, as armas mais comumente utilizadas para contrabalançar os efeitos dessa violência – ironia, pasticho ou a paródia. Como não invejar a liberdade dos escritores (Thomas Bernard evocando o *kitsh* heideggeriano ou Elfriede Jelinek as nuvens fuliginosas dos idealistas alemães) ou a dos artistas que, de Duchamp a Devautour, nunca deixaram de questionar (*mettre en jeu*), em sua prática mesmo, a crença na arte e nos artistas?” (Bourdieu, op. cit., p.10).

¹¹ “No fundo, acredito encontrar em Wittgenstein (mas também em Bergson e Deleuze)..., que me perdoem meus colegas analíticos), uma concepção essencialmente *anarcônica* da filosofia, que não é inimiga da análise conceitual e que se exprime em obras diferentes ao longo da história (penso, em particular, em nomes como os de Rousseau e Pascal). Noutras palavras, penso numa guerra filosófica antiga contra toda forma de fundacionismo, que se recusa a saída fácil do ceticismo e do relativismo, que talvez seja mais *atual* do que a voga atual do *pensamento mole* dos pós-modernismos. Pascal dizia contra o ‘absolutismo’ da filosofia: ‘La vrai

semelhantes até no deslizamento que eles impõem ao texto pascaliano ao substituir o fecho “Rir da filosofia é verdadeiramente filosofar” por “A verdadeira filosofia ri da filosofia”. É interessante que seja de Virginia Woolf, em cuja obra e nos diários podemos encontrar referências claras de uma leitura contumaz de Pascal¹², o melhor “comentário” acerca desse ponto, pois trata do riso em um âmbito que podemos assumir pascaliano, ao lhe atribuir uma certa qualidade que reconduz nosso sentimento acerca das coisas a uma dimensão mais propriamente humana¹³, que dilui os excessos tanto das apreensões meramente “trágica” ou “cômica”, quanto à “humorada”, que seria um meio-termo entre as outras duas:

O riso mais do que qualquer coisa *preserva nosso senso de proporção*; está sempre nos lembrando de que não somos senão humanos, de que nenhum homem é bastante herói ou todo vilão. *Tão logo esqueçamos de rir, vemos as coisas fora de proporção e perdemos nosso senso de realidade*. Cachorros, misericordiosamente, não podem rir, porque, se pudessem, eles se dariam conta das terríveis limitações de ser cachorro. Homens e mulheres estão apenas de uma altura suficiente na escala da civilização para serem eles investidos do poder de saber suas próprias falhas e terem garantida a dádiva de rir delas. Mas estamos a perigo de uma massa de conhecimento cru e ponderoso nos fazer perder esse precioso privilégio ou espremê-lo de nosso peito. [...] De fato, não há nada tão difícil quanto o riso, mas nenhuma qualidade é mais valiosa. Ele é a faca que tanto corta e destrincha quanto confere simetria e sinceridade aos nossos atos e à palavra falada e escrita¹⁴.

philosophie se moque de la philosophie’. E Rousseau, depois de demolir a ambição da filosofia dogmática acrescenta: ‘il me faut une philosophie pour moi’. É claro que parecemos embaralhar anacronicamente as linhas da história da filosofia. Mas talvez seja necessário fazê-lo e recusar, a um só tempo, *historicismo* e *Philosophia Perennis*, imaginar um tempo do pensamento que seja sincopado e descontínuo. Walter Benjamin? Não sei. Digamos que a intenção última é a de introduzir um mínimo de *negatividade* no debate acadêmico, revelando o que há de frágil na segurança moral-ideológica que está em sua base mais funda” (Prado Júnior, *Erro, ilusão e loucura*, p.13-4). “Ao contrário do prometido, você se limitou a alinhar, sem método nem ordem, alguns *tópoi* escolares do elogio da filosofia!’ ‘Não. Nem seria oportuno fazê-lo hoje, quando os filósofos não falam de outra coisa, senão da “morte” da filosofia.’ ‘Por que combater, então, as razões que são invocadas, quando rimos da filosofia?’ ‘Mas não foi isso que eu fiz. Pelo contrário, procurei sugerir que o senso comum (que nada tem de gaio) não ri suficientemente da filosofia: o que me inquieta é justamente a excessiva seriedade de sua “sã” filosofia. É preciso muito mais, para perder o medo de rir da filosofia, de si mesmo e do mundo – é preciso também aprender a rir *através* da filosofia”’ (Prado Júnior, *Por que rir da filosofia?*, op.cit., p.97).

¹² Além das menções a Pascal em romances, temos passagens em seus diários como esta de 29 de junho de 1939: “Vou para casa e tento me concentrar em Pascal. Não consigo. Ainda assim é o único jeito de me afinar, e eu fico calma se não entendo” (Woolf, *A writer’s diary*. In: _____. *Complete works* [ebook]).

¹³ “O homem não é nem anjo, nem besta, e o malogro quer que, quem faz as vezes de anjo, faz-se besta” (678-358).

¹⁴ Woolf, The value of laughter. In: _____. *Complete works*, grifos nossos.

O problema a partir do qual Woolf traça sua discussão sobre o valor do riso é, como em vários pensamentos de Pascal¹⁵, o da forma mais adequada para representar a natureza humana¹⁶, lá quanto cá, trata-se de encontrar o senso de proporção.

No entanto, qual é mesmo o lugar do riso nos pensamentos de Pascal? Não raro ele é usado como critério para estabelecer uma divisão no interior de sua obra: todo ele teria ficado com *As provinciais*, cujo caráter “cômico” se sobressai desde o princípio¹⁷, enquanto que todo o trágico¹⁸ teria ficado por conta dos textos organizados sob *Pensamentos*. O percurso intelectual de Pascal seria então essa espécie de oscilação de Calibã a Ariel. Contudo, como viemos tentando argumentar até aqui Pascal em seus manuscritos não atribui ao riso um caráter retórico, como uma forma de obter adesão a seu discurso, mas metodológico. Nesse sentido, esses textos de fato se diferenciam de *As provinciais*, em particular da já mencionada defesa da *moquerie* na décima primeira carta. Isso porque nela, o riso é mobilizado como um instrumento de desqualificação dos oponentes dentro do jogo polêmico; trata-se de um recurso para não “autorizá-los [...] ao tratá-los seriamente”¹⁹. O escopo do riso, portanto, limita-se ao da disputa de poder entre discursos desavindos e não se imbrica na construção do justo ponto de vista, ao contrário, trata-se da afirmação de uma (pré-) determinada moral.

[...] algumas vezes o riso é próprio para fazer os homens voltarem de seus desgarramentos e ele é então uma ação justa. Porque, como diz Jeremias, “as ações daqueles que erram são dignas de risada por conta da vaidade deles”:

¹⁵ Alguns fragmentos que em Pascal tratam da insuficiência dos excessos: 21-381, 38-71, 41-69, 183-172, 252-648, 518-378, 519-70, 674-359; 723-69; 783-357.

¹⁶ “A velha ideia era a de que a comédia representava as falhas da natureza humana e que a tragédia retratava homens maiores do que eles são. Para representá-los com fidelidade, ao que parece, deve-se atingir um meio-termo entre os dois, e o resultado disso é algo muito sério para ser cômico, muito imperfeito para ser trágico – e isto é o que podemos chamar de humor. [...] O humor é das alturas. Somente as mentes mais raras podem galgar o pináculo a partir do qual o todo da vida pode ser visto como que em panorama” (Ibid., grifos nossos).

¹⁷ Jean Racine, voltando a carga contra a desqualificação da comédia feita por Pierre Nicole, teria sido o primeiro, segundo Fortunat Strowski, a identificar diretamente *As provinciais* à comédia: “E a vós pareceis que as cartas provinciais sejam outra coisa do que comédias? Dizei-me, senhores, o que se passa nas comédias? Temos nela um cavaleiro ardisoso, um burgês avaro, um marquês extravagante e tudo o que há no mundo mais digno de risadas. Arrisco que o provincial escolheu melhor suas personagens, ele as buscou nos conventos e na Sorbonne; ele põe em cena às vezes jacobinos, às vezes doutores e sempre jesuítas. Quantos papéis ele os faz representar! Às vezes ele traz um jesuíta bom homem, às vezes um malvado e sempre um jesuíta ridículo. O mundo riu por algum tempo e o mais austero jansenista acreditou que seria trair a verdade não rir” (Racine, *Lettres sur les Imaginaires*. In : _____. *Oeuvres de Jean Racine*, p.75-6). Sabemos que a história não foi bem essa, tendo as cartas despertado os sentimentos de prevenção de Antoine Singlin e Madre Angélica que acharam “contestável que um de seus amigos fizesse se dobrarem de rir a cidade e a Corte em uma disputa que colocava em jogo ‘coisas santas’ (é a esses jansenistas ofuscados tanto quanto os jesuítas que responderá a 11^a. provincial, brilhante lição de retórica sobre o sentido da zombaria)” (Lebrun, op. cit., p.57).

¹⁸ Aqui me refiro à “visão trágica” “estrutura significativa” que será extraída por Goldmann, *Le dieu caché*, que tanto contribuiu para a “reabilitação filosófica” de Pascal.

¹⁹ Pascal, *Les provinciales*, p.177.

vana sunt et risu digna [Jeremias, LI, 18]. E é tão pouca impiedade deles rir quanto isto é efeito da sabedoria divina segunda estas palavras de santo Agostinho: “Os sábios riem dos insensatos porque eles são sábios, e não por conta de sua sabedoria própria, mas da sabedoria divina que rirá da morte dos maus”²⁰.

Na perspectiva antropológica dos pensamentos manuscritos, há o cômico, o trágico, o humorado e o riso. Este último minora os excessos dos outros três à medida que ele se identifica a esse pensamento de fundo (*pensée de derrière*) (90-337), definido por Pascal como o critério de juízo do hábil, que faz aparecer a razão dos efeitos. O riso confere penetração ao instrumento hermenêutico que, indo do pró ao contra, ultrapassa o que há de parcial nesses contrários – deles extrai a razão – ao devolvê-los ambos à sua proporção como crença. Trata-se de um movimento crítico que se habilita à tarefa de desrecalcar este fazer de faz de conta que está na base dos efeitos: “As crianças que se espantam com o rosto que elas coloriram, crianças são. Mas o meio que é tão fraco na infância, é muito mais forte na idade adulta! Não se faz senão mudar a fantasia” (779-88). Desse modo, o girar em falso que se descobriu no limite da atitude filosófica é apresentado agora em uma dimensão antropológica; a passagem da infância para idade adulta é demarcada não pelo abandono do faz de conta, mas pelo fato de ele, reiterado, não causar mais admiração e se instituir como crença, seja ela sob a forma de costume, opinião ou simplesmente fantasia.

A atitude filosófica nesse sentido deságua na atitude natural da qual partira, atestando a dificuldade de se romper com ela dentro de seu próprio jogo. Por isso, nesses manuscritos, o hábil, ao tomar a dimensão antropológica como objeto, deve se conduzir como aquele que julga uma obra sem regra e estabelecer esse pensamento de fundo que, como um relógio, pode estabelecer um critério objetivo para extrair a razão daquilo que não tem regra:

Aqueles que julgam uma obra sem regra são ante os outros como alguém que tem um relógio ante os outros. Um diz: “já passou duas horas”. O outro diz: “passou somente três quartos de hora”. Eu olho meu relógio e digo a um “você está entediado” e ao outro “para você o tempo não dura nada” porque não passou mais do que uma hora e meia e eu zombo daqueles que dizem que o tempo demora a passar para mim e que julgo por fantasia. Eles não sabem que julgo por meu relógio (534-5).

²⁰ Ibid., p.175-6.

O estudo que ora se apresenta sobre a filosofia de Pascal tem como objeto as descrições que em seus manuscritos ele faz desse processo de instituição do arbitrário na base dos efeitos antropológicos, em que se trata de pôr a nu o fundo falso daquilo que se toma como fundamento das ações, pensamentos e sentimentos humanos, não para condenar a antropologia ao terreno da desrazão, mas, ao contrário, para dela extrair “a razão de ser das condutas humanas aparentemente mais inconsequentes ou mais irrisórias”²¹. Neste sentido, esse trabalho se define como um exercício de experimentação das hipóteses que orientaram a reabilitação filosófica de Pascal promovida no último século, parte dela feita por alguns estudos realizados aqui mesmo em nosso departamento. Nós nos remetemos em especial à concepção de que, em Pascal, por meio da crítica à razão discursiva que estava então em vias de consagração, está em curso a defesa de uma concepção alargada da racionalidade, que procura estendê-la a partir de uma perspectiva anti-intuicionista e antifundacionista radical para dimensões que o arranjo epistemológico gestado pela filosofia cartesiana quer deixar de fora. Essa subversão se dará antes de mais nada pela desestabilização desse arranjo, colocando no centro de sua epistemologia a imaginação, e não é por outra razão que a tomamos como mote de nosso exercício de leitura, segundo o qual a apresentaremos não como “uma simples faculdade enganadora, mas sobretudo [...] expressão de uma intencionalidade fundamental que forma a positividade mesma que podemos encontrar na base de toda existência humana”²².

Este que é o ponto de chegada da instigante análise Masayoshi Hirota, é o nosso ponto de partida. Isso porque o exame da imaginação mostra de modo privilegiado os movimentos dessa epistemologia que não só recusa para si qualquer fundamento, como também precisa abarcar a mesma dupla infinitude que cancela qualquer pretensão desse tipo. Assim, evitando o esquadro da epistemologia que Pascal se propõe desconstruir, a imaginação não será descrita propriamente como uma região da alma, mas como “força” (essa “intencionalidade fundamental” de que fala Hirota) e seus efeitos, os duplos – o costume, a opinião e a fantasia –, que são as formas segundo as quais a imaginação se expressa nas três ordens de realidade definidas por Pascal, ou seja, segundo as quais ela encarna e assume contornos visíveis. Pelo mesmo princípio hermenêutico a imaginação nunca aparece isoladamente, mas sempre se define em relação aos princípios dessas ordens: a carne, a razão e o coração.

A estrutura da dissertação segue de perto duas ordens desses embates: aqueles entre

²¹ Bourdieu, op. cit., p.10.

²² Hirota, De l’imagination pascalienne, *Hitotsubashi Journal of Arts and Sciences*, p.47.

imaginação e razão que nos apresentarão seu duplo na ordem espiritual, a opinião, que serão objeto do primeiro capítulo; os embates entre imaginação e coração, que gestam a fantasia, que serão abordados no segundo. Entre um capítulo e outro, pontuaremos o caráter de duplo também do costume – nesse ponto optamos por desafogar a pesquisa, tendo em vista que a associação entre imaginação e costume, ainda que em uma perspectiva bastante diversa da nossa, tenha dado margem ao bom estudo de Gérard Ferreyrolles, *Les reines du monde*. Ao invés de tratar detidamente do costume, optamos por abordar a habilitação epistemológica do falso, de que depende a interpretação que apresentamos aqui, no terceiro capítulo, a partir da relação entre imaginação e perspectiva, esta tomada como uma alternativa ao esquema da dialética ascendente de Agostinho que se sustenta em uma cosmologia diversa àquela que Pascal vai assumir.

CAPITULO 1

IMAGINAÇÃO E RAZÃO: EPITETO E MONTAIGNE AO ALCANCE DA MÃO

Conheçamos pois nossa alçada (199-72).

Em 1637, as lunetas de Jacob Metius ajudaram a dispor a nova configuração das linhas do tabuleiro epistemológico cartesiano (ainda que ele só seja apresentado com todas suas peças quando da publicação de *Meditações* poucos anos mais tarde). Assim, podemos ler já em *A dióptrica*, que a imaginação, à qual Descartes nas *Regulae* atribuiu um não desprezível papel heurístico²⁴, é deixada para trás por uma visão empoderada por essas lunetas que aproximavam “um conhecimento da natureza muito maior e mais perfeito” do que aquele que possuíram “nossos pais”²⁵. Nessa curta passagem, Descartes apresenta, grosso modo, uma pequena história da visão dividida em dois momentos: no primeiro, ela, contando com a imaginação sozinha, via-se restrita a uma alçada do cosmos limitada naturalmente; no segundo, com poderes finalmente amplificados pelas lunetas de Jacob Metius, ela passa a perder de vista os antigos limites naturais de sua alçada do cosmos. Tal como a põe a descoberto essa invenção “tão útil e tão admirável”, entendemos que a imaginação dos nossos pais, ao contrário do auxílio que esse novo instrumento presta aos modernos, não era capaz de suprir a visão onde esta claudicava e de, enfim, abrir-lhes passagem no cosmos.

É notável que Descartes equipare, com relação à visão, a imaginação a um instrumento, que, enquanto tal, possa ser suplantada por um melhor e que, ainda, este possa relegar nada menos que uma faculdade da alma a uma espécie de pré-história da visão, uma vez que se trata aqui da comparação entre uma visão deficiente e uma visão entregue por completo ao poder de ver. Esse movimento se coaduna com aquele que, na

²⁴ Nós nos referimos ao auxílio que imaginação fornece ao intelecto, descrito especialmente na regra XIV (Descartes, *Regras para a orientação do espírito*, 107 e ss.; Cf. Armogathe, *Imagination de Mersenne à Pascal*. In: Fattori; Bianchi, *Phantasia~Imaginatio*, p.263; Cottingham, *Dicionário Descartes*, p.84).

²⁵ “Toda a conduta de nossa vida depende de nossos sentidos, e como a visão é o mais universal e o mais nobre dos sentidos, não resta a menor dúvida de que as invenções que servem para aumentar seu poder estão entre as mais úteis que podem existir. E é difícil encontrar alguma que a aumente mais do que aquelas maravilhosas lunetas que, estando em uso há pouco tempo, nos têm revelado novos astros no céu e outros novos objetos acima da Terra em maior número do que nós já havíamos visto antes. Assim, levando nossa visão muito mais longe do que poderia normalmente ir a imaginação de nossos pais, essas lunetas parecem ter aberto caminho para que nós alcancemos um conhecimento da natureza muito maior e mais perfeito do que eles possuíram” (Descartes, *A dióptrica*, I, 81, p.252).

sexta meditação, diferindo imaginação e intelecção pura, faz a visão intelectual ultrapassar a visão com os olhos da mente²⁶ e separa a imaginação da substância pensante para a amearhar, junto com a sensação, na substância extensa²⁷. Dessa sorte, embora também se refira, por força da união da alma e do corpo, à substância espiritual, a imaginação de fato só nos pertence enquanto temos um corpo, somos seres humanos²⁸. Alocada por Descartes nesse (confuso) terreno da união entre alma e corpo, o alcance e o papel da imaginação sempre será limitado por sua vinculação irreduzível à corporeidade.

Muito embora no confronto de seu projeto filosófico da *mathesis universalis* com as restrições práticas impostas pelo *fato* da união entre alma e corpo, Descartes seja levado a postular, já nos escritos de maturidade, um papel auxiliar para a imaginação no desenvolvimento da ciência que excluísse desta última tudo o que não for claro e distinto²⁹, ele sempre volta aos termos da ultrapassagem total³⁰ quando está em causa,

²⁶ “Com efeito, quando imagino um triângulo, por exemplo, não só entendo que se trata de uma figura compreendida por três linhas, mas, ao mesmo tempo, vejo também essas linhas como estando presentes ao olhar da mente, e isto é o que chamo imaginar. Se quero agora, pensar em um quiliógono, entendo na verdade que se trata de uma figura constante de mil lados tanto quanto entendo que o triângulo consta de três. Mas não imagino esses mil lados do mesmo modo, isto é, não os vejo como que presentes com os olhos de minha mente, não consigo, por assim dizer, que estejam como que presentes” (Id., *Meditações sobre filosofia primeira*, p.158 [AT VII 72]). Ou em carta para Mersenne em julho de 1641: “E como os limites de nossa imaginação são muito curtos e estreitos, enquanto nosso espírito não tem quase nenhum, há poucas coisas, mesmo as corporais, que nós podemos imaginar, muito embora sejamos capazes de concebê-las. E mesmo toda esta ciência que poderíamos talvez acreditar que é a mais submissa à imaginação, porque ela considera tão somente grandezas, figuras e movimentos, não é de maneira alguma fundada sobre seus fantasmas, mas somente sobre as noções claras e distintas de nosso espírito, como sabem assazmente aqueles que pouco tenham se aprofundando nela” (Id., *Oeuvres philosophiques de Descartes*, p.586 [AT III 395]).

²⁷ “Acrescento que essa força de imaginar que está em mim, na medida em que difere da força de entender, não é algo requerido por mim mesmo, isto é, pela essência da minha mente. Pois, mesmo que estivesse ausente de mim, eu em dúvida permaneceria o mesmo que agora sou. De onde parece seguir-se que ela depende de uma coisa diversa de mim” (Ibid., p.159 [AT VII 74]).

²⁸ Assim, caso ela nos fosse extraída, a nossa individualidade permaneceria intacta: “Eu seria então como os anjos, que não imaginam” (Id., *Conversations with Burman*, 41, p.13).

²⁹ A imaginação será indispensável quando o entendimento, consciente dos entraves impostos por ela à intelecção, buscar superá-los, o que deve ser feito obrigatoriamente no tempo: “O entendimento é sem cessar parado pela imaginação. Quando ele concebe uma ideia, ela representa a imagem correspondente, mas, tendo um campo limitado, ela pode menos que ele e o constrange a fazer menos do que ele pode. O entendimento é então obrigado a divisar a dificuldade, a agir no tempo, e a imaginação, que era primitivamente um entrave, torna-se para ele um auxiliar indispensável” (Boutroux, *L’imagination et les mathématiques selon Descartes*, p.36).

³⁰ Porém, nos escritos não metafísicos, esta ultrapassagem será delineada como um ideal, ao menos enquanto a união da alma e do corpo não for superada pela descoberta da chave interpretativa do real, o que resta como uma possibilidade, ainda que teórica, dado o caráter factual, ou seja, não necessário, dessa união: “Não seria, é verdade, teoricamente impossível [a ultrapassagem da imaginação], a união da alma e do corpo sendo *um simples fato*, do mesmo modo que, no mais, não é teoricamente impossível que descobríssemos um dia muito precisamente a natureza e a razão verdade de todas as coisas que nos aparecem imediatamente, sem que precisássemos recorrer a intermediários, mas isto é um ideal que jamais será realizado na prática” (Ibid., p.35, grifos nossos).

ao invés do método³¹, definir a *intuitus* por oposição ao imaginar (e ao sentir)³². Isso se repete no plano psicológico, quando se distingue imaginar de racionar, postulando que a primeira dependeria de uma certa “contenção de ânimo”, enquanto o segundo não envolveria qualquer esforço nesse sentido³³, ou, de modo paralelo, na matemática, quando defende que a geometria deveria ser pensada segundo a álgebra, se o que está em questão é a liberação completa do poder do raciocínio³⁴. Por força da insistência nessa ultrapassagem, a despeito dos embaraços do método, pode-se explicar que Descartes seja tomado como marco zero do sentido moderno de imaginação, oposto aos de razão e de bom senso³⁵.

Uma vez configurado seu tabuleiro epistemológico, para Descartes, a imaginação será ao que parece mais uma faculdade impressionável, marca da finitude, do que uma faculdade impressionante, cujos fantasmas tivessem de fato uma capacidade inesgotável de atormentar a razão, papel este que em sua filosofia talvez possa ser mais bem atribuído às impressões dos sentidos. Na verdade, parte da dificuldade é a de o entendimento criar estratégias ou de valer-se de instrumentos, como a luneta, para ir além dos limites impostos pela imaginação ao seu exercício, à sua inteira potência de ver, especialmente contra a tendência desta de se fatigar em demasia ou de se confundir quando diante de uma ideia à qual não consegue subsumir a seu *modus operandi*, isto é, da qual não consegue formar uma imagem, como no caso do quiliógono. Dessa

³¹ Com relação ao método, ao menos enquanto este for necessário, a ultrapassagem sempre restará gradual e, principalmente, parcial: “[...] o método, ao permitir ao homem criar uma ciência na qual a imaginação tem um lugar mais e mais reduzido, uma ciência que se aproxima mais e mais da ciência perfeita, terá precisamente como objetivo se tornar inútil. Graças à álgebra, com um pouco de paciência, encontraremos isto que outrora somente o gênio poderia descobrir. Assim, porque ele compreendeu como e por quais razões, de fato, a imaginação é indispensável à nossa ciência, Descartes pôde ensinar-nos a passarmos sem ela em alguma medida” (Ibid.).

³² Esta é a operação por meio da qual define *intuitus* já na regra III: “Por intuição entendo não a confiança instável dada pelos sentidos ou o *juízo enganador de uma imaginação com más construções*, mas o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível, conceito que nasce apenas da luz da razão e cuja certeza é maior, por causa da sua maior simplicidade do que a dedução [...]” (Descartes, *Regras para a orientação do espírito*, 13-4, grifos nossos).

³³ “[...] manifestadamente dou-me conta de que, para imaginar, necessito de uma certa peculiar contenção de ânimo, que não uso para entender: contenção de ânimo mostra, claramente, a diferença entre a imaginação e a inteligência pura” (Id., *Meditações sobre filosofia primeira*, p.158-9 [AT VII 73]).

³⁴ “[...] a matemática acostuma o espírito a reconhecer a verdade porque nela temos raciocínios rigorosos tais como não encontramos em nenhuma outra parte. Em consequência, uma vez que se acostuma o próprio espírito aos raciocínios matemáticos, pode-se também considerar-se apto à busca da verdade porque só há uma mesma e única maneira de raciocinar. Alguns que são engenhosos em matemática, são entretanto menos felizes em assuntos tais como física, não porque há algo de errado com seu poder de raciocínio, mas porque eles trataram as questões de matemática não por raciocínio, mas por imaginação – eles tudo fizeram por meio da imaginação. Este não tem lugar em física e por isso eles são tão ruins nela” (Descartes, *Conversation with Burman*, p.25 [79]).

³⁵ Armogathe, op. cit., p.263.

maneira, se a imaginação tem algum poder com relação à razão, é o de empacá-la, o de ser um óbice ao pleno exercício da visão intelectual³⁶.

Se Descartes descreve a imaginação como uma faculdade naturalmente antagonista à razão, ele, ao mesmo tempo, não parece pôr em dúvida o resultado desse embate, saltando de seus textos a impressão de que a perniciosidade da primeira seria, afinal, mais fácil de contornar do que a dos sentidos. Esta debilidade da imaginação, seu caráter dócil e sua desembaraçada assimilação pela razão, ao mesmo tempo que se contrasta com a força e a importância que lhe consagrava um veio considerável da epistemologia dos séculos XIV e XV³⁷, parece ser resquício dessa (velha) majestade. Ora, em sua reflexão sobre a capacidade de conhecimento do homem, Pascal parece ter percebido bem esse mecanismo em que a certeza fundada na plena potência de ver da razão depende em alguma medida tanto do enfraquecimento quanto da possibilidade de se domesticar a imaginação. Não por outro motivo que é esta, e não aquela, a protagonista dessa reflexão que trará para o jogo as filosofias de Montaigne e Epiteto que, mobilizadas de maneira quase polifônica, se refutam mutuamente e, além disso, colocam em xeque o fundamento último da filosofia cartesiana, a saber, a ideia clara e distinta.

³⁶ Se pensarmos aqui com Foucault da arqueologia, um dos termos da oposição entre razão e imaginação em Descartes, pode ser justamente a capacidade ver presente em uma e ausente na outra: “O poder da imaginação é precisamente o reverso de sua falha. Ela está, no homem, na junção da alma e do corpo. Com efeito, é aí que Descartes, Malebranche, Espinosa a analisaram, ao mesmo tempo como lugar de erro e poder de aceder à verdade mesmo matemática; nela reconheceram o estigma da finitude, quer como signo de uma queda da extensão inteligível, quer como marca de uma natureza limitada. O momento positivo da imaginação, ao contrário, pode ser atribuído à semelhança turva, ao murmúrio vago das similitudes. É a desordem da natureza devida à sua própria história, a suas catástrofes, ou talvez simplesmente à pluralidade imbricada, que não é mais capaz de fornecer à representação senão coisas que se assemelham. De tal sorte que a representação, sempre acorrentada a conteúdos muito próximos uns dos outros, se repete, se recorda, dobra-se naturalmente sobre si, faz renascer impressões quase idênticas e engendra a imaginação” (Foucault, *As palavras e as coisas*, p.97). À medida que seu poder se refira menos à sua capacidade de penetração no cosmos, mas na sua capacidade de ordenação das representações, ela é justamente uma faculdade de vista curta.

³⁷ “Nas numerosas histórias filosóficas da fantasia e/ou da imaginação, o capítulo, ou tão somente o cenário crítico relativo ao Humanismo ou Renascimento trata, em todas elas, dos mesmos dados. Entre o século XIV e o XV, segundo elas nos informam, o conceito de imaginação se desloca, no que diz respeito a seu emprego mais frequente, do âmbito da psicologia e da gnoseologia para o da metafísica e da cosmologia, emergindo ‘potencializado’. Não designa mais, simplesmente, uma faculdade da alma a meio de caminho entre sensibilidade e intelecto, mas uma força mediadora entre indivíduo e mundo, capaz de sintonizar o primeiro sob a modalidade operativa dos princípios que regem o segundo. Então, acerca de seus produtos – as imaginações –, para os mecanismos do conhecimento ordinário sobretudo, não interessa a função das engrenagens indispensáveis na passagem da imediatez da percepção à universalidade requisitada pelo saber científico, mas sim destacar a excepcional possibilidade de se fazer dos transmissores, num código mais contíguo aos sentidos, ideias que são lei e trama inteligível do ser, de outra forma inacessíveis à mente humana” (Pappalardo, *Fantasia e verità: note sull’immaginazione in Gianfrancesco Pico della Mirandola, Atti dell’Accademia di Scienze Morali e Politiche*, p.163).

Imaginação

Esta é a parte dominante no homem³⁸. Ama³⁹ do erro, da falsidade e tanto mais ardilosa já que nem sempre o é: ela seria regra infalível de verdade se fosse infalível de mentira. Mas sendo o mais das vezes falsa, ela não concede nenhuma marca de sua qualidade, marcando com o mesmo caráter o verdadeiro e o falso. Eu não falo dos loucos, falo dos mais sábios: entre estes que a imaginação tem o grande direito de persuadir os homens. Que a razão grite o quanto quiser: ela não pode dar o preço das coisas.

A par da recuperação da tópica que apresenta imaginação e razão como faculdades humanas conflitantes, salta aos olhos que Pascal introduza o jogo cênico entre ambas pelo desfecho. Se, por um lado, não parece haver propriamente novidade em se dizer que, no que concerne ao homem, a imaginação é a parte dominante, por outro, é notável que, neste escrito pascaliano em particular, a supremacia da imaginação sobre a razão seja sustentada até o fim, sem *intermezzos* em meios aos quais a primeira, enfim submetida ao régio controle de uma razão atenta, seria peça auxiliar da mesma na dedução de conhecimentos claros e distintos⁴⁰. Ato após ato, a medição de potências

³⁸ “Cumpre-lhe ser um único homem – ou bom ou mau; cumpre-lhe cultivar ou a parte dominante (*tó hēgemonikón*) que lhe é própria, ou o exterior, aplicar sua arte ou às coisas interiores, ou às coisas exteriores, ou seja, ter estatuto de filósofo ou de profano” ([Arriano], *Manual*, XXX, 7]). (Todas as traduções do *Manual* são de nossa autoria e foram realizadas a partir da tradução para o francês de Emmanuel Cattin listada nas referências bibliográficas). Ver também, Epiteto, *Discursos*, I, 15, 4. Voltaremos a essa aproximação no próximo capítulo, quando discutirmos a relação entre imaginação e coração.

³⁹ Nossa escolha por verter “maîtresse” por “ama” se deve a uma razão de fundo que esperamos conseguir explicitar ao longo deste capítulo, contudo, podemos antecipar que o objetivo é demarcar que se trata de uma relação de dominação, de que se reveste o primeiro sentido da palavra, quando substantivo, na língua original. Sentido este que a tradução de Mário Laranjeira por “mestra” compromete totalmente haja vista que esse substantivo detém em nossa língua apenas sentido de uma relação de tipo educacional (“mestre”, por seu turno, tem apenas marginalmente um sentido relacionado a comando, como no caso de seu uso pela hierarquia militar), que o termo tem também em francês, mas como adjetivo. A tradução de Sérgio Millet do termo por “senhora”, por sua vez, apesar de resguardar um sentido ligado à dominação, fica comprometida pelo enfraquecido deste termo por seu uso como pronome de tratamento.

⁴⁰ E a ausência desse mote neste fragmento não significa que a imaginação não desempenha nenhum papel no estudo da verdade, mas que, conforme procurarei argumentar ao longo dessa dissertação, esse papel está mais distante do enquadramento dado a essa questão por Descartes do que os comentadores usualmente sustentam. Voltaremos a este ponto algumas vezes ao longo desse trabalho, mas por hora julgamos que vale a pena destacar que Pascal não se vale em seus escritos do par “clareza e distinção”, em seu opúsculo metodológico, por exemplo, o que temos são “coisas claras e constantes”, “claras e

entre essas duas faculdades desavindas reafirmará essa supremacia, de modo que, vistos em panorama, a força imaginação se destaca sobre o fundo da débil razão.

Essa força imaginação assim decotada da impotente razão pode ser elencada como mais um dos “enigmas” que se multiplicam no fragmento 44-82 a despeito de sua “legibilidade aparente”⁴¹, afinal, como uma visão metafísica e cosmológica que, de fato, nada tem a ver com o caráter mágico que dá substância a essa noção de força da imaginação em escritos filosóficos do chamado Humanismo, pode se coadunar com esta? Parece ser mais simples tomá-la como mero resíduo expressivo, arco reflexo da apropriação que Pascal faz de Montaigne. Entretanto, o próprio Pascal, ao urdir os entrecos desse fragmento por meio dos encontrões da imaginação sobre a razão, nos obriga a encarar a dificuldade e assumirmos a necessidade de investigar o que é afinal esta força imaginação fundada sobre pressupostos diversos daqueles do Humanismo, trabalho que tentaremos empreender ao longo deste capítulo.

Na verdade, como aparece de forma explícita no trecho inicial há pouco destacado, a dramatização elaborada por Pascal das relações entre estas partes do homem não se limita a meramente afirmar a força imaginação ante a razão: trata também de indicar sobre qual tipo de homem este poderio por excelência se exerce. E, para nossa surpresa, ele descarta os *fous* e põe sob a ribalta os *sages* – é entre estes últimos, continua o autor de modo taxativo, “que a imaginação detém o grande direito de persuadir os homens”: magistrados, filósofos, advogados, médicos, guerreiros e reis, um a um subirão ao palco sob o mote de que, no que concerne ao poderio da faculdade imaginante, não importa quão sólida seja a razão, esta não deixa de ser permeável à fluidez das valorações de sua antípoda. Neste sentido, é notável que, ao tratar da força imaginação, Pascal exclua do enquadramento os domínios da (ausência de) cultura e da (demasia de) sensibilidade.

Marcando o outro tempo do compasso desse escrito, à afirmação do poderio da imaginação sobre os homens, especificamente sobre os sábios entre eles, Pascal justapõe a caracterização da mesma como “ama do erro e da falsidade”. Contudo, antes de derivarmos implicações epistemológicas de largo alcance a partir dessa afirmação – o

compreendidas por todos os homens” (Cf. Pascal, *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*) – neste deslocamento discursivo está em curso outro funcionamento (e fundamento) da noção de evidência.

⁴¹ “O célebre fragmento intitulado ‘Imaginação’ (44-78) de *Pensamentos*, malgrado sua legibilidade aparente, contém muitos enigmas que as várias pesquisas a ele consagradas ainda não lograram elucidar” (Shiokawa, p.69). Contudo, em seu seminal artigo sobre a imaginação em Pascal, Shiokawa não tratará como enigma convergência entre imaginação e força imaginação em Pascal. Apesar de reconhecer certo “eco” – como que derivado de Montaigne – dessa teoria em Pascal, ele a utiliza para diferenciar a concepção pascaliana de imaginação ante outras que partilham dela (Ibid., p.72-3).

exame mais de perto do tratamento dispensado a essas noções de “erro” e de “falsidade” não só neste *papier*, mas também no conjunto de *Pensamentos* certamente nos dará subsídios mais firmes para considerá-la –, pontuemos que tal epíteto aqui parece se justificar menos por uma afinidade inquebrantável e exclusiva entre imaginação, erro e falsidade e mais pela particularidade de, quando se refere a conteúdos verdadeiros, esta faculdade não marcá-los distintamente dos falsos. Portanto, paradoxalmente, sua relação remanescente com aquilo que é verdadeiro, sem a qual ela se converteria em “regra infalível de mentira” (o que, como Pascal afirma de modo categórico, não é o caso), confere à imaginação a suserania na arte de enganar. A imaginação se diferencia da razão pela capacidade de impingir suas valorações às coisas por contraste à impotência da razão de fazer o mesmo, contraste este que Pascal sugere ter, ao menos à primeira vista, relação direta com a capacidade persuasiva da imaginação no que se refere ao estabelecimento do valor dessas coisas.

Ao menos é isto que Pascal sugere com a barulhenta mas impotente entrada em cena da razão. Esta, independentemente de suas tentativas, “não pode dar o preço das coisas”, incapacidade esta que, colocada em perspectiva, confere à potência da imaginação dimensões ainda maiores. Por sua vez, como ficará claro ao longo do escrito 44-82, o contraste entre as grandezas das potências na ordem das coisas é o que torna o embate entre ambas ainda mais desigual: de um lado, vemos caracterizada uma potência que, seduzida por sua própria capacidade de persuadir os homens, avança sobre o território de outras potências; de outro, vemos sua antagonista que, apesar de suas tentativas, não consegue fazer frente ao descomedimento da outra, inclusive em seu próprio território. O prosseguimento da trama mostra as consequências dessa ausência de medida. Sem nenhuma outra força para se contrapor a ela, a imaginação parece exercer com bastante liberdade seu poderio sobre todas as coisas e institui no homem uma segunda natureza.

Nesse ponto é preciso que nos detenhamos com mais vagar. Afinal, se Pascal retrata aqui a imaginação com traços perversos (ela sente prazer em dominar e controlar a razão) e ostentadores (ela quer exibir a amplitude de seu próprio poder) não devemos deixar de considerar as implicações desse recurso dramático⁴². Sim, de fato, essa personificação da “faculdade imaginante” como uma espécie de tirana é oferecida com

⁴² “Eu não acho nada mais fácil do que tratar tudo isso como um romance. Mas não acho nada mais difícil que dar uma resposta a isso” (fragmento descoberto por Jean Mesnard em 1962 e compilado nas edições de *Pensamentos* de Michel Le Guern e de Phillippe Sellier sob a numeração 780 e 784, respectivamente).

tamanha dramaticidade que se corre o risco de tomá-la enquanto mero recurso ornamental, mas, na verdade, por possibilitar que entendamos a dinâmica que se estabelece entre o “direito de persuadir” os sábios plenamente gozado pela imaginação e a impotência de “dar o preço das coisas” sofrida pela razão, acreditamos que devemos tratá-la também como um momento lógico, uma vez que articula a argumentação desenvolvida ao longo do escrito⁴³⁴⁴. E, para que possamos dar mais consequência a essa nossa afirmação, precisamos antes levar em conta as considerações feitas em *Pensamentos* acerca da tirania.

Sustentamos essa aproximação antes de tudo por acreditar que o escopo que Pascal dá à noção de tirania ultrapassa as dimensões da ordem propriamente política⁴⁵, ao colocá-la em questão sempre que se trata, grosso modo, do embate entre potências de ordens distintas ou entre forças distintas dentro de uma mesma ordem, ou, em resumo, quando, entre desiguais, relações de dominação são postas em perspectiva⁴⁶. Assim, no escrito que a tem como tema, Pascal pode dela oferecer as seguintes definições gerais: “A tirania consiste no desejo de dominação universal e fora de sua ordem” ou ainda “[...] o desejo de se ter por uma via o que não se pode ter senão por outra” (58-332). E, para confirmar que o autor pensa na tirania em termos muito amplos, ele menciona, na

⁴³ Propomos a amplificação da chave de leitura que Louis Marin estabelece para a “cena ideal típica” do magistrado, (acerca da qual falaremos mais adiante): para ler bem e corretamente esse fragmento é preciso não tomar “[...]” como uma simples vinheta que ilustra por meio de uma anedota um dos lugares comuns da crítica moralista, mas como um modelo experimental rigoroso no qual as operações calculadas produzirão um resultado teórico e prático, uma quase demonstração de forças por seus efeitos” (Marin, *Pascal et Port-Royal*, p.136).

⁴⁴ Aqui cumpre notar que essa argumentação, levada a cabo por meio de cortes secos e ágeis entre as frases, que prescindem a maior parte do tempo de conectivos lógicos, tais como conjunções e pronomes relativos, confere a esse escrito certo caráter de narrativa.

⁴⁵ A esse respeito ver, em primeiro lugar, o dossiê temático sobre a tirania da edição eletrônica de *Pensamentos*, indicada nas referências bibliográficas. Muito embora essa generalização não tenha escapado dos comentadores, a vinculação desta à problemática da imaginação aparece sempre atrelada à instituição da ordem política legítima, sem grandes implicações ou desenvolvimentos para a discussão epistemológica. “A ‘pura força’ comandava até aqui, agora, ‘a imaginação’ começa a representar seu papel [...]: ela sacraliza o fato, justifica a força e, se podemos ousar dizer, naturaliza o estabelecimento. [...] Uma dialética civilizadora está em ato aqui, no qual a força modela a imaginação [...] e na qual a imaginação rende a força [...]: se ‘a força se detém por imaginação em um determinado partido’, é porque em um sentido a imaginação detém a força” (Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique*, p.109-11). Louis Marin é uma exceção, pois muito embora trate da imaginação no quadro da “instituição do poder e do discurso, do discurso-poder, do poder-discurso”, ele traz indicações que apontam no sentido de um possível emparelhamento entre imaginação e força: “Parte dominante, ama de erro, soberba potência que controla e domina, a imaginação que ocupa no indivíduo homem a posição da força no mundo sociopolítico opera na alma as mesmas operações de transformações que opera no mundo a força, esta se cumprindo em poder, aquela em costume, segunda natureza” (Ibid., p.135).

⁴⁶ Para efeitos de exposição, separamos o que está unido na expressão do pensamento pascaliano, por acreditar que há uma diferença conceitual que se faz presente nos momentos em que Pascal fala de “força”. Esta pode ser simplesmente violência física ou intimidação moral, como pode ser, de modo mais geral, a agência, ou o princípio desta, de uma dada qualidade espiritual. “A concupiscência e a força são as fontes de todas nossas ações. A concupiscência faz as voluntárias, a força as involuntárias” (97-334).

categoria de ordens, a dos fortes, a dos belos, a dos bons espíritos, a dos piedosos⁴⁷ e, na de vias, a do agradável, a da força e a da ciência⁴⁸. Define-se, portanto, tirania como o ímpeto que uma dada potência tem de querer impor suas regras para além do próprio domínio, aquele onde *reina* efetivamente, e de exigir, dentro do domínio submetido a regras de outra potência, sujeição. Nesse sentido, o agradável seria tirânico quando exige temor ou crença; a força seria tirânica quando exige amor ou crença e a ciência seria tirânica quando exige amor ou temor. Outro ponto importante é a impossibilidade de se “reinar por toda parte”. Tudo se passa como se a diferença de gênero criasse uma dimensão no interior de cada domínio à qual unicamente a potência a que ele se refere tem acesso. Este ponto, ou talvez mais propriamente, o caráter fora do alcance de outras potências é tratado no escrito em termos de incomunicabilidade (“Eles não se entendem”). Por outro lado, é interessante notar ainda que as relações entre as potências não se dão em termos pacíficos, uma vez que o “encontro” entre elas parece levar ao embate, como ilustra o escrito por meio do exemplo da força e do belo que, vez ou outra, “[...] batem-se estupidamente por quem será o amo do outro, porque a suserania deles é de diverso gênero” (58-332). Nesse sentido a mesma diferença de natureza ou qualidade que as leva a se enfrentar é a mesma que garante que nessa disputa não possa haver vencedores incontestes ou o triunfo total de uma sobre a outra. Têm-se, portanto, indicado que o ímpeto de sujeitar tiranicamente outros domínios está inscrito nas potências e também que, quando uma disputa de natureza tirânica tem lugar, o resultado desta nunca é a sujeição total de uma delas. Os rastros da tirania são seguidos até a ordem do discurso – o que contribui para que atestemos a maleabilidade por meio da qual Pascal se vale dessa noção – na qual se acumulam discursos dessa natureza: “‘eu sou belo, portanto devem me temer’; ‘eu sou forte, portanto devem me amar’, ‘eu sou...’

⁴⁷ As ordens e a dinâmica entre elas são ilustradas através da imagem da vida na corte: “Diversos aposentos – de fortes, de belos, de bons espíritos, de piedosos – nos quais cada um reina no próprio e não alhures. E algumas vezes eles se encontram. E o forte e o belo batem-se estupidamente por quem será o amo do outro, porque a maestria deles é de diverso gênero. Eles não se entendem. E a falta deles é querer reinar por tudo. Ninguém o pode, nem mesmo a força. Ele não faz nada no reino dos sagazes. Ela é somente ama das ações exteriores” (58-332).

⁴⁸ Essa enumeração das ordens não é exaustiva, como sói ocorrer nos escritos mais antropológicos de *Pensamentos*. À parte da dimensão estritamente ontológica que esse conceito de ordem assume dentro da metafísica, Pascal se vale da ideia de ordem na antropologia, com bastante prodigalidade aliás, em uma chave, digamos, mais heurística – trata-se de um recurso para distinguir as coisas segundos “classes de pertencimento” – esta expressão é utilizada por Pécharman, *L’ordre dans les trois ordres et l’ordre des trois ordres*, *Revue de Méthaphysique et de Morale*, p.20

[...] ‘ele não é forte, portanto não o estimarei’; ‘ele não é hábil, portanto eu não o temerei’” (58-332)⁴⁹⁵⁰.

Há outra dimensão do problema da tirania em *Pensamentos* que podemos trazer para esse debate. Trata-se daqueles escritos em que potências de uma mesma ordem (e, desse modo, elas devem ser entendidas como partes *desta*, uma vez que, para existir, ela não pode prescindir de nenhuma delas) no interior da qual estas, de gêneros diversos, são antagônicas. Nestes casos, estabelece-se uma dinâmica em que uma potência detém a força e outra, a razão de ser (ou regra) desta mesma ordem – situação em que uma é tirânica e a outra, impotente. Quando isto acontece, estabelece-se um impasse, no qual uma contesta a legitimidade da sua antagonista. Nesse processo em que uma tenta subjugar a outra, ocorre uma espécie de mimetização em que uma delas, a que detém a força, “mascara-se” como a outra na tentativa de vencer. O resultado efetivo desse embate é o de que, como nenhuma das duas pode aniquilar sua antípoda, elas, mesmo sem se dar conta, cedem à outra ainda que haja, bem-entendido, uma significativa diferença de grau naquilo que é outorgado por cada uma delas: há uma acomodação paradoxal em que a potência que detém a força precisa camuflar seu ímpeto tirânico e, nesse sentido, deixa de se exibir como pura força, e a potência impotente apresenta-se como a força, embora não a detenha. Portanto, o rescaldo do embate é uma projeção em que as potências se fazem visíveis simbolicamente; a força signo da regra, a regra signo da força. Este esquema aparece em um dos escritos que trata estritamente da ordem política:

Justiça força

É justo que aquilo que é justo seja seguido. É necessário que aquilo que é mais forte seja seguido.

A justiça sem força é impotente. A força sem justiça é tirânica.

⁴⁹ Essa relação entre discurso e tirania não escapa de reflexões mais gerais feitas em *Pensamentos*: “Eloquência que persuade por meio da doçura; não por meio do poderio, como tirano, mas como rei” (584 [15]). À medida que acreditamos que estas têm implicações para o estilo pascaliano, voltaremos a este problema mais adiante.

⁵⁰ “Esses raciocínios não são conclusivos: ‘Eu sou mais rico do que você’, logo lhe sou superior’; ‘Eu sou mais eloquente que você, logo lhe sou superior’. Estes outros, pelo contrário, são conclusivos: ‘Eu sou mais rico que você, logo meu cabedal é superior ao seu’; ‘Eu sou mais eloquente que você, logo minha arte de falar é superior à sua’. Mas você mesmo, em todo caso, não é nem cabedal nem arte da palavra” ([Arriano], *Manual de Epiteto*, XLIV).

A justiça sem força é contradita porque há sempre maus. A força sem a justiça é acusada. É preciso, pois, colocar junto justiça e força e, por meio disto, fazer com que aquilo que é justo seja forte e aquilo que é forte seja justo.

A justiça está sujeita à disputa. A força é bastante reconhecível e sem disputa. Assim não puderam dar força à justiça, porque a força contradizia a justiça, e dizia que ela era injusta, e dizia que ela era que era justa.

Então, não se podendo fazer que aquilo que é justo fosse forte, fizeram com que aquilo que é forte fosse justo (103-298).

Para voltarmos ao ponto onde interrompemos a análise do escrito 44-82, não podemos deixar de notar que a caracterização da imaginação como tirana se desenvolve segundo as mesmas clivagens e, de certo modo, caso a montagem farsesca apresentada por Pascal se detivesse nesses termos e se nos fosse permitido estender um pouco mais a comparação com os escritos mencionados, o arranjo pascaliano da relação entre as faculdades as colocaria, por assim dizer, em um estado anterior à “sociedade civil”, ao acomodamento simbólico entre razão e imaginação, no sentido de que seria a força nua e crua a mantenedora do jugo da primeira sobre a segunda. Mas também aqui a pura força não pode encontrar estabilidade deixando tão visíveis suas pintas e, assim, o conflito escancarado não se mantém indefinidamente. E de certo modo, a análise das relações entre estas faculdades no escrito 44-82 nos ajudará a aprofundar o entendimento acerca desse esquema da relação entre potências de uma mesma ordem à medida que ele nos dá acesso às entranhas dessa acomodação paradoxal ao desnudar a tensão real que lhe confere essa estruturação simbólica, uma vez que as potências, como se demonstra aqui no que diz respeito à imaginação e à razão, não deixam de se colocar da mesma maneira ainda que o resultado dessa ação não seja aquele que a motivou em primeiro lugar, isto é, o desejo de dominação total de sua antípoda, e, neste sentido, o ordenamento de natureza simbólica – tais como a lei, no caso da ordem política, e a segunda natureza, no que diz respeito à ordem do mundo – deve ser entendido sob esta perspectiva de embate. Voltemos à cena.

Essa soberba potência inimiga da razão, que se apraz em controlá-la e dominá-la, para mostrar o quanto pode em todas as coisas, estabeleceu no homem uma segunda natureza. Ela tem seus felizes, seus infelizes,

seus sãos, seus doentes, seus ricos, seus pobres. Ela faz crer, duvidar, negar a razão. Ela suspende os sentidos, ela os faz sentir. Ela tem seus loucos e seus sábios [...] (44-82).

De um lado, temos figurada uma das partes do homem que exerce sua força sem embarçar-se, de outro, as outras partes (a razão, os sentidos, o coração⁵¹) que, sem terem uma força de mesmo gênero para oferecer-lhe resistência, são submetidas a seu domínio e controle. Mas em quem consiste a potência da imaginação? Como ficará explícito na sequência da ação, na capacidade de *atribuir valor às coisas* traduzida na de provocar felicidade ou infelicidade, saúde ou doença, riqueza ou pobreza, sapiência ou loucura. Para que consiga estabelecer isto o contraste criado com a presença em cena, não só da razão, mas também dos sentidos e do coração é, neste momento da representação, fundamental. Esta influência que pode garantir que o preço dado pela imaginação se fixe às coisas. Ao explicitar a influência da imaginação também sobre partes normalmente associadas ao prazer e ao deleite, deixa-se claro que o sucesso da imaginação se deve à passividade das outras faculdades no que concerne ao que, em algum nível, agrada e desagrada, o que as torna suscetíveis às valorações daquela.

Contudo, o que a sequência da ação vai deixando claro, esse poderio exercido pela imaginação é doce e voluntário, sua marca não é a força nua e crua, isto é, ele não se faz ver como pura coerção, mas como real felicidade, saúde, riqueza, sabedoria. Nesse ponto, Pascal pode deslindar uma nova articulação do contraste entre imaginação e razão que, novamente desfavorece a segunda ao mostrá-la atada à sua própria impotência e, também por isso, enredada às valorações da primeira: “[...] nada nos despeita mais do que ver que ela, ao contrário da razão, enche seus hospedeiros de uma satisfação plena e inteira. Os hábeis de imaginação se aprazem a si próprios; ao contrário dos prudentes, que não podem aprazer-se razoavelmente”. De um lado, a imaginação, que é capaz de gerar naqueles que são possuídos por ela “satisfação plena e inteira”, de outro, a razão que não pode gerar nada dessa magnitude. Desigualdade que se replica nos indivíduos: enquanto os “hábeis de imaginação” encontram satisfação em si mesmos e os “prudentes” não gozam da mesma vantagem uma vez que a razão, ao contrário, só pode torná-los miseráveis. E sobre essa desigualdade ainda se projeta a força de um efeito prático notável.

⁵¹ Este último não citado nominalmente, mas a extensão do poderio da imaginação até ele pode ser deduzida a partir da referência, entre as hostes arregimentadas pela “soberba potência”, de homens felizes e infelizes.

Aqueles olham para os outros com poderio, disputam com audácia e confiança; estes, com temor e desconfiança. E este ar bem-humorado com frequência lhes concede vantagem na opinião dos ouvintes, tamanho é o favor que os sábios imaginários têm junto aos juízes de mesma natureza” (44-82).

Quer dizer, como se não bastasse a força de que vêm revestidas suas valorações, o preço que lhes dá a imaginação é acrescido pelo efeito prático que detém numa ordem estruturada segundo seus próprios critérios. Não é de se espantar que tal efeito, por rebatimento, contribua para tornar imperceptíveis as “cordas da imaginação” que estruturam tal ordenamento, assim reforçando a força das mesmas ao dar motivo, precisamente tal eficácia, para se crer nelas. Nesse sentido, se o ar bem-humorado não garante que o querelante tem a seu lado a razão, ao menos atesta que ele está convicto de que a detém⁵².

Nesse sentido, não parece ser excessivo afirmar que, para Pascal, a raiz da força imaginação não reside propriamente na sua capacidade de enganar, mas na de aprazer ou de desaprazar, em especial se levarmos em conta que está fora do alcance da razão fazer o mesmo. A desproporção e a desigualdade entre as potências abre o grande espaço que permite haver essa correlação entre concupiscência e valor ao invés de, como se poderia esperar ou de como apostam sábios e prudentes, entre razão e valor⁵³. Muito embora fosse “justo” que a razão fixasse o valor das coisas, uma vez que ela os referiria diretamente à verdade ou à falsidade das mesmas, é necessário que a

⁵² Na antropologia de Pascal, portanto, o bom-humor do querelante é apenas efeito de sua própria convicção interna (e, do mesmo modo, o destempero do adversário seria índice de sua falta de convicção interna). Neste sentido, o bom-humor não pode ser tomado, por si só, como critério para saber quem está de fato com a razão. Por outro lado, como esperamos que fique claro ao longo dessa exposição, como a dimensão simbólica não pode ser abstraída, sempre que houver em pauta o convencimento, somos todos juízes imaginários. É preciso, mesmo em ciência, lidar de uma forma ou outra com o limite imaginário incontornável para a produção do convencimento; o bom-humor seria sempre índice de nossa crença na nossa crença. Contudo há ainda, na 11ª. Provincial a discussão retórica acerca do sentido do riso no tratamento de certos temas e, nos *Pensamentos*, a travessia da função crítica do riso da retórica à filosofia, no fragmento 513-4, o riso nos dá a regra da verdadeira retórica, da verdadeira moral e, mais geralmente da filosofia: “A verdadeira eloquência ri da eloquência, a verdadeira moral ri da moral, quer dizer, a moral do juízo zomba da moral do espírito que é sem regra. Porque ao juízo pertence o sentimento, como ao espírito pertencem as ciências. O refinamento é a parte do juízo; a geometria, a do espírito. Rir da filosofia é verdadeiramente filosofar”.

⁵³ Sabemos que há outra forma de colocar esse problema: a degeneração da natureza humana após o pecado levou o homem a ter uma relação indireta com a verdade. A proposta é a de mostrar que, ao se ater a descrição do jogo de forças entre as potências, que é possível fazer uma leitura sem ter que recorrer às teses metafísicas.

imaginação o faça jogando para segundo plano aquele critério e colocando em primeiro o que apraz. Quando julga-se falar diretamente com a razão é, ao invés dela, a imaginação que é tocada primeiro e conduz o raciocínio segundo a satisfação provocada pelo que chamusca.

Como é necessário que ocorra, o poderio da imaginação tem como limite a própria razão (“Ela não pode tornar sábios os loucos”), mas ao torná-los felizes, está detém a força a seu favor. Sem o lastro oferecido pela imaginação, nenhuma riqueza da terra ou bem do mundo é reconhecido enquanto tal⁵⁴.

Tem início uma série de situações em que imaginação e razão “estão em guerra”, o rescaldo desse quadro é o de que se mostram o tamanho e a completa vantagem que a imaginação tem quando elas entram em dissonância⁵⁵. Pascal apresenta uma nova personagem, um “magistrado cuja velhice venerável impõe respeito a todo um povo” – quer dizer, somos todos, leitores e povo, no registro do juízo imaginário que faz uma relação arbitrária e inconsciente entre esta “velhice venerável” e a crença de que ele se governaria “por uma razão pura e sublime” e que julgaria “as coisas por sua natureza”, isto é, “sem se deter nas vãs circunstâncias que ferem somente a imaginação dos fracos”. Essa imagem da solidez da razão se desfaz por meio de uma situação de acentuados traços cômicos tanto maior porque subverte a grandiosidade do magistrado ao torná-lo vulnerável a situações de uma pequenez manifestadamente irrisória. A cena em questão tem início no momento exato que ingressa em um recinto onde será proferida uma prédica, certo magistrado cuja compostura é de zelosa devoção, a qual, mais uma vez pelas cordas da faculdade imaginativa, atestaria “a solidez de sua razão pelo ardor de sua caridade”. “Ei-lo pronto para ouvir com um respeito exemplar”, continua Pascal. Mas caso o predicador que suba ao púlpito tenha, por infelicidade, uma voz ruim e uma fisionomia igualmente desfavorável e, se, para piorar a situação, o magistrado possa divisar lá de seu assento manchas salpicadas em sua roupa, “eu aposto”, completa Pascal, “que nosso senador perderá a gravidade”⁵⁶.

⁵⁴ “Quem aufere reputação, quem concede respeito e veneração às pessoas, às obras, às leis, aos grandes, senão essa faculdade imaginante? O quanto todas as riquezas da terra são insuficientes sem o seu consentimento!” (44-82).

⁵⁵ Como sintetiza um trecho mais adiante neste mesmo escrito: “Jamais a razão sobrepuja totalmente a imaginação, enquanto que com frequência a imaginação a desbanca inteiramente de seu assento”. A partir do exemplo do magistrado, do qual trataremos a seguir, a imaginação é encarnada nos homens e, desse modo, passa a ser apresentada como faculdade inserida no quadro do ornamento simbólico que ela, por sua vez, como potência, ajuda a sustentar.

⁵⁶ Outra variação do mesma cena: “O espírito desse soberano juiz do mundo não é tão independente a ponto de que ela não esteja sujeito a ser perturbado pelo primeiro estardalhaço que se faça ao redor dele. Não é preciso o barulho de um canhão para impedir seus pensamentos. Não é preciso mais do que o

Depois de colocar o “soberano juiz do mundo” em demeritórios lençóis, é a vez (agora com o abandono do acento cômico) do filósofo que, mesmo de posse de todas as razões, não apenas não consegue dar a elas efeito prático, como deixa o próprio corpo sucumbir sob o peso de sua própria imaginação. “O maior filósofo do mundo sobre uma prancha mais larga do que o necessário, se ele tiver abaixo de si um precipício, ainda que sua razão o convença da sua segurança, sua imaginação prevalecerá. Muitos não conseguem sequer pensar nisso sem empalidecer e suar” (44-82)⁵⁷. Essa situação do filósofo sobre a prancha se enriquece ainda mais pelo contraste com outra ocorrência desta imagem em *Pensamentos*. No escrito 101-324, para ilustrar as “opiniões muito

barulho de uma ventoinha ou de uma roldana. Não vos espanteis se ele não raciocina bem agora, uma mosca zune em seus ouvidos: isto é o que basta para torná-lo incapaz de bom conselho. Se desejardes que ele possa encontrar a verdade, enxotai esse animal que pôs sua razão em xeque e que perturba esta potente inteligência que governa vilas e reinos. Aprazido deus que jaz aí. *O ridicolosissime heroe!*” (48-336). Esta versão é interessante porque o uso do vocativo em italiano explicita a relação, que é tangível por outros meios, entre o estilo de composição tanto desse fragmento em particular quanto a passagem semelhante no fragmento 44-82 e a *commedia dell'arte*. Pascal toma de empréstimo essa expressão, como indicam Michel Le Guern e Gilles Magniont, de uma tese pró-arte bufa afixada, no ano de 1657, na porta do Convento dos Grandes Agostinianos em Paris, dedicada ao notável intérprete da personagem da *commedia dell'arte* Scaramouche, o comediante Tiberio Fiorili: “[...] porque ainda que pareça que vossa jurisdição não se estenda para além da comédia e dos teatros, não penso que os eruditos possam se livrar disso, pois a profissão deles, tanto quanto todas as outras que vemos, não é senão comédia e toda a extensão do mundo não é senão um vasto teatro onde cada um representa seu diferente papel. Veja com bons olhos, *o ridicolosissime heroe*, este combate escolástico e, com vossas caras horripilantes, me defenda destes que são os mais eruditos críticos entre nós” (apud Pascal, *Pensées*, edição de Michel Le Guern, p.523). Cf. também Magniont, *Traces de la voix de Pascal*, p.132. Voltaremos a Scaramouche quando formos tratar das referências que Pascal faz não só à *commedia dell'arte*, mas ao teatro em geral em *Pensamentos*.

⁵⁷ “Ponha-se um filósofo em uma gaiola de arame fino e pendure-se no alto das torres de Notre-Dame. Verá de maneira evidente que não pode cair e apesar disso, a menos de estar familiarizado com o ofício de pedreiro, não evitará o medo, transido de pavor pela vista da altura. Já nos é difícil sentirmo-nos à vontade à beira dos terraços de nossos campanários, mesmo quando de pedra; e certas pessoas não o suportam sequer em pensamento. Jogue-se entre as torres da catedral uma tábua suficientemente larga para passarmos; não haverá sabedoria filosófica, por mais admirável que seja, capaz de nos infundir coragem de andar por cima dela como o faríamos se a tábua se assentasse no chão” (Montaigne, *Ensaaios*, 12, p.304-5). Como indica Henri Busson, esse exemplo do filósofo sobre a prancha tem origem em uma passagem de Ficino: “O que dizer do medo? Quando olhamos para o chão a partir de uma alta janela não ficamos com frequência tontos e trememos de terror e algumas vezes até caímos? (Ficino, *Theologica platonica*, XIII, 1)”. A partir daí, esse exemplo da alta janela a partir da qual a vertigem se produz, é sucessivamente apropriado pelos autores da tradição da “força da imaginação” e será La Primaudaye que a teria substituído “pela prancha ou trave que tornaram célebres Montaigne e Pascal” (Busson, Introduction. In: _____. Pomponazzi, *De incantationibus*, p.69). Trata-se de mais um exemplo por meio dos quais se ilustra a força da imaginação, cujos efeitos não se limitam, no entanto, à psicologia, mas se desdobram no plano físico por meio de outras impressões sensíveis ou da multidão de signos de formas materialmente ausentes deixados sobre a superfície das coisas (Cf. Montaigne, *Ensaaios*, I, XXI). Nesse sentido, se por um lado é verdade, como quer Shiokawa (ver nota 17), que o pensamento pascaliano não pode se enquadrar no esquema do pensamento mágico renascentista porque para ele não há mais o lastro ontológico ou metafísico que dava suporte para essa teoria naqueles autores, acreditamos, como nós temos nos empenhado em argumentar, que, Pascal trata a força não como um atributo, mas como uma espécie de modo de encarnação da imaginação ante as outras faculdades do homem, de modo que ela possa ter efeitos que dos quais ela pode ser extraída como razão. É evidente que por Pascal vedar qualquer fundamento, “força” não deve ser entendido como uma “verdade de razão”, mas um “utensílio hermenêutico” por meio do qual se observa a situação do homem (Cf. Lebrun, *Blaise Pascal*, p.83).

sadias” do povo, figura como quarto item justamente o seguinte: “Trabalhar pelo incerto, ir mar afora, andar sobre uma prancha”. Por meio do contraste fica, portanto, indicado que a capacidade de racionalizar do filósofo o torna, paradoxalmente, mais suscetível ao poderio da imaginação do que o “povo” que anda sobre a prancha sem pensar nisso. Cremos que essa aproximação é importante por ir na mesma direção de algo que dissemos no início dessa exposição: uma vez que os exemplos de que se vale aqui Pascal reforçam o maior grau que o poderio exercido pela imaginação assume com referência aos *sages*, por contraste a uma tradição que associa tal poderio aos que, devido à falta de cultura ou ao excesso de sensibilidade, seriam mais suscetíveis a ele, geralmente em um panorama cujo objetivo seja traçar uma correlação inversamente proporcional ao que se daria entre filósofos e sábios em geral, como que para reforçar uma opinião favorável a respeito destes últimos⁵⁸.

Ao lado do relato das situações mais comezinhas que comprometem a capacidade da razão de permanecer atenta (tais como o avistar de animais pestilentos, o escutar de um som estridente provocado pelo atrito entre objetos), tirando-a do eixo, crescem-se gradualmente os despojos da guerra entre a imaginação e a razão: um tom de voz que “muda um discurso e a força de um poema”; o entusiasmo dos gestos de um advogado pago com antecedência que faz a causa “parecer melhor aos juízes logrados por essa aparência”; as paixões que “mudam a justiça de face”. Contudo, paradoxalmente, há uma relação entre essa suscetibilidade aos efeitos produzidos na guerra entre as duas potências e a atividade humana, pois aquela é, na verdade, o que motiva esta atividade praticamente em sua totalidade: “Eu relataria quase todas as ações dos homens, que quase não se abalam sem seus solavancos”⁵⁹. Mas aqui os refletores

⁵⁸ Este momento pode ser interessante para colocar em perspectiva este recurso de que se vale Pascal ao tomar de empréstimo exemplos que, como indica Le Guern, ele extraiu de Montaigne (Cf. Pascal, *Pensées*, p.519-22). Além da diferença de exposição dos mesmos, já que o estilo de Pascal os articula de modo mais sintético (do que talvez advenha o efeito marcadamente dramático que confere a eles), não têm aqui função meramente ilustrativa, especialmente porque ele maneja a argumentação, salvo engano, em sentido diferente da de Montaigne. De fato, em ambos, os testemunhos fantasiosos têm caráter antropológico, mas, como tentamos expor aqui, o objetivo de Pascal passa por acusar a força desmesurada que a imaginação detém entre os mais sábios, ao invés de entre os incultos (identificados justamente ao “povo”) ou sensíveis (identificados àqueles que, embora favorecidos pelo acesso à educação, não souberam moderar suas próprias paixões), no que já começa a se distanciar de Montaigne. Além disso, como consequência do recorte que faz da questão, Montaigne enfatiza que é possível controlar a imaginação, Pascal lança luz sobre o poderio que a imaginação detém sobre os homens, poderio este do qual podem tomar conhecimento, mas ao qual de modo algum eles podem se furtar porque estrutura (inconscientemente) sua própria relação com o mundo.

⁵⁹ O estilo de Pascal se vale muito bem do efeito visual produzido pela agilidade com que justapõe seus exemplos para circunscrever todo um universo de problemas. Aqui, por exemplo, temos apresentado como agulhão das ações humanas essa dissonância provocada pela incursão da imaginação sobre os territórios das outras faculdades: a exposição começa com exemplos propriamente sensoriais, mas, com

estão postos sobre a razão, cuja suscetibilidade ao que lhe causa prazer e desprazer precisa ser posta a nu: “Aprazível razão que um vento maneja – e em todas as direções” (44-82).

Nesse momento, Pascal passa a recobrir os territórios que tradicionalmente são associados à imaginação – o estado de delírio e o estado onírico – e enquadrar este suposto poderio sob a moldura desse embate entre as faculdades. “Quem quisesse seguir apenas a razão seria louco comprovado perante o julgamento da maior parte dos homens do mundo”. A loucura, portanto, é efeito não do excesso de imaginação – o escrito é todo construído justamente com o intuito de iluminar como a realidade humana é alinhavada a partir da naturalização daquilo em que a imaginação se excede –, mas da tentativa de abstraí-la e, como na reviravolta final de *O alienista*, ela advém da dieta baseada apenas nas prescrições da razão, ou, como afirma outro escrito de *Pensamentos*: “Os homens são tão necessariamente loucos que seria ser louco por outro viés de loucura não ser louco” (412-414). O sono, por seu turno, é o momento em que a razão, desocupada, pode encontrar descanso da rotina diária em que se desdobra para “correr atrás das fumaças” e para “enxugar as impressões dessa ama do mundo” à medida que trabalha “por bens reconhecidamente imaginários”. Portanto, ao mesmo tempo que persegue os bens cujo valor é definido de modo imaginário a razão trabalha *apagando* os rastros deixados pela imaginação sobre estes mesmos bens. Aqui temos não só outra exposição daquele mecanismo de naturalização que mencionamos há pouco, mas também o da própria inquietude que consome o homem durante a vigília⁶⁰.

Ante tamanha vantagem de que dá provas – e da qual testemunham os exemplos postos sob os refletores neste escrito – a imaginação quando em conflito com a razão, “[o] homem fez bem”, prossegue Pascal, “em aliar essas duas potências”, aliança que se refere, como fica claro na sequência, à ordenação simbólica derivada do embate. Pois, se nessa paz a razão não consegue sobrepujar a acachapante vantagem gozada pela imaginação quando estão em guerra, em condições mais pacíficas ela, na figura de seus

bastante agilidade, inclui também a dimensão sentimental e a racional. Assim, temos aqui uma apresentação da temática da inquietação sem o recorte ontológico da miséria do homem e da necessidade de se fugir do tédio, mas intimamente associada às disposições de suas faculdades. Desse ponto de vista, é significativo que estas diferentes exposições não entrem em contradição apesar de não serem propriamente complementares, já que uma se sustenta sem a outra.

⁶⁰ Nesse sentido é interessante notar que, talvez, à luz destas considerações de Pascal, o processo descrito por Du Bos de dulcificação da faculdade imaginativa por meio de seu exercício seja antes de mais nada um processo disciplinador da própria razão, a qual, desse modo, aprimora seus mecanismos de recalque das impressões da imaginação. Cf. Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, v.1, p. 5-11, esp., p.8.

representantes imaginários ou dos prudentes, virará os efeitos práticos desse ordenamento a seu favor.

Nossos magistrados conhecem bem esse mistério. Suas togas vermelhas, os arminhos com que se aninham tal qual raposas felpudas, os palácios onde julgam, as flores-de-lis – todo esse aparato augusto era bastante necessário. E se os médicos não tivessem sotainas e tamancos e se os doutores não usassem barretes e túnicas muito largas de quatro partes, jamais eles teriam logrado o mundo, que não pode resistir a esse mostruário tão autêntico. Se tivessem a veraz justiça e se os médicos tivessem a verdadeira arte de curar, eles não teriam de fazer barretes. A majestade das ciências seria por si própria bastante venerável. Mas, não tendo senão ciências imaginárias, é preciso que lancem mão desses vãos instrumentos, que arrebatam a imaginação à qual se endereçam. E assim, de fato, eles auferem respeito.

Ao apresentar como os sábios imaginários usam o ordenamento simbólico a seu favor, Pascal parte daqueles entre eles que fazem isso a partir de uma posição falsa e, portanto, se valem dele para ocultar a verdade sobre a mesma. Assim magistrados e médicos, por não deterem nem o direito nem a arte de curar, legitimam suas posições falsas através de disfarces cerzidos na intenção de “arrebatar” a imaginação porque, mesmo que de modo inconsciente, eles conhecem o “mistério” de como angariar a força necessária para garantir-lhes um poder sobre aqueles que, assim como eles, não a detém. Estes sábios imaginários de posição falsa, são contrapostos aos sábios imaginários que detêm uma posição verdadeira, calcada numa força efetiva, e que, justamente por isso, podem prescindir das vestimentas como meio para afirmá-la.

Somente os homens de guerra não se disfarçam desta sorte, porque, com efeito, a parte deles é mais essencial. [...] Eis porque nossos reis não procuram esses disfarces. Eles não são mascarados de vestes extraordinárias para parecerem tais, mas se fazem acompanhar de guardas, de alabardas. Essas tropas armadas que têm mãos e força por eles⁶¹.

⁶¹ Outra variação da mesma temática: “O chanceler é grave e revestido de ornamentos, porque seu posto é falso. O rei, não: ele tem a força. De nada lhe serve a imaginação. Juízes, médicos etc. não têm senão

Pascal estabelece assim uma escala que vai desde a propriedade sobre uma força real e o consequente caráter prescindível de marcas visíveis de distinção dos demais até a ausência total de força e o consequente caráter imprescindível de marcas visíveis de distinção: uns “se estabelecem pela força, os outros pelo esgar”. E apesar da distração que Pascal provoca com a entrada em cena de certa cenografia exótica⁶² a figura do rei não necessita da roupa para se disfarçar, mas pode utilizá-la para exibir o poder “virtual” que o circunda⁶³.

Mas trata-se de um recurso tão mezinheiro quanto poderoso e disseminado: ele não precisa estar associado a uma figura com posição superior dentro de uma hierarquia para ter eficácia, e Pascal arregimenta um baixo funcionário para argumentar nesse sentido: “Sequer podemos ver um advogado metido em sotaina e com o barrete na cabeça sem ter uma opinião vantajosa de sua suficiência!”.

“A imaginação dispõe de tudo. Ela faz a beleza, a justiça e a felicidade que é tudo no mundo”. Essa ideia, da qual algumas variantes foram apresentadas ao longo dessa caracterização da faculdade imaginante, parece ganhar agora ares de desenlace – e alguns comentadores veem, desse ponto em diante, a mudança da temática do fragmento⁶⁴. Resumo dessas análises: o fragmento 44-82, tendo esgotado a temática da

imaginação” (87-307). Este escrito é importante para entender o estatuto do falso neste escrito. O falso pode ser algo tão real quanto o cargo chanceler, falso porque ele não tem o verdadeiro poder, que é do rei.

⁶² Uma preocupação de ordem prática, como a que está no horizonte do escrito 89 (315), mencionado na nota seguinte, poderia explicar a oscilação de Pascal neste trecho entre “nossos reis” e a sugestão de um rei turco por meio de sua ambientação em um “soberbo serrallo” protegido por “quarenta mil janizaros”. Ou o porquê, nessa catalogação, não figure sacerdotes de nenhum credo. A figura do cardeal, aliás, é mencionada numa outra parte, como que postulando uma proibição: “Adivinhar qual é o quinhão que me compete em vosso desprazer, o Sr. o Cardeal não queria de modo algum ser adivinhado” (583-56).

⁶³ Do mesmo modo que: “[...] Vestir-se com requinte não é demasiado vão porque exhibe que um grande número de gente trabalha para si. Trata-se de mostrar por seus cabelos que se tem um criado de quarto, um perfumista etc.; por seu colarinho, pelo fio, pela passamanaria etc. Ora, não se trata de simples superfície nem de simples adorno possuir vários braços! Quanto mais braços se tem, mais se é forte. Trata-se de exibir a própria força vestir-se com requinte”. Levando em conta esta outra escala pode-se evitar que se recaia em erros de julgamento de ordem prática que nos levaria a indispor com os grandes: “Isto é admirável: não querem que eu honre um homem vestido com brocados e seguido de sete ou oito lacaios. Quê?! Ele me fará levar correias, se eu não o saudar! Esta veste é uma força. Dá-se o mesmo com um cavalo todo engalanado aos olhos de outro. Montaigne é gozado ao não ver qual é a diferença que há nisso e de se admirar que a descobramos e de reclamar pela razão dela” (89-315).

⁶⁴ A título de exemplo, lanço mão aqui de duas leituras bastante diferentes tanto no método quanto em suas interpretações acerca da imaginação em Pascal, que igualmente tratam com vagar do fragmento 44-82. A análise genética de Masamitsu Horino, publicada nos anos de 1980, afirma que, após uma tentativa, logo reconsiderada, de introduzir a análise sobre outros princípios de erro além da imaginação no mesmo *papier* (o autor se refere à frase – suprimida na edição eletrônica dos fragmentos porque o próprio autor assim o fez no original, mas que as edições de Brunschvicg, Lafuma, Le Guern optam por transcrevê-la – “Eis aí um dos princípios de erro, mas este não é único”), Pascal, ao redigir “Eis aí aproximadamente os efeitos dessa faculdade enganadora, que parece nos ter sido dada de propósito para nos induzir a um erro necessário. Sobre isso temos muitos outros princípios”, assinalaria desse modo que pode enfim “mudar de

imaginação como princípio de erro necessário ou como potência enganadora, passaria a se debruçar sobre outros princípios cujos efeitos seriam o mesmo, deixando de lado aquela que intitula o texto. Essa interpretação é absolutamente plausível e, a seu modo, fiel ao texto. Contudo, pretendemos mostrar que isso que é entendido como uma “mudança de tema” descortina, na verdade, a dimensão epistemológica da temática da imaginação, que Pascal, assim acreditamos, anuncia logo no início do fragmento. Se essa interpretação se sustentar, será preciso igualmente rever o modo como se lê a relação entre a imaginação e os outros princípios de erro tal como denominados por Pascal nesse manuscrito.

“A imaginação dispõe de tudo. Ela faz a beleza, a justiça e a felicidade que é tudo no mundo. Eu desejaria de bom grado ver o livro italiano do qual conheço apenas o título, que vale sozinho muitos livros, *Dell’ opinione regina del mondo*” (44-82). Não deixa de ser notável, dentro da chave de leitura que estamos propondo, que a imaginação, representada no início do fragmento como uma tirana, agora ceda passo, no deslindar do rosário de seus efeitos, à condição de soberana legítima, uma rainha. Recapitulemos o que se passa lá e cá, daquele para este momento do texto: quando personificada tirana, ela é potência, que diz respeito à (segunda) natureza humana; quando rainha, ela é juízo de valor, que diz respeito ao mundo. Como potência, ela distribui os estados de seus súditos: felicidade, saúde, prosperidade, sabedoria. Como juízo de valor, ela define regras do mundo: o belo, o justo, o bem. Em um primeiro

assunto” e abordar outros princípios de erro aventados, mas não tratados de fato na primeira redação do fragmento, tal como acredita Horino. Pois, como ficaria claro por meio da manutenção, nos parágrafos escritos na sequência (ainda segundo a hipótese de Horino) do trecho suprimido, Pascal percebe que ainda teria mais a extrair da imaginação como princípio de erro e muda de ideia, para somente abordar estes outros princípios mais adiante, justamente no ponto que passaremos a analisar a partir de agora, marcado pelo trecho citado há pouco. Na análise de Horino, essa ideia de que a apresentação dos diferentes princípios de erro é o tema do fragmento 44-82, costurará em grande medida suas hipóteses acerca do mesmo (ver Horino, Genèse de “l’imagination” des Pensées, *Études de Langue et Littérature Françaises*). A análise de Masayoshi Hirota, por sua vez, que precede a anterior em uma década, muito embora tenha pontos de partida e de chegada muito diversos dos de Horino, coincide com este ao afirmar igualmente que haveria naquele trecho uma mudança de assunto, que Pascal deixaria de lado a imaginação e se dedicaria ao exame das outras “potências enganadoras”: “De início, como podemos notar facilmente, o longo fragmento não é consagrado apenas à imaginação e tem como tema os efeitos das diversas potências enganadoras. Ora, a imaginação ocupa mais do que a metade do fragmento e usurpa o título geral, o que prova bem, como nos parece, o interesse particular que Pascal detém acerca ‘dessa soberba potência inimiga da razão’” (Hirota, De l’imagination pascalienne, *Hitotsubashi Journal of Arts and Sciences*, p.42). Apesar de resguardar o caráter especial da imaginação do conjunto do fragmento, Hirota também vê nele o abandono da temática da imaginação, em favor de outros princípios de erro.

momento, a imaginação é figurada como pura força que estabelece valor; em um segundo, ela é o juízo de valor que estabelece a regra. Delineando as duas personas não há ontologia ou metafísica, mas apenas perspectivas distintas na apresentação dos efeitos. Investidas pela mesma força, elas assumem caracteres diferentes conforme a ordem que elas encarnam⁶⁵ e fundam domínios que são diferentes entre si na mesma proporção que a tirania se afasta de um governo legítimo, isto é, trata-se de uma diferença que não é real, mas ela própria imaginária, que retira sua autoridade desse efeito produzido pela força imaginação⁶⁶.

Para avançarmos com relação a essa diferença (voltaremos a ela mais adiante), precisamos tratar por um momento mais detidamente acerca daquilo que identifica imaginação e opinião em Pascal, aproximação que abismou a atenção dos comentadores, atraída em especial pelas intervenções feitas por Port-Royal sobre a matéria original do manuscrito. Por exemplo, no primeiro parágrafo do fragmento 44-82 – indicado na edição de *Pensamentos* preparada por Port-Royal como capítulo XXV “A fraqueza do homem” –, são eliminados alguns dos paradoxos do original e, no lugar da imaginação, outras figuras entram em cena⁶⁷. E as intervenções nesse sentido não se encerram aí, “opinião” vem substituir “faculdade imaginante” ou “imaginação” em outras passagens capitais: “Quem aufere reputação, quem concede respeito e veneração às pessoas, às obras, às leis, aos grandes, senão a *opinião*?”⁶⁸. E, por fim, no trecho que mencionamos há pouco: “A *opinião* dispõe de tudo. Ela faz a beleza, a justiça e a felicidade que é tudo no mundo” (grifos nossos)⁶⁹. Entretanto, a despeito da envergadura dessas alterações que foi objeto de uma ácida crítica de Victor Cousin⁷⁰, a

⁶⁵ “A opinião é a modalidade segundo a qual a imaginação passa da primeira para a segunda ‘ordem de coisas’ [...], das realidades carnisais às realidades intelectuais” (Ferreyyrolles, *Les reines du monde*, p.155)

⁶⁶ Cf. Pascal, *Pensamentos*, 60 [294].

⁶⁷ “Essa ama do erro que chamamos *fantasia e opinião* é tanto mais ardilosa quanto nem sempre o é. Porque ela seria regra infalível de verdade se fosse infalível de mentira. Mas sendo o mais das vezes falsa, ela não concede nenhuma marca de sua qualidade, marcando com o mesmo caráter o verdadeiro e o falso” [grifos nossos]. [*Cette maîtresse d’erreur que l’on appelle fantaisie et opinion, est d’autant plus fourbe qu’elle ne l’est pas toujours. Car elle serait règle infaillible de vérité, si elle l’était infaillible du mensonge. Mais étant le plus souvent fausse, elle ne donne aucune marque de sa qualité, marquant de même caractère le vrai et le faux*].

⁶⁸ *Qui dispense la réputation? Qui donne le respect et la vénération aux personnes, aux ouvrages, aux grands, sinon l’opinion?*

⁶⁹ *L’opinion dispose de tout. Elle fait la beauté, la justice, et le bonheur, qui est le tout du monde.*

⁷⁰ “O capítulo XXV [da edição de Port-Royal] compreende um certo número de parágrafos cujo primeiro deles trata da potência da opinião; os outros têm ares de versar sobre assuntos diferentes, que não possuem outro elo além da relação comum que têm com o título geral do capítulo: ‘A fraqueza do homem’. Nada de mais inexacto que isto tudo. Para começar, no manuscrito, todos esses parágrafos se ligam uns aos outros e não formam senão um único e mesmo todo. O objeto comum entre eles não é a fraqueza do homem, o que é muito vago, muito menos é a opinião. Afinal, qual a relação pode ter a opinião com vários desses parágrafos, tais como, entre outros, o parágrafo acerca dos encantos da

afinidade entre imaginação e opinião em Pascal parece ser tal que alguns comentadores veem aí, menos uma infidelidade ao original do que “uma substituição que tem valor de um comentário”⁷¹⁷².

Ferreyrolles, por exemplo, retomando o belo artigo do pesquisador japonês Tetsuya Shiokawa, argumenta que a aproximação entre esses termos no pensamento pascaliano, embora não ocorra nem na lexicografia nem no uso contemporâneo, teria sido facilitada pela assimilação deles por Montaigne em contexto estoico e por fim consolidada pela leitura que o próprio Pascal teria feito dos textos de Epiteto traduzidos para o francês⁷³⁷⁴. Contudo, diferentemente do que afirma Ferreyrolles, cremos que, na relação entre os termos “imaginação” e “opinião” em Pascal, há mais do que mero resíduo da tradução de Epiteto por Jean Goulu⁷⁵:

novidade e sobretudo aquele acerca do maior homem do mundo o qual uma mosca ou o menor alarido que se faça ao redor dele perturbam a razão, ou o parágrafo que é ilustrado com um filósofo que, em segurança sobre uma prancha mais larga que o necessário, treme ao divisar o precipício que está abaixo dele? A opinião não tem nada a ver com tudo isso. Segue-se disso que o primeiro parágrafo, que, no manuscrito, não é outra coisa senão o início de todo o maço, não pode pautar a opinião, porque todos os outros parágrafos que dependem do primeiro não têm nenhuma relação com a opinião. [...] Nós temos o manuscrito, nós possuímos o original e reconhecemos facilmente a infidelidade da cópia” (Cousin, *Études sur Pascal*, p.199-200). A análise de Cousin sobre o fragmento 44-82 ainda se estende por algumas páginas, mas este trecho que selecionamos é interessante para ponderarmos acerca do caráter insólito que a aproximação entre a temática da imaginação e a da opinião, que no fim das contas ocorre nesse fragmento, irá assumir alguns séculos mais tarde. Uma explicação para isso talvez seja o fato pontuado por Shiokawa de que, muito embora essa associação de matriz estoica (trataremos dela com vagar mais adiante) se faça presente de modo marcante em Montaigne, ela não reverbera nem nos dicionários da época, nem ecoa nas linhagens filosóficas que alimentarão grande parte do debate acerca da imaginação contemporâneo a Pascal (Shiokawa, op. cit., p.74). O estranhamento de Cousin nesse sentido pode ser, por outro lado, tomado por nós como índice da referência *cifrada* que faz ao estoicismo tanto esse fragmento em particular quanto a elaboração pascaliana acerca da imaginação de um modo geral, em especial se a compararmos com o modo como Montaigne introduz essa mesma referência. Voltaremos a esse problema a seguir.

⁷¹ Mesnard, Jean apud Shiokawa, op. cit., p.73. Neste artigo, Shiokawa corrobora a posição de Mesnard, assim como fará Ferreyrolles, op. cit., p.155. Este último, aliás, não parece em absoluto questionar a legitimidade dessas alterações, igualando o procedimento dos amigos de Port-Royal ao do próprio Pascal (Ibid.).

⁷² Ao fim do exame desse ponto veremos que, embora essas alterações indiquem corretamente o ambiente estoico em que Pascal gesta sua reflexão sobre a imaginação, essas alterações não podem ser tomadas meramente como um comentário à medida que desbastam todas as indicações que Pascal confere à imaginação estatuto de faculdade, em registro conflituoso com a razão. Temos motivos para considerar que essas mudanças operam segundo uma compreensão cartesiana acerca do que conferiria a uma faculdade estatuto enquanto tal, uma vez que elas intervêm em momentos do texto que Pascal sinaliza também compreender a imaginação segundo esse registro. Do nosso ponto de vista, essas intervenções feitas por Port-Royal contribuem para um apaziguamento das diferenças de Pascal ante o debate contemporâneo, em especial com relação a Descartes.

⁷³ Ferreyrolles, op. cit., p.155.

⁷⁴ O confronto da lexicografia e dos usos do termo imaginação com os que Pascal faz dele é realizado por Shiokawa, de quem Ferreyrolles apenas retoma, resumidamente, os resultados. Ver Shiokawa, op. cit., p.71-3.

⁷⁵ Tradução que será mencionada na citação a seguir, publicada no início do século XVII. Como explicam Pascale Mengotti e Jean Mesnard, foi Fortunat Strowski, seguindo indicação de Joseph Bédier, o primeiro a demonstrar que “Pascal leu Epiteto em uma tradução bem-precisa, a de *Propos* – hoje geralmente

O parentesco ou a quase equivalência, em Pascal, entre opinião e imaginação se fundaria, pois, sobre a tradução em francês de noções de origem estoica. É fácil verificar isso ao consultar a tradução de Epiteto que se sabe, pelas citações de *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne*, ter sido utilizada por Pascal: *Les propos d'Épictète, recueillis par Arrian auteur grec son disciple, translats du grec en français par Fr. I. D. S. F [...]*. Nesta de fato se pode constatar que opinião e imaginação correntemente se substituem entre si para “traduzir” tanto φαντασία quanto δόγμα. Ο χρήσις φαντασιῶν é aqui e lá traduzido por “uso das opiniões” e por “uso das imaginações”. Um pouco depois, Epiteto se interroga sobre o que particularmente nos faz temer a morte por afogamento: “O que é, pois, o que me preocupa, o mar? Coisa nenhuma, exceto minha *imaginação* (τὸ δόγμα)” e, mais adiante na mesma página: “O que é pois que nos aflige e que nos faz sair de nós mesmos, o que senão nossas *opiniões* (τὰ δόγματα)?”. O emprego germinado ou indiferenciado dos termos “imaginação” e “opinião” por Pascal tem por certo como fonte as traduções de Epiteto, que não são todavia traições, mas refletem a seu modo uma parcial sinonímia presente no original [...] ⁷⁶.

Essa hipótese de que um suposto emprego indistinto dos termos na tradução teria influenciado o uso que deles faz Pascal é, de nosso ponto de vista, bastante problemática, a começar pelos exemplos de que Ferreyrolles se vale para indicá-la, pois, ao contrário do que ele acaba sugerindo, eles são exceções no trabalho de Goulu. Por exemplo, na passagem citada anteriormente, Ferreyrolles menciona duas traduções de *chrêsis phantasíōn* presentes em *Propos*, como se estas se substituíssem uma a outra com frequência. Acontece que, contra cerca de trinta ocorrências de “uso de

designada sob o título de *Entretiens* – seguida pelo *Manuel* realizada pelo cisterciense dom Jean de Saint-François (Jean Goulu antes de seu ingresso na religião) tradução publicada em 1609” (Mengotti; Mesnard, Présentation. In: Pascal, *Entretien avec M. de Sacy*, p.41). “Pascal lê, ama e retira extratos deste ‘Epiteto francês’, de um sabor tão original. As citações do *Manual* que nós indicamos a toda hora não são de um Du Vair corrigido, mas sim de um dom Goulu copiado” (Strowski, *Pascal et son temps*, v.2, p.326).

⁷⁶ Ferreyrolles, *Les reines du monde*, p.155-6. As referências das passagens de Epiteto citadas neste trecho são respectivamente as seguintes: [Arriano], *Propos de Épictète*, II, 1, p.154; II, 8, p.189; II, 16, p.229.

imaginações” (*usage des imaginations*)⁷⁷ nesta obra, conseguirmos encontrar um único caso de “uso de opiniões” (*usage des opinions*)⁷⁸, o qual não é aquele indicado por Ferreyrolles⁷⁹. Por sua vez, “imaginação” como tradução de *tò dógma* é igualmente inusual nessa tradução. Na verdade, *dógma* é vertido com significativa constância por “opinião”: entre as cerca as mais de cem ocorrências que conseguimos mapear desse termo e suas declinações, isso só não acontece em seis delas, a citada por Ferreyrolles incluída entre elas⁸⁰. Assim sendo, nos parece que, no que diz respeito a *phantasía* e *dógma*, ao contrário do que afirma o autor de *Les reines du monde*, a tradução de Goulu zela na maioria absoluta dos casos pela manutenção da diferença “parcial” que Epiteto sustenta entre esses termos⁸¹. Esse levantamento do trabalho de Goulu indica, portanto, que, se seus leitores contemporâneos – sejam eles Montaigne, Pascal ou Charron⁸², empregam de modo “indiferenciado” os termos opinião e imaginação, este uso não é efeito de uma introjeção pelos mesmos de um cacoete dessa tradução.

Ferreyrolles que, ao se acercar do problema das relações entre imaginação e opinião em Pascal, partia da excelente análise de Tetsuya Shiokawa, dela toma distância em pontos capitais e, com isso, em nossa perspectiva, acaba por simplificar sua abordagem, especialmente porque, ao fim e ao cabo, perde de vista a conversão de Epiteto (ao lado de Montaigne) a linha auxiliar na exposição pascaliana da imaginação. A primeira objeção que fazemos se refere à redução da atípica aproximação, conforme a

⁷⁷ Neste cotejo da tradução de Goulu não estamos contando outras traduções para a mesma expressão e derivadas existentes no texto, tais como: “servir-se de imaginações” (*se servir des imaginations*) ou “[se] serve de imaginações” (*sert de imaginations*) com sete ocorrências; “uso de fantasias” (*usage des phantasies*), “uso de sentimentos” (*usage de sentiments*), com uma ocorrência cada (“fantasia” e “sentimento” traduzem o termo *phantasía* e suas declinações).

⁷⁸ Epiteto, *Propos*, p.189 [II, 9, 14]. Contudo a expressão não é usada para traduzir *chrêsis phantasiôn*, mas “*orthás christikás [...] dogmáton*”.

⁷⁹ No trecho apontado por ele, o que encontramos é a expressão “uso de opções” (*usage de options*), que, pelo visto, Ferreyrolles tomou como um erro tipográfico. Porém, a tradução pode ser, com referência ao contexto, mais do que uma gralha, haja vista que o tradutor usa, na mesma página, “ali onde as coisas estão a nossa opção” (*là où les choses sont à notre option*) para traduzir *tà proairetiká* [τὰ προαιρετικά], deixando a em aberto se se trata afinal de um erro tipográfico, de um lapso por contaminação, ou de uma opção consciente ([Arriano], *Propos de Épictète*, p.148).

⁸⁰ As outras traduções são as seguintes: “crença” (*dógmati*) (Epiteto, *Propos*, p.17 [I, 3, 1]); “vontade” (*dógma*), “resolução” (*dogmáton*) (Ibid., p.133 [I, 29, 11]); “máximas” (*dógmasin*) (Ibid., p.224 [II, 16, 32]) e “arte (*tà dógma*)” (Ibid., p.256 [II, 19, 23]). Há casos – em número muito menor – nos quais “opinião” traduz outros termos, tais como *doxa*, *dokéō* e suas declinações. Essa indistinção será objeto de uma análise mais adiante.

⁸¹ Há também ocorrências de *phantasía* e declinações que são vertidas por “opinião”: estas são apenas quatro no universo de cerca de cem casos que conseguimos listar (excluo da contagem o caso de “uso das opções”, mencionado anteriormente). Assim, também nesse caso, parece haver um esforço de Goulu para manter a distinção entre os termos em questão.

⁸² A indicação de que uma convergência dessa natureza se dá também em Pierre Charron, que intitula um dos capítulos de *De la sagesse* como “De l’imagination et de l’opinion”, é de Ferreyrolles, op. cit., p.155, n.62.

caracterização de Ferreyrolles e Shiokawa, entre imaginação e opinião no pensamento pascaliano – de fato problematizada e interpretada pelo pesquisador japonês –, a uma espécie de epifenômeno da tradução utilizada por Pascal, o que, no mais, como vimos, não se sustenta. Cumpre observar que em seu artigo Shiokawa se vale da tradução de Goulu, diferentemente do que ocorre em Ferreyrolles, não como ponto central da argumentação, que é com efeito o exame da filosofia estoica, a de Epiteto em particular. O pesquisador japonês recorre à tradução de Goulu apenas para situar o recurso que Pascal faz ao termo “imaginação” para se referir, a um só tempo, a um “todo significativo” formado, segundo acredita Shiokawa, pelos conceitos de *phantasia* e *dóγμα* estoicos⁸³. Portanto, neste último, trata-se antes de referir os termos relacionados a uma totalidade significativa em que “imaginação” seria equivalente ao conjunto formado por “fantasia” e “opinião” estoicos, e não de expor uma “parcial sinonímia” entre os termos isolados, como faz Ferreyrolles. Ao reduzir assim a análise do emprego dos termos “imaginação” e “opinião” em Pascal, ao extrair tão pouco da influência de Epiteto nesse ponto, não é de se estranhar que o pesquisador francês recue até o tema do descrédito da imagem em Platão para tentar caracterizar o que de fato se passa com o problema da imaginação no pensamento pascaliano⁸⁴.

Por seu turno, explicar o deslizamento dos termos *phantasia* e *dóγμα* para o interior da imaginação pascaliana é objeto de uma boa parte da bela análise de Shiokawa. Contudo, verdade seja dita, ainda que Ferreyrolles, com relação a esse ponto, opere uma retomada simplificada desse comentário, a alteração que insere aí não é completamente desautorizada pelo trabalho de Shiokawa. Isso porque, à parte de todo o

⁸³ E Shiokawa se limita aos casos em que “imaginação” traduz *phantasia*, e “uso de imaginações” a expressão *chrēsis phantasiōn* (Shiokawa, op. cit., p.78-9).

⁸⁴ Ferreyrolles, op. cit., p.159-62. Um pouco antes Ferreyrolles resume dessa forma o que separaria Pascal do estoicismo com relação à noção de imaginação: “Para Pascal, [...] não poderia existir imaginação apreensiva entendida como ‘representação privilegiada que carrega em si mesma a marca de sua própria verdade’. Longe de reconhecer uma ‘parte ama de nossa alma’ (τό ἡγεμονικόν) superior à imaginação, Pascal confere à imaginação a suserania sobre esta que em nós deveria dominar. O *δόγμα*-juízo é degradado em *δόγμα*-opinião, proveniente da imaginação ao invés de a ela se impor” (Ibid., p.158-9). Contudo, ainda que não avance para além desse ponto na análise dos termos opinião e imaginação em Pascal em registro estoico, Ferreyrolles desenvolve ainda alguns pontos comuns entre Pascal e o estoicismo com relação à “crítica à imaginação”: a contribuição, junto à de Montaigne, para “a metáfora que confere toda sua força ao poder da imaginação” na frase do fragmento 44 “Quem não sabe que a visão de gatos, de ratos, que o esmigalhamento de um carvão etc. deixa a razão fora dos gonzos”, referida à tradução que Goulu confere a uma passagem do capítulo 22 do livro II de *Propos* (“Com muita frequência seus pensamentos [*phantasiai*] colocam-no fora dos gonzos”); a abordagem feita por Pascal da noção de honra; a ideia de que é preciso fazer face à imaginação e a de que a “imaginação engendra e decupla os temores que nos habitam” (Ibid., p.156-8). Trata-se de um arrolamento muito exíguo ante a influência que, como veremos, Epiteto desempenha efetivamente na reflexão de Pascal acerca da imaginação. E será objeto de nossa crítica essa colocação de que Pascal defende, com o estoico, a necessidade de fazer face às representações; este é justamente um dos pontos que os diferencia.

mérito de ter tratado – salvo engano, pela primeira vez –, da influência do pensamento estoico, de Epiteto em particular, sobre a noção de imaginação em Pascal e apesar de ter tido o cuidado de em nenhum momento reduzir textualmente a imaginação pascaliana, ora à *phantasia*, ora ao *dóigma* estoicos⁸⁵, tanto o exame que Shiokawa realiza desses conceitos no estoicismo quanto a posterior menção à tradução de Goulu podem muito bem levar a uma apresentação do problema como faz Ferreyrolles. Isso porque Shiokawa permite que seu recorte da sinonímia entre *phantasia* e *dóigma* chegue ao ponto de anular – dentro, por sua vez, do registro da crítica cética –, a diferença parcial que o estoicismo resguardava entre ambos. Esse nivelamento orienta, desde o princípio, às vezes de modo tácito ou às vezes de modo expreso, tanto sua análise destes quanto sua exposição do pensamento de Pascal e especialmente do de Montaigne⁸⁶. Tomemos, por exemplo, a primeira das passagens de *Ensaio* em que Shiokawa vê “uma sinonímia evidente entre fantasia e opinião”:

Os homens (diz uma sentença grega antiga) são atormentados pelas *opiniões* que têm das coisas, não pelas coisas mesmas. Marcaria um belo ponto a favor do alívio de nossa miserável condição humana quem pudesse estabelecer a verdade dessa proposição de ponta a ponta. Pois se apenas via nosso juízo os males ingressassem em nós, poder-se-ia supor que estivesse em nosso poder desprezá-los ou revertê-los para nosso benefício. [...] Se isto que nós chamamos de mal e tormento não é nem mal nem tormento em si mesmo, e se somente nossa *fantasia* dá a ele essa qualidade, está a nosso alcance transformá-lo (grifos de Shiokawa)⁸⁷.

Ora, aqui, de fato, a relação com Epiteto é bastante evidente como o autor da sentença que Montaigne parafraseia, a famosa passagem do *Manual*: “Não são as coisas que atormentam os homens, mas as valorações proferidas acerca das coisas”⁸⁸, citação esta, segundo nos informa Shiokawa, gravada no tramo da biblioteca do filósofo francês.

⁸⁵ Contudo, como vemos a seguir, ele não poupa de tal chave de leitura sua interpretação da apropriação de Montaigne desses conceitos (Shiokawa, op. cit., p.75).

⁸⁶ Em seu artigo, a análise de Montaigne surge para instituir um uso fluido dos dois termos, sempre como simples sinônimos, que será tomado como matriz do uso que deles teria feito Pascal em seus textos sobre a imaginação (Ibid.).

⁸⁷ Montaigne, *Essais*, I, XIV, p.175. Optamos por elaborar nós mesmos uma versão dos textos de Montaigne citados porque, muito embora excelente, a tradução de Sérgio Milliet dos *Ensaio* no mais das vezes deixa de lado o jogo dos termos destacado por Shiokawa e por Ferreyrolles.

⁸⁸ Epiteto, *Manual*, V.

Contudo, ainda que o uso de “fantasia” e “opiniões” esteja bem-ajustado a seu registro estoico, não nos parece que a sinonímia entre ambas as noções seja dada de barato, já que, diferentemente do que parece ao pesquisador japonês, o termo “opiniões” deve ser entendido como a “qualidade” (mal ou bem) que, por meio da nossa “fantasia”, atribuímos às coisas. Nesse sentido “fantasia” não parece se referir simplesmente ao juízo qualitativo, mas à via por meio da qual conferimos às coisas essas qualidades ou opiniões que nos atormentam, conforme delas nos fala Montaigne. Assim nos parece que não se trata exatamente de sinonímia, mas de um uso germinado dos termos, não muito distante do modo como se dá na fonte estoica. Algo semelhante ocorre em outra passagem citada por Shiokawa:

Poder-se-ia supor, em verdade, que, enquanto condão, a natureza, para consolo de nosso estado miserável e ínfimo, somente nos deu *presunção*. Isto é o que diz Epiteto: o homem não tem nada de propriamente seu a não ser o uso de suas *opiniões*; de nosso, temos apenas vento e fumaça. Os deuses têm a saúde por essência e a doença por inteligência, diz a filosofia. Os homens, ao inverso, possuem os bens por meio da *fantasia* e os males por essência. Nós tivemos razão ao fazer valer as forças de nossa *imaginação*, pois todos nossos bens não existem senão em sonho (grifos de Shiokawa)⁸⁹.

Aqui, como no trecho anterior a este, o ambiente estoico do debate colocado em pauta por Montaigne é bastante nítido, não só porque Epiteto é citado nominalmente, mas também pela precedência que assume no contexto a ideia de “uso das opiniões” ou, em tradução terminológica mais corrente, de “uso das representações”. Shiokawa novamente limita-se a pontuar a sinonímia, desta vez, colocando sob a mesma rubrica não só “opinião” e “fantasia”, mas também “imaginação” e “presunção”, com o argumento de que “[...] cada um deles é à sua maneira a representação que temos das coisas”⁹⁰. Contudo o que parece ser interessante no trecho citado é justamente o que diferencia cada um desses termos, afinal, em verdade, todos os substantivos no trecho mencionado se encaixariam no guarda-chuva “representação” e, desse modo, reduzir a análise a isso seria entrar em um jogo de soma zero. Para começar, “opiniões” não deve ser tomado como um termo isolado porque o que está em questão aqui não são estas em

⁸⁹ Ibid., II, XII, p.233 (tradução nossa).

⁹⁰ Shiokawa, op. cit., p.75.

si mesmas, mas o *uso* que o homem faz delas. É este uso que deve ser identificado com “presunção” e não as meras opiniões. Com relação à “fantasia”, como no outro trecho citado há pouco, esta é apresentada como a via por meio da qual conferimos a nós mesmos os únicos bens que podemos almejar: nossas opiniões – assim é entre “bens” e “opiniões” que, numa bela reviravolta, se estabelece uma clara relação de sinonímia. Por seu turno, o contraste entre os homens e os deuses põe em relevo o caráter não essencial da fantasia que culminará na identificação (outra relação de sinonímia) desta ao sonho. Em meio a isso, “imaginação” não parece se referir nem à “fantasia” nem à “opinião”, ela corre por fora: espécie de resposta dos homens a esse “estado miserável e ínfimo”, em que “nossos bens não existem senão em sonho”, ela é a força de que eles se valem para atribuir alguma positividade a uma condição ontológica negativa: “Nós tivemos razão ao fazer valer as forças da nossa imaginação”.

Outra passagem não citada por Shiokawa, mas anotada por Ferreyrolles⁹¹, pontua de forma mais marcante, segundo acreditamos, que Montaigne resguarda alguma diferença entre “fantasia” e “opinião”:

[...] [a prerrogativa de pré-excelência ante os outros animais] que o homem se dá por opinião – e por fantasia – não tem nem corpo, nem gosto: assim, ele, entre todos os animais, é o único que tem essa liberdade de imaginação. E esse desregramento de pensamento – que lhe representa o que é e o que não é; o que ele quiser; o falso e o verdadeiro – é uma vantagem que tem um preço muito alto e da qual ele pode muito pouco se gabar, porque dela nasce a fonte principal dos males que o oprimem: o pecado, a doença, a irresolução, a preocupação, o desespero”⁹².

Nessa passagem, caso “opinião” e “fantasia” representassem o mesmo, a justaposição desta última seria um tanto sem sentido. Este acréscimo pode ser entendido se, à maneira pela qual o homem institui sua prerrogativa em face das outras espécies Montaigne quisesse ainda conferir um caráter inequivocamente arbitrário (ou não essencial, se quisermos nos valer da discussão acerca do outro trecho). A liberdade de imaginação equivale precisamente ao engendramento de pensamentos, como este da pré-excelência do homem ante as outras espécies, “sem corpo nem gosto” ou, em outras

⁹¹ Ver Ferreyrolles, op. cit., p.155, n.62.

⁹² Montaigne, *Essais*, II, XII, p.189 (tradução nossa).

palavras, sem regra. A vantagem conferida ao homem pela liberdade de imaginação no jogo com os outros animais é aquilo em que consiste sua desvantagem no jogo que disputa consigo mesmo “porque dela nasce a fonte principal dos males que o oprimem”. A partir desta formulação na qual encontramos mais uma vez o eco de Epiteto, podemos inferir que Montaigne pensa sua expressão “liberdade de imaginação” nos mesmos termos que o estoico trabalha com a de “uso das representações”. Assim, nada nesse trecho, nos autoriza a pensarmos “opinião”, “fantasia” e “imaginação” como meros sinônimos, como se a função de suas ocorrências no texto fosse a de evitar repetições.

Nesse sentido, as passagens de Montaigne atestam que ele também, assim como Goulu, não trata as noções de *phantasia* e *dóigma* de forma completamente fluida e indistinta; o primeiro por meio do uso filosófico que faz a deles, o segundo por meio do tratamento que confere a eles em sua tradução. Todavia, resta esmiuçarmos a relação que esse uso e esse tratamento mantêm com as fontes estoicas, a de Epiteto em particular.

No que diz respeito a esse problema, Shiokawa, por exemplo, de modo coerente com sua exposição, explica a “sinonímia entre fantasia e opinião em certas passagens dos *Ensaio*” pela equivalência de que o termo “opinião” no francês teria simultaneamente com os conceitos estoicos *phantasia* e *dóigma*⁹³. Contudo, quando Shiokawa define esses termos, a redução do problema ao deslindamento de uma assimilação “de fundo” entre eles em contexto estoico acaba por impedir a abordagem da aproximação destes tal como foi efetiva e particularmente reconhecida por Epiteto. Isto acontece porque o autor separa as noções onde elas andam juntas e as aproxima onde deveria separá-las. Como não podia deixar de ser, este não reconhecimento do que as une efetivamente e do que as separa, compromete sua exposição sobre a fortuna crítica desses termos e sua retomada pela filosofia seiscentista francesa, por Pascal especialmente. Shiokawa começa definindo o conceito de *phantasia* como

[...] a representação impressa na alma, seja por objetos sensíveis, seja por objetos incorpóreos, que fornece matéria ao assentimento, à compreensão e ao pensamento os quais, pela argumentação que formam, oferecem o conhecimento das coisas. Esta é a razão pela qual a *φαντασία* se torna o critério pelo qual conhecemos a verdade das coisas. Isso não é dizer que todas as *φαντασίαι* representam

⁹³ Shiokawa, op. cit., p.75

exatamente as coisas tais como elas são. Muito pelo contrário, a maior parte delas é falsa e não fornece senão aparências enganadoras⁹⁴.

No trecho anterior, ao lado da definição tradicional de representação como alteração ou impressão na alma, temos uma inflexão considerável sobre razão pela qual a mesma é, no estoicismo, critério para o conhecimento. Com efeito, para realmente situar a importância epistemológica da *phantasia* no estoicismo, talvez fosse preciso pontuar que ela é posta em cena como uma tentativa de superar a distinção aristotélica entre sensação e intelecto entendida segundo uma escala entre graus de certeza que devesse ser percorrida para que se pudesse atingir o conhecimento verdadeiro. Como explica Victor Goldschmidt, a quem acompanhamos na sua exposição sobre a teoria estoica da representação, na crítica que esta escola faz à teoria aristotélica da representação está em causa uma diferente concepção do modo como a verdade pode ser apreendida. Se, para a filosofia aristotélica, o conhecimento verdadeiro se construiria, da sensação ao pensamento, trabalhosamente, a própria possibilidade desta passagem era criticada pelos estoicos. Para eles, de um fundamento incerto como a sensação tal como esta era entendida por Aristóteles, seria impossível ascender a níveis sucessivamente superiores de certeza até o graal do conhecimento verdadeiro. Segundos os estoicos, para o conhecimento ser verdadeiro, ela deveria sê-lo de uma vez⁹⁵, e é a isto que vem responder seu conceito de representação, entendida como uma espécie de “conteúdos de consciência” a partir dos quais inelutavelmente o conhecimento se inicia e nos quais ele deve terminar⁹⁶. Assim, quando Shiokawa afirma que são o assentimento, a compreensão e o pensamento que oferecem o conhecimento das coisas, há uma inversão com referência ao paradigma estoico, uma vez que este papel cabe sempre às representações, ao sábio ou ao seu aprendiz cumpre saber reconhecê-lo por meio da

⁹⁴ Ibid., p.76.

⁹⁵ “[...] a noção [de representação] visa igualmente [além do esquema da *mimesis*] a psicologia aristotélica das faculdades da alma que supõe, tanto na sensibilidade quanto no intelecto, uma divisão entre a instância da apreensão e a instância do juízo. Inversamente, os estoicos unificam todas as partes da alma sob o modo de ação comum delas, designado pela *representação*, a qual é simultaneamente apreensão e raciocínio (*discursion*) (Imbert, *Théorie de la représentation et doctrine logique*. In: Brunschwig (dir.), *Les stoïciens et leur logique*, p.80-1).

⁹⁶ “[...] a passagem da interpretação segundo a cadeia cósmica a da do uso das representações nos afasta do universo tão somente para nos devolvê-lo em nós próprios. [...] De fato, esse movimento da periferia ao centro não deixa em nenhum momento o real e acaba por concentrar nele próprio essa mesma totalidade que, estendida por dimensões cósmicas, de início lhe havia escapado. [...] essa totalidade sempre é tomada a partir de um fragmento; [...] a representação, que nos dá esse fragmento, pode ser criticada ou ‘combatida’, mas nunca inteiramente destruída” (Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, p.110-1).

conduta correta. Isso se dá porque, para os estoicos, não há passagem ou escala de certeza a ser percorrida:

A certeza deve estar presente já de saída nos conteúdos de consciência que, em um segundo momento, poderão se dividir em sensíveis e intelectuais, mas esta distinção não implica diferença alguma de certeza. [...] Dito de outra maneira, eles retomam o termo aristotélico e o afastam inteiramente de seu sentido como que para desarmá-lo, desde sua expressão verbal, uma doutrina que ameaçava a exigência da certeza imediata. Toda a faceta “imaginária” e também arbitrária da φαντασία segundo Aristóteles, passa por completo para o “fantasma”, objeto aparente fruto da “imaginatividade”. Mas essa aparente concessão feita ao “imaginário” em nada envolve a teoria do conhecimento: a “imaginatividade” não é de forma alguma um grau reconhecido do conhecimento normal [...] ⁹⁷.

Nesse sentido, vamos vendo qual o problema da definição que Shiokawa nos dá da representação estoica. O autor retira da definição da mesma esse núcleo de certeza que o estoicismo trabalhou para resguardar ao simplesmente opor um pequeno universo de representações verdadeiras a um (maior) de falsas, quando talvez o mais apropriado fosse confrontar cada representação “em pessoa” ⁹⁸. Ora, é fato para os estoicos que as *phantasiai* não representam as coisas exatamente como elas são, que elas não coincidem inteiramente com aquilo que representam, o *phainomenon* ⁹⁹ – o caráter fenomênico é indissociável da definição estoica de representação ¹⁰⁰. Assim sendo, mesmo se

⁹⁷ Ibid., p.112-3.

⁹⁸ Esse é ao que parece o sentido da exortação de Epiteto: “[...] não se deve admitir uma representação sem examinar seu valor, é preciso dizer a ela: ‘Pare onde está, deixe-me ver o que você é e de onde vem’, mais ou menos como pedem os guardas-noturnos: ‘Seus documentos, por favor’” (Epiteto, *Discursos*, III, 12, 15). (As traduções de *Discursos* são feitas por nós a partir da tradução para o francês feita por Émile Bréhier [VV., *Les stoïciens*, v.2])

⁹⁹ Id., *Manual*, I, 5.

¹⁰⁰ Esse caráter fenomênico é particularmente acentuado por Epiteto para que possa voltar à carga com relação àquilo que, na representação, diz respeito a um excesso de atividade axiológica do homem, e não ao representado: “Em Crisipo, a representação é comparada à luz que revela a si própria e o objeto que a produziu. Epiteto o apostrofa da seguinte maneira: ‘Tu és representação, contudo, não exatamente o representado’ (φαντασία εἶ καὶ οὐ πάντως τὸ φαινόμενον). Há nisto qualquer coisa comparável ao ‘idealismo crítico’: o representado (τὸ φανταστὸν) não é mais aquilo que é plena e adequadamente dado no conhecimento, por certo é um objeto (sem o que ele não se ‘representaria’), mas que, por definição, não aparece senão em uma representação que não o representa ‘em si’. A φαντασία é decomposta em objeto e em aparência. Na teoria primitiva, a compreensão era a sequência natural do assentimento, ele próprio acordado, de modo voluntário porém necessário, à representação apreensiva. Na presente [em

escamoteada por interpretações deformadoras, o lastro que a representação resguarda com o objeto que a suscita seja o que a institui como critério de verdade, do contrário, como explica Goldschmidt, deve ser entendida como *phántasma*, e não como *phantasía*. Portanto, fazer convergir esse caráter irreduzivelmente fenomênico das representações e a falsidade das mesmas significa perder de vista a própria especificidade do tipo de critério de verdade que se desenha com o estoicismo. Afinal, não importa quão deformada uma representação for por uma interpretação, ela deve reguardar um núcleo racional, verdadeiro, que, por princípio, está dado e pode ser acessado quando depurada ao longo da formação filosófica (*paideia*). A verdade da representação está garantida de saída muito embora o conhecimento do objeto que a suscita só seja possível por meio de uma representação apreensiva¹⁰¹. Nesse sentido, representações não podem ser puramente falsas e fornecer apenas aparências enganadoras, completamente irreais e imaginárias – estas são meros *phántasmata*.

Essa desconsideração pelo lugar geral da *phantasía* na epistemologia do estoicismo tem implicações ainda maiores sobre a definição que Shiokawa confere a um tipo específico delas, o *dógma*¹⁰². Ao invés de tratar deste justamente como uma espécie de representação, este é definido, por contraste à *phantasía*, como um juízo que fazemos a respeito de uma dada representação não apreensiva. E ele estabelece como critério para o contraste entre ambas as noções justamente o papel epistemológico da representação (tal como ele a restringiu no trecho citado anteriormente) ante o caráter de “assentimento fraco e enganador” do *dógma*. Sem contar nem mesmo com o diluído caráter epistemológico que Shiokawa atribui à *phantasía* (e mesmo este só atribuído às

Epiteto], a compreensão, como no idealismo kantiano, se aplica antes à aparência do que ao objeto em si. A aparência, suscitada pelo objeto, é elaborada por nós; mais do que ao próprio real, é a esta subjetividade deformadora do real que é preciso tomar como objeto de estudo e dela fazer a crítica” (Goldschmidt, op. cit., p.120).

¹⁰¹ “É preciso admitir que mesmo a representação não apreensiva tem sempre um fundamento mínimo no real e se torna positivamente falsa apenas em consequência de um erro de interpretação” (Ibid., p.114, n.4). Este será o caso também em Epiteto, que, apesar de se afastar da tradição estoica com relação ao caráter espontâneo e imediato da representação apreensiva (Ibid., p.121; Jaffro, *Épictète portatif*. In: [Arriano], *Manuel d’Épictète*, p.27), a representação em geral não perde seu elo com o real, este apenas deixa de ser condição suficiente para estabelecer sua verdade, que passará a depender também, por meio da atividade do sujeito, de que seu sentido não extrapole o do evento: “Nota-se que a interpretação [acerca de um barulho aterrador vindo do céu ou de um desmoronamento] e, na sequência, a recusa da representação apenas diz respeito à aparência aterrorizante desta, e não a ela mesma tomada em sua materialidade nua – o objeto da representação não está e não pode ser recusado ou negado. A interpretação aqui [em Epiteto] consiste [...] em ‘combater’ a representação. [...] Vê-se, portanto, que a liberdade de uso, de crítica e de recusa deixa subsistir como um *cerne* o representado, ao qual se nega apenas um falso *sentido*, sem prejuízo para uma interpretação que pudesse encontrar o verdadeiro” (Goldschmidt, op. cit., p.117).

¹⁰² Jaffro, Ibid., p.29.

apreensivas), o *dóigma* é expropriado de qualquer atributo que o aproxime da “apreensão” que fundará a ciência, e a separação entre as noções se sustentará à medida que houver diferença real entre as representações apreensivas e as não apreensivas. Tudo se passa como se, dentro do próprio estoicismo, não houvesse possibilidade de *dóigmata* verdadeiros, como se o trabalho da *paideia* devesse excluir todos eles.

Ora, com relação a essa caracterização que Shiokawa oferece de *dóigma*, há dentro do estoicismo ao menos um exemplo que testemunha em contrário, que é o de Epiteto – justamente aquele a quem o uso dos termos em questão aparece referido em alguns dos excertos retirados de Montaigne. Para Epiteto, as representações da razão colocada em prática enquanto juízo (*hypólēpsis*) são os *dóigmata*¹⁰³¹⁰⁴. Segundo essa faceta, a razão:

[...] maneja e avalia os *dogmata*, que são uma espécie de representações. Toda ação tem como origem uma aparência que se impõe a nós e a que nós fazemos eco. [...] Epiteto descobre aqui todo um continente interior de valorações implícitas, que governa nossa relação com a exterioridade, isto é, tudo o que vinga e nos acomete. A causa dos desejos e inclinações é, em um *dogma*, verdadeira ou falsa. “Todo agir é causado por uma valoração”. O *dogma* é definido por seu efeito: é ele que nos faz apreciar esta ou aquela coisa, atribuir a ela um preço. Seu conteúdo essencial consiste em considerar a coisa como um bem ou como um mal (ou ainda uma coisa indiferente), tal como o exílio ou a tirania. As valorações são por consequência tanto prejuízos quanto juízos. [...] É preciso interpretar essa afirmação da anterioridade das representações como um intelectualismo? Epiteto

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Em *Discursos*, Epiteto apresenta o juízo (*hypólēpsis*) como um dos três “lugares” ou “questões” do exercício filosófico – os outros correspondem ao par inclinação (*hormē*) e aversão (*aphormē*) e ao par desejo (*órexis*) e aversão (*ékkllisis*). Esses três usos da razão devem obedecer a seguinte ordem, segundo o melhor ritmo que seu exercício assume na educação filosófica: o âmbito do desejo, o âmbito da ação e o âmbito do juízo (Epiteto, *Discursos*, III, 2). “Pierre Hadot [...] demonstrou que esses três ‘lugares’ ou ‘temas de exercício’ constituem uma retomada da tripartição da filosofia (dialética, disciplina do juízo; física, disciplina do desejo; ética, disciplina da inclinação) própria ao Pórtico [...]” (Cattin, Notes. In: [Arriano], *Manuel d’Épictète*, p.94, n.2). Contudo, essa tripartição não significa que o juízo não opere nos outros domínios da razão. Como pontua Laurent Jaffro, tanto o par inclinação e aversão quanto o par desejo e aversão envolvem valorações implícitas que determinam o que tomamos como um bem (domínio da *órexis* e da *ékkllisis*) ou a ocasião propícia para se colocar em ação (domínio da *hormē* e da *aphormē*) e, nesse sentido, envolvem o juízo. “Se visarmos os três lugares não como três momentos da educação, mas como três modos de a razão ser colocada em prática, fica claro que o terceiro lugar será o primeiro porque não há nenhum outro cujo exercício – o uso crítico das representações – seja mais essencial” (Jaffro, op. cit., p.26).

quer dizer que toda ação supõe um juízo prévio? Mas os *dogmata* que nos fazem agir não são necessariamente juízos lúcidos, sobretudo as valorações implícitas, com frequência irracionais, de representações que se interpõem, malgrado nós próprios, entre os eventos e nossas reações. As valorações, se elas são precisamente princípios – sentido segundo o qual elas são primeiras com relação à prática –, são para esta como motes, mais ou menos claros, e não análises. Por isso, é preciso não confundi-las com os princípios ou teses técnicas dos filósofos (*theoremata*), os quais são tão difíceis de alcançar de modo a examinar-lhes as valorações. Os *dogmata* não são proposições, mas representações práticas¹⁰⁵.

Portanto, os *dógmata* estão sujeitos, como as outras representações, a serem apreensivos ou não apreensivos, verdadeiros ou falsos, bons ou maus. Como indicamos anteriormente, em Epiteto, para determinar o caráter apreensivo ou não apreensivo de um *dógma* tudo depende de que este, além de representar um evento real, assuma ou não um sentido que exceda o do evento¹⁰⁶.

Podemos então afirmar, por oposição a Shiokawa, que há sim uma aproximação clara no interior do próprio estoicismo entre *phantasia* e *dógma*.

Quando você vir alguém chorar, de luto, seja porque o filho partiu-se de viagem, seja porque perdeu as posses, aplique-se a não tornar-se cativo da representação (*phantasia*) de que ele enfrenta males que vêm de fora; aplique-se para que a resposta, imediata, esteja ao alcance de sua mão: não é o acontecimento que oprime este homem (com efeito, a um outro ele não oprime), mas sim a valoração (*tò dógma*) que ele enuncia acerca dele¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Ibid., p.30.

¹⁰⁶ “As representações são comparáveis a uma moeda: para só aceitar a boa, antes é preciso saber reconhecê-la. É preciso saber discernir o verdadeiro, o falso, o duvidoso. Comparar as representações a uma moeda significa que a crítica é de início valoração. O verdadeiro é o que vale. Muito antes do martelo nietzschiano, ele [Epiteto] também, fez martelarem-se os valores” (Ibid., p.27).

¹⁰⁷ [Arriano], *Manual de Epiteto*, XVI. Manteremos no corpo do texto a tradução com base na versão para o francês de Emmanuel Cattin e, para efeito de comparação, acrescentarei, no corpo da nota referente a cada um deles, a tradução do trecho correspondente com base na versão para o francês de Jean Goulu. Os termos em itálico se referirão aos termos gregos explicitados no corpo do texto. “Quando vires um que chora e que está de luto, seja porque seu filho partiu-se de viagem, seja porque perdeu seus haveres, fique em guarda para não te deixares levar por essa *imaginação*, de que ele não passa bem devido a isto que lhe acomete de fora. Mas discorra consigo mesmo e tenha prontamente à mão: não é este acidente que o

Lembre-se: aquele que ultraja não é aquele que insulta ou aquele que agride, mas sim a valoração (*tò dógma*) que você enuncia de que esses homens o ultrajam. Quando alguém provoca você, saiba pois que é seu próprio juízo (*hypólēpsis*) que provocou você. Assim, antes de mais nada, tente não se tornar cativo da representação (*phantasia*), porque à medida que ganhe tempo e adiamento, você será mais facilmente amo de si mesmo¹⁰⁸.

Alguém se banha às pressas – não diga que isto é ruim, mas que é às pressas. Alguém bebe muito vinho – não diga que isto é ruim, mas que é muito. Pois, antes de distinguir a valoração (*tò dógma*) que o guia, como você saberia que isto é ruim? Assim, não lhe acontecerá de formar representações apreensivas (*phantasías kataléptikàs*) acerca de certas coisas e de dar seu assentimento (*synkatatíthesthai*) a outras¹⁰⁹.

A despeito da semelhança do jogo entre essas noções *phantasia* e *dógma* realizado por Epiteto nessas passagens citadas com aquele entre “fantasia” e “opinião” em curso nos trechos de Montaigne cotejados por ele¹¹⁰, Shiokawa não reconhece essa aproximação entre elas no interior do próprio estoicismo. Para ele, esta apenas se tornará explícita por meio da leitura de matriz cética que, por entender a distinção entre representação em geral e a representação apreensiva como puramente teórica (elas seriam tão difíceis de distinguir uma da outra quanto a uma serpente com chifres em meio a outras serpentes), converte todas as representações em não apreensivas. Assim, como ele identifica os *dógmata* a estas últimas só pode mesmo considerar que “[n]ão é surpreendente nestas

aflige – porque eis aqui um outro que por isso não se atormenta –, mas sim a *opinião* que dele tem” (Epiteto, *Propos*, p.630).

¹⁰⁸ [Arriano], *Manual de Epiteto*, XX. “Recorde-te que aquele que te injurias ou que te agrides não te ofendes em nada, mas sim a *opinião* que tens de ter sido ofendido. Quando alguém te irritares, saiba pois que é a *opinião* que te irritaste. Ensaie pois principalmente não te deixares levar pela celeridade da *imaginação*, porque se tiveres tempo e ócio para pensar, serás facilmente amo de ti mesmo” (Epiteto, *Propos*, p.633).

¹⁰⁹ [Arriano], *Manual de Epiteto*, XLV. “Alguém se lava apressadamente – não digas que se lava mal, mas às pressas; bebe ele muito vinho – não digas que bebe mal, mas que bebe muito. Pois, antes de ter reconhecido a *intenção* dele, como podes tu saber se ele faz mal? Ou então lograrás *compreender e conceber uma coisa* e fazer um *juízo* acerca de outra” (Epiteto, *Propos*, p.662).

¹¹⁰ A aproximação que fica mais clara se tomarmos com referência a tradução de Goulu. “Fantasia” parece ter sido mesmo o termo escolhido por Montaigne para verter *phantasia*. Por exemplo, no ensaio “A força da imaginação”, no trecho “[...] um homem engenhoso tendo julgado que se tratava apenas de fantasia e opinião [...]” este termo ocupa o lugar que anteriormente se lia “representação” (Montaigne, *Essais*, I, XXI, p.251).

condições que as representações (φαντασία) se aproximem da opinião”¹¹¹. E do mesmo modo que não reconhece a aproximação entre as noções de *phantasia* e *dóigma*, Shiokawa perde de vista a diferença parcial que as separa, a saber, o caráter eminentemente axiológico (e prático) dos *dóigmata* ante as demais representações¹¹².

Nesse ponto, parece que, por ironia, tanto Ferreyrolles quanto Shiokawa incorrem num erro de interpretação das noções estoicas, possivelmente motivados pelas traduções para o francês dos textos de Epiteto. Eles atribuem ao *dóigma* características que este atribui à *doxa*¹¹³. Assim, se compararmos o trecho em que Shiokawa define *dóigma*¹¹⁴ a uma das passagens de *Discursos* que Epiteto trata da *doxa*¹¹⁵, percebemos a convergência. Se considerarmos, na definição apresentada por Shiokawa, “opinião” como referente à *doxa* e “juízo” como referente à *krisis*, não só a origem do curto-circuito provocado por esta definição como toda a discussão que o pesquisador japonês faz a respeito de “opinião” pode ser situada. Afinal, a *doxa* sim pode ser encarada como um assentimento fraco e enganador, um juízo que se faz das coisas segundo representações não apreensivas. Além disso, como explica Epiteto em outra parte, “o início da filosofia” se dá justamente a partir de o homem passar a julgar com desconfiança “a pura e simples opinião” (*tò psilós dokoún*) a partir do conflito das mesmas com as pré-noções (*prolēpsis*)¹¹⁶. Além disso, já que o *dóigma* – se levarmos em conta a distinção estoica de caráter ontológico e eminentemente ético entre as coisas –

¹¹¹ Ibid. Assim, mesmo quando trata da irrecusável sinonímia entre os termos no *Manual*, ele faz isso à luz da interpretação cética, como se o texto do *Manual* viesse dar razão a esta com relação à impossibilidade da distinção entre as representações “ordinárias” e as representações não compreensivas.

¹¹² Na verdade, ele caracterizará toda representação apreensiva – por contraste à representação ordinária que comportaria espontaneamente um juízo de valor – como “denotação purgada de toda conotação afetiva e valorizante” (Shiokawa, op. cit., p.77), então a própria possibilidade da apreensão de um *dóigma* é descartada, tese que, caso fosse aceita, tornaria a proposta do *Manual* incompreensível. “Esses *dogmata* que se trata de formar e firmar em si para se tê-los à mão em todas as ocasiões – antes de tudo, o *dogma* que enuncia é o mesmo que está em nossa alçada – não são ‘opiniões’, mas juízos da própria *proairesis*, tornados ‘princípios’ do agir e do viver” (Cattin, Notes. In: [Arriano], *Manuel d’Épictète*, p.107, n.15). Quer dizer, por meio de sua diátribe, o *Manual* nos interpela a realizarmos a valoração de algo conforme seu lugar na distinção ontológica e ética entre as coisas que estão em nossa alçada e as que não estão. As primeiras poderão ser tomadas como boas ou más, nunca como indiferentes; as segundas devem ser tomadas apenas como indiferentes – mas este também é um juízo de valor.

¹¹³ Ferreyrolles, como vimos, igualmente a partir da impossibilidade da representação apreensiva, torna o *dóigma* um conceito bífido, este de juízo se degrada em opinião. Ver nota 63.

¹¹⁴ “[...] a opinião (*δόγμα*) é, por princípio, o juízo que atribuímos a ela [*phantasia*]” (Ibid., p.76).

¹¹⁵ “Uma proposição condicional é uma coisa indiferente. O juízo (*krisis*) que fazemos a respeito dela não o é: ele é ciência (*epistēmē*), opinião (*doxa*) ou erro (*apátē*)” (Epiteto, *Discursos*, II, 6, 1). A mesma passagem, traduzida a partir de Goulu, pode ser vertida para o português da seguinte forma: “A proposição conexa é indiferente, mas o juízo a respeito dela não é indiferente. E é ou ciência, ou erro, ou opinião” ([Arriano], *Propos d’Épictète*, p.173). Nas versões francesas, o termo “opinião” traduz *doxa* e o termo “juízo”, *krisis*. Nesse caso, a tradução francesa trata indistintamente os termos *dóxa* e *dóigma*, por um lado, e *hypólēpsis* e *krisis*, por outro.

¹¹⁶ Epiteto, *Discursos*, II, 11, 13. Cf. Jaffro, op. cit., p.21-2.

sempre diz respeito àquelas que são de nossa alçada, e a *doxa*, por seu turno, pode dizer respeito também àquelas que não são da nossa alçada, àquelas que devemos tomar como indiferentes¹¹⁷. Enfim, essas noções não podem ser assimiladas uma à outra em registro estoico.

Assim, podemos dizer, para concluir essa argumentação que há sim uma aproximação em contexto estoico, na filosofia de Epiteto ao menos, entre *dóγμα* e *phantasia* à medida que aquele é um tipo desta; não é preciso nenhum atalho cético para admiti-lo. Por outro lado, a “diferença parcial” entre ambas corresponde ao recorte do exercício filosófico segundo os três usos que eles igualmente estipulam para a razão. O *dóγμα* circunscreve esse continente das representações que são valorações implícitas, as quais nos perturbam (e, por conseguinte, subjagam), continente este cuja descoberta, como descreve muito bem Laurent Jaffro, tem importância capital para a filosofia de Epiteto uma vez que será no interior dele que este abrirá espaço para o exercício da liberdade, tal como esta é entendida pelos estoicos.

Para começar, descobrir que as valorações implícitas nos subjagam é de um só golpe encontrar a possibilidade de nossa liberação. Aquiles sofre não por conta desse acontecimento que é a morte de Pátroclo, mas por conta da valoração implícita segundo a qual esse acontecimento é um grande mal. Não se trata apenas de que o *dogma* subjuga, mas de que somente o *dogma* subjuga. Nós encontramos o lugar *único* do poder¹¹⁸.

Nesse sentido, podemos considerar que, assim como ocorre em Epiteto, o uso associado que a filosofia francesa dos séculos XVI e XVII possa fazer das noções de *phantasia* e *dóγμα* aponta para a inscrição do debate nos limites desse continente. Contudo, à medida que ponha de lado ou simplesmente não possa aceitar as dimensões lógica e ontológica da representação no escopo do estoicismo, o caráter racional e real da mesma, aquilo que a estabelece como critério de verdade, será eclipsado, e dos *dógmata* será esquadrihado, vasculhado e repisado seu caráter arbitrário, posto o vínculo que estes mantêm com a ação livre do homem. Assim, pode-se dizer que, no

¹¹⁷ Cf. Cattin, op. cit., p.99-100, n.4.

¹¹⁸ Jaffro, op. cit., p.30.

século XVI e XVII, a par da correlata e progressiva dissolução, não só no plano da filosofia, mas também no da cultura em geral, do cosmos fechado e harmônico que lhe conferia o lastro objetivo de que sua instituição como critério de verdade dependia, à representação estoica será atribuído um caráter inelutavelmente subjetivo, cuja semelhança com a desrazão e o sonho a revestirá ainda mais de incertezas, e não só o *dóγμα*, mas também toda *phantasia* poderá ser entendida como uma espécie de juízo fraco e enganador. Na esteira desse processo, é sintomático que, se a tradução francesa de Goulu parece ter feito bem ao resguardar a diferença parcial presente nos textos de Epiteto entre os termos *phantasia* e *dóγμα*¹¹⁹ traduzindo-os, via de regra, por “imaginação” e “opinião”, não pôde dar toda consequência a essa distinção ao não ter diferenciado com o mesmo rigor “opinião” (*dóγμα*) de outras noções que não dizem respeito diretamente à teoria da representação estoica, mas envolvem diferentes graus e tipos de juízos¹²⁰. A imagem hipertrofiada do continente dos *dógmata* que nos oferece a tradução de Goulu parece corresponder a uma certa estrutura de sentimentos à qual a terminologia estoica não oferece a chave para desembaralhar as dimensões psicológica e lógica do juízo ou para distingui-lo com clareza seja da crença, seja do valor.

Cabe a nós investigarmos agora se Pascal fará ou não um uso desses termos no mesmo sentido ou se, como acreditam Shiokawa e Ferreyrolles, há efetivamente um uso indiferenciado desses termos por Pascal, motivado por uma tomada de posição de caráter cético acerca do problema da representação, e se, por fim, reside aí a mais importante contribuição do estoicismo ao pensamento pascaliano acerca da imaginação.

À luz dessas considerações, ao substituir algumas das ocorrências de “imaginação” pelo par “fantasia e opinião” ou simplesmente por “opinião”, as

¹¹⁹ Entretanto, fica pontuada uma significativa indistinção com relação ao uso de “opinião” para verter *dóγμα* e outros termos externos ao debate da teoria da representação estoica, que se referem a tipos diferentes de juízo ou a própria ação da *proairesis* que confere o assentimento. Por exemplo, na sua tradução de *Manual*, à parte a constância com que traduz *phantasia* por “imaginação” (a única exceção fica por conta da tradução de *phantasia kataléptikàs* no capítulo XLV, traduzido na nota 84), Goulu verte *hypólēpsis* e *dóγμα* por “opinião” (*synkatatíthesthai* por seu turno é vertido por “juízo”). Seria preciso avaliar se essa indistinção se relaciona com a própria forma como o estoicismo foi assimilado pelo século XVII. De todo modo, a dificuldade, ao menos com relação ao termo *hypólēpsis*, não se restringiu às traduções dos séculos XVI e XVII: como pontua Emmanuel Cattin, em sua tradução dos textos estoicos, Émile Bréhier, por exemplo, opta preferencialmente por “crença”, mas também se vale de “juízo”, “opinião”, “pensamento”, “princípio” (Cattin, op. cit., p.95, n.2).

¹²⁰ Na referida tradução, “opinião” pode verter um arco variado de termos que parte da *doxa*, *dokoum*, passa pelo *dóγμα* e chega a *hypólēpsis*.

intervenções realizadas por Port-Royal no fragmento 44-82 conferiam à abordagem pascaliana a respeito da imaginação cores estoicas de tons decididamente montaignianos. Trata-se de uma manobra arrojada, para dizer o mínimo. A começar porque, ao contrário do que se passa em Montaigne, no qual, no que concerne à opinião (bem como à associação desta com a fantasia) a referência a Epiteto e ao estoicismo é explícita, em Pascal esta parece não ser tão fácil de mapear no referido fragmento e talvez não apenas devido à dificuldade de percebê-la por força de seu esvanecimento ao longo da travessia até nosso século – acreditamos, ao contrário, que, no melhor dos casos, o teor da imediata intervenção de Port-Royal sobre o manuscrito atesta que esta referência no texto está, pelo menos, cifrada e o objetivo que norteou as modificações era, para bem da clareza, explicitá-la. Contudo, do nosso ponto de vista, esse trabalho de decifração feito pela edição de Port-Royal falhou em identificar *qual* é de fato a contribuição (se há alguma) ou o debate que Pascal trava com o estoicismo em seu fragmento 44-82. Embora nossa argumentação com relação a esse ponto só possa se completar ao fim deste capítulo, gostaríamos de aproveitar esse momento para demarcar aqui parte de nossa diferença com relação às interpretações em pauta.

São recentes e escassas as investigações que vão no sentido de mapear a influência do estoicismo e de Epiteto em particular sobre o retrato pascaliano da imaginação¹²¹. Tamanha míngua, mesmo com os caixilhos estoicos conferidos por Port-Royal ao texto de Pascal, parece atestar que o prato da balança da tradição filosófica decididamente pendeu a favor do esmaecimento do papel decisivo que o estoicismo desempenhou no ambiente filosófico dos séculos XVI e XVII¹²², esmaecimento este que a historiografia que é tributária dessa seleção que foi feita ao longo dos séculos parece apenas ter ratificado. Esse processo foi tão radical que, como vimos, chegou ao ponto de Victor Cousin poder se perguntar o que afinal opinião teria a ver com o caráter vário da

¹²¹ Por exemplo, o texto em que Shiokawa apresenta o estoicismo como resposta para alguns dos enigmas do fragmento 44-82 é datado de 1990. Nesse sentido, mesmo se levarmos em conta o caráter recente da própria pesquisa acerca da imaginação em Pascal (as primeiras sobre o problema da imaginação em Pascal a serem arroladas pela bibliografia dos estudos pascalianos, datam do final dos anos de 1960, mais especificamente 1968, quando são publicados os primeiros artigos de Masayoshi Hirota sobre o assunto), a influência estoica sobre a elaboração pascaliana acerca da imaginação precisou de um par de décadas para ser apontada.

¹²² Como indica a coletânea de artigos organizada por Pierre-François Moreau e como temos ocasião de atestar nesse caso particular de Pascal (Cf. Moreau, *Le stoïcisme au XVIe e XVIIe siècles*). Esse esmaecimento ocorre em favor da hiperextensão da influência, no caso da imaginação, particularmente de Aristóteles. “Aristóteles, que fez um tratado sobre a alma, não fala, segundo Montaigne, senão dos efeitos da alma, os quais nenhuma pessoa ignora, e não diz nada de sua essência, nem de sua origem, nem de sua natureza – que é tudo o que dela queremos saber” (fragmento descoberto por Jean Mesnard em 1962 e publicados na edição de Michel Le Guern e Phillipe Sellier sob a numeração 774 e 775 respectivamente).

imaginação apresentado por Pascal naquele fragmento e de Gérard Ferreyrolles, mesmo informado por Shiokawa, achou por bem regredir até a desqualificação platônica da imagem para responder a essa indagação¹²³. Por outro lado, uma vez conhecendo o texto pascaliano em sua integralidade e o resgate do fundo estoico proporcionado pela historiografia recente, um primeiro critério para se aferir a infidelidade de que fala Cousin das intervenções feitas por Port-Royal é a constatação de que elas alteram toda a economia do texto ao achatá-la em um único plano, no qual só há lugar para a crítica ao estoicismo, ou, em outras palavras, ao pôr às escâncaras uma referência que no texto desempenha seu papel como cifra.

Comecemos, pois, pelo uso que o próprio Pascal faz dos termos que estremam toda a cartografia trabalhada até aqui: imaginação, opinião, fantasia. Antes de mais nada, salta aos olhos que o filósofo no fragmento 44-82 original não faça absolutamente uso do termo “fantasia”, o que, haja vista a projeção que este assume no debate que lhe é contemporâneo, deve ser tomado como um dado que não deve ser desprezado¹²⁴. Além disso, entre as três ocorrências do termo “opinião” neste *papier*, a única que nos parece ser detentora de um caráter inusitado e nada trivial é aquela presente no título italiano mencionado por Pascal *Dell’opinione regina del mondo*¹²⁵¹²⁶. Isso porque, por meio dela, concede à opinião um poderio que, pela argumentação que precede esse trecho, só pode emanar da imaginação. Aqui, ao contrário do que ocorre tanto em Epiteto quanto nos textos de Montaigne mencionados, é inegável que há uma total convergência entre imaginação e opinião¹²⁷. Por fim, com relação às ocorrências de “imaginação”, ao contrário do que sugere a edição de Port-Royal à qual Shiokawa

¹²³ Cf. Ferreyrolles, *Les reines du monde*, p.159-68.

¹²⁴ Voltaremos a esse ponto na sequência.

¹²⁵ As outras ocorrências são: “[...] este ar bem-humorado com frequência lhes concede vantagem na opinião dos ouvintes [...]”; “Sequer podemos ver um advogado metido em sotaina e de barrete na cabeça sem uma opinião vantajosa de sua suficiência”.

¹²⁶ Sobre esse título, Le Guern, em sua edição de *Pensamentos*, aventa a possibilidade de Pascal ter feito “alusão, de cabeça, a *La forza dell’opinione*, ‘drama moral’ de Francesco Sbarra [...]” (Pascal, *Pensées*, p.521-2, n.13).

¹²⁷ É notável que essa conjunção, portanto distanciamento em relação a Montaigne, ocorra precisamente no momento que Pascal praticamente decalca (ainda que de modo sintético, como costumam ser os empréstimos que este faz àquele) uma caracterização semelhante a que, nos *Ensaïos*, se faz acerca do costume, muito embora altere – e, assim se distanciando dele uma vez mais –, as personagens a que esta se refere. “Em suma, segundo minha própria fantasia, não há nada que ele [o costume] não faça ou não possa – e com razão Píndaro o chamava, conforme me disseram, de Rei e de Imperador do mundo” (Montaigne, op. cit., I, 23, p.267-8). A aproximação entre as duas passagens é feita por Hirota, op. cit., p.40, 43. Em francês, por ser *coutume* substantivo feminino, a semelhança entre os dois trechos parece de modo ainda mais nítido: “*Et somme, à ma fantaisie, il n’est rien qu’elle [la coutume] ne fasse, ou qu’elle ne puisse: et avec raison l’appelle Pindarus, a ce qu’on m’a dict, la Reine et Emperière du monde*”.

realiza um trabalho de fundamentação¹²⁸, estas não podem, por si sós, identificá-la à *phantasia* estoica, subsumi-la à condição de mera representação. Tanto é assim, que, para adequar o texto à referência, as intervenções da edição se dão em lugares em que Pascal justamente trata a imaginação como uma faculdade. Assim, em todo o primeiro parágrafo todas as referências à imaginação são excluídas e temos o seguinte texto:

Essa ama de erro que chamamos de fantasia e de opinião é tanto mais tanto mais ardilosa quanto nem sempre o é. Porque ela seria regra infalível de verdade, se ela fosse infalível de mentira. Mas estando o mais das vezes falsa, ela não concede nenhuma marca de sua qualidade, marcando com o mesmo caráter o verdadeiro e o falso¹²⁹.

Toda a introdução do fragmento na edição de Port-Royal é transformada em uma crítica à concepção estoica da *phantasia* como critério de verdade. No texto original, de maneira diversa, a imaginação aparece decididamente como faculdade, definida em contraste com a razão, à qual sem sombra de dúvidas ela subjugava. Ora, que a intenção de Port-Royal é com efeito anular essa dimensão de faculdade da imaginação no manuscrito original fica ainda mais patente se observarmos o sentido das intervenções seguintes. No segundo parágrafo, o confronto (vitorioso) da mesma com a razão é eliminado, ao invés de “Ela faz crer, duvidar, negar a razão. Ela suspende os sentidos, ela os faz sentir”, Port-Royal faz constar “Ela tem seus felizes, seus infelizes, seus sãos, seus doentes, seus ricos, seus pobres; seus loucos e seus sábios – e nada nos despeita mais do que ver que ela enche seus hospedeiros de uma satisfação muito mais plena e inteira do que a razão [...]”¹³⁰. Além de excluir o rescaldo desfavorável à razão, a diferença de gênero da satisfação fornecida pela imaginação sugerida pela locução “*bien autrement*” é transformada em uma de grau por meio da locução “*beaucoup plus*”.

¹²⁸ “[...] Pascal toma de empréstimo de Epiteto o termo e a ideia de imaginação sem, entretanto, partilhar com ele as consequências éticas disso. Mais precisamente, ele volta esse conceito fundamental do estoicismo contra a pretensão deste à autonomia moral, ao recusar a ela a qualidade de critério de verdade. Mas isso não significa dizer que o apologista pensa, ele também, o conceito estoico de “imaginação” em uma perspectiva cética, como faz Montaigne?” (Shiokawa, op. cit., p.80).

¹²⁹ “*Cette maîtresse d’erreur que l’on appelle fantaisie et opinion, est d’autant plus fourbe qu’elle ne l’est pas toujours. Car elle serait règle infaillible de vérité, si elle l’était infaillible du mensonge. Mais étant le plus souvent fautive, elle ne donne aucune marque de sa qualité, marquant de même caractère le vrai et le faux*” (Pascal, *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers*, p.188).

¹³⁰ *Elle a ses heureux, et ses malheureux; ses sains, ses malades; ses riches, ses pauvres; ses fous, et ses sages: et rien ne nous dépense davantage, que de voir qu’elle remplit ses hôtes d’une satisfaction beaucoup plus pleine et entière que la raison* (Ibid., p.189).

Agora, a alteração que parece indicar de forma cristalina a intenção de Port-Royal é que faz em “Quem aufere reputação, quem concede respeito e veneração às pessoas, às obras, às leis, aos grandes, senão essa faculdade imaginante?” vertendo-a por “Quem aufere reputação, quem concede respeito e veneração às pessoas, às obras, aos grandes, senão a opinião?”¹³¹. Outra passagem, em que Pascal se refere à imaginação como “faculdade enganadora” é simplesmente suprimida¹³². Por fim, “A imaginação dispõe de tudo” se converte em “A opinião dispõe de tudo”¹³³. Assim, excluídas as ocorrências de “imaginação” das “cenas ideais típicas” (o filósofo sobre a prancha e o magistrado no sermão), que são picotadas em simples vinhetas¹³⁴ e editadas em separado, só resta nessa primeira compilação do *papier* apenas a de “os hábeis por imaginação”. Devido a seu irredutível caráter de faculdade, sentido em que é equiparada com a razão, não podemos reduzir a noção pascaliana de imaginação à de representação. E como a *phantasia* e muito menos o *dóigma* estoicos não são faculdades – e nada em Pascal, assim como no caso de Montaigne, nos autoriza a pensar que ele tivesse uma interpretação equivocada desses conceitos estoicos – somos obrigados nesse ponto a discordar diretamente de Jean Mesnard, Tetsuya Shiokawa e Gérard Ferreyrolles que conferem a essas intervenções de Port-Royal estatuto de meras “substituições que têm valor de comentário”¹³⁵.

Porém, como já abordamos, é inegável que no fragmento 44-82 Pascal faz convergir imaginação e opinião. Dessa sorte, mesmo que não seja no sentido (estoico) que lhes queriam atribuir alguns desses comentadores, não há afinal uma sinonímia entre imaginação e opinião em Pascal? Mas o que isso significaria? Ainda que não tenhamos certeza nesse momento de nossa análise se o estatuto de faculdade esgota todo o sentido que Pascal atribui à imaginação, dizer que ela e opinião são sinônimos seria, nesse ponto, afirmar que esta última tem para ele estatuto de faculdade. Ora, a estranheza dessa ideia talvez tenha sido a razão de fundo que levou os comentadores, descartando-a, a buscar um sentido segundo o qual imaginação e opinião fossem sinônimos, e este seria precisamente o de que, na verdade, se trata de dois termos para designar “representação”. Porém, cá estamos, depois de ter percorrido o fragmento 44-

¹³¹ *Qui dispense la réputation? Qui donne le respect et la vénération aux personnes, aux ouvrages, aux grands, sinon l'opinion?* (Ibid., p.190).

¹³² “Eis aí aproximadamente os efeitos dessa faculdade enganadora, que parece nos ter sido dada de propósito para induzir a um erro necessário” (44-82).

¹³³ *L'opinion dispose de tout.* (Ibid.)

¹³⁴ Elas são publicadas separadas e em sequência em Ibid., p.193-5. Ademais, entre elas e essa primeira versão do fragmento 44-82, Port-Royal intercala um trecho do fragmento 60-294.

¹³⁵ Cf. Shiokawa, op. cit., p.73; Ferreyrolles, op. cit., p.155.

82 e de ter encontrado nele um irreduzível tratamento da imaginação enquanto faculdade e, sem fazer acordar todas as passagens contrárias (257-684), sabemos que ainda não encontramos o sentido do texto pascaliano.

E a própria edição de Port-Royal nos economiza o trabalho necessário para a avaliação minuciosa da hipótese de sinonímia entre “imaginação” e “opinião” no fragmento 44-82. Pois as mãos envolvidas no processo de edição, através do texto que é resultado desse trabalho, elaboraram a melhor argumentação com o intuito de demonstrar, a partir desse fragmento, essa sinonímia, ou seja: para sustentar essa hipótese, é preciso fazer como elas e simplesmente eliminar os traços de que nele (também) se fala da imaginação enquanto faculdade. Texto possível, porém em flagrante infidelidade e distorção. Afinal, não se trata da supressão de passagens sem prejuízo para o entendimento das restantes, uma vez que o sentido destas só se constrói por meio do que foi suprimido.

Ao invés da identidade estática e transparente de uma sinonímia, os termos breves e aparentemente tão claros dessa convergência entre imaginação e opinião nos oferecem, ao contrário, uma identidade que expressa um enigma. Já o fragmento 44-82, após esse breve momento de convergência entre imaginação e opinião, como que muda de assunto¹³⁶, e não parece fornecer nele mesmo a chave de decifração. No entanto, outros dois fragmentos, o 554-303 e o 665-311, podem ser mobilizados em nosso auxílio e nos ajudam a retomar o fio da argumentação ao travar um diálogo direto tanto com esta questão que ora analisamos quanto com a caracterização que apresentamos anteriormente dessa convergência entre imaginação e opinião como momento de transfiguração da imaginação-tirana em imaginação-rainha.

Retomemos, pois, esse trecho mais uma vez, nele diz Pascal: “A imaginação dispõe de tudo. Ela faz a beleza, a justiça e a felicidade que é tudo no mundo. Eu desejaria de bom grado ver o livro italiano do qual conheço apenas o título, que vale sozinho muitos livros, *Dell’ opinione regina del mondo*” (44-82). O primeiro destes fragmentos, o 554-303, para nossa perplexidade, simula retirar da cabeça da opinião a coroa que há pouco lhe havia sido investida “A força é a rainha do mundo, e não a opinião” – força ou opinião, sobre qual cabeça afinal deita a coroa de rainha do mundo? Contudo, na reentrância seguinte do zigue-zague o gesto de despojamento da coroa,

¹³⁶ Como parece corroborar o fato de Pascal não mencionar nominalmente nem “imaginação” nem “opinião” deste ponto do fragmento em diante e passar a uma análise de outros “princípios de erro”. Voltaremos ao significado dessa aparente “mudança de assunto” mais adiante.

interrompido na adversativa, não se completa, prestidigitador: “mas a opinião é aquela que faz uso da força. A força é que faz a opinião”. Em outros termos, a opinião sem força é impotente e a força sozinha já sabemos que só pode ser tirânica. E temos posto o mesmo tipo de argumentação que é feita no fragmento 103-298. Mas o que é afinal essa força de que se fala aqui? Os comentadores tendem a interpretá-la como aquela força física, da ordem da carne, que só tem domínio das ações exteriores (58-332). Contudo, certamente uma opinião não pode ser tratada como uma ação exterior, mas uma interior, da alma. Portanto, é evidente que se trata aqui de uma força igualmente de outra natureza, capaz de operar na ordem do espírito. Que potência da alma teria no universo pascaliano da razão impotente a força necessária para ungir uma opinião a não ser a imaginação? A imaginação, pois, é a força de que fala o fragmento 554-303. Por sua vez, a opinião de que fala o fragmento 44-82 não é *a* imaginação, mas é imaginação.

A sequência do fragmento 554-303 descreve o processo por meio do qual as opiniões se instituem como regra – sempre particular¹³⁷ – ante outras possíveis a partir do exemplo da languidez. Esta se institui como regra de beleza entre os doutos, ao invés da audácia: “A languidez é bela segundo nossa opinião. Por quê? Porque quem quiser dançar sobre a corda estará sozinho, e eu farei uma cabala mais forte com pessoas que dirão que isto não é belo” (554-303)¹³⁸. Novamente, nesse processo de instituição da opinião não há uma força física visível que funda a opinião, esta, pelo contrário, é uma valoração compartilhada por uma mesma “cabala”, que é definida precisamente pelo caráter secreto, oculto, de sua prática.

O fragmento 665-311, em que enfim temos juntas e explícitas, imaginação, opinião e força, nos dá elementos adicionais que, do nosso ponto de vista, fortalecem essa interpretação: “O poderio fundado sobre a opinião e a imaginação reina por um tempo e esse poderio é doce e voluntário. O da força reina sempre. Assim a opinião é como a rainha do mundo, mas a força é o tirano”. Nesse fragmento são descritos dois

¹³⁷ Opinião é sempre uma regra particular; a regra universal é sentimento. Voltaremos a esse ponto no próximo capítulo.

¹³⁸ Aqui, em mais um índice de que trata do poderio da opinião no registro da ordem dos espíritos, Pascal se refere ironicamente à regra estabelecida por Epiteto (é a ele que se reporta o caráter particular da regra que “segundo nossa opinião” pontua) acerca da qualidade dos exercícios que o aprendiz de filósofo deve realizar: “Não é preciso que nossos exercícios sejam antinaturais, nem estranhos e admiráveis, desse modo nós filósofos em nada nos diferenciaríamos dos impostores e feiticeiros. É difícil dançar sobre uma corda, e não apenas difícil, mas também arriscado” (Epiteto, *Discursos*, III, 12). A indicação da relação desse fragmento com o texto de Epiteto é feita por Le Guern, Notes sur le fragment 477. In: Pascal, *Pensées*, p.631, n.2. Se pensarmos o dançar sobre a corda como um exemplo semelhante àquele do fragmento 101-324, do povo que anda sobre a prancha sem pensar nisso, temos novamente os termos do contraste entre este e os filósofos.

poderios: um fundado sobre a imaginação e sobre a opinião associadas; outro, o da força. O primeiro, instituído, é “doce e voluntário”, tem a capacidade de deitar raízes em qualquer tempo. O segundo não foi fundado e nunca deixa de reinar: calcado na pura força, a ela pertence (“*celui de la force*”, escreve Pascal, construção que interdita o paralelismo sintático com a frase anterior e descarta desse modo a ideia de fundação para esse outro poderio). Ora, se a força nunca deixa de reinar isso quer dizer que, para não haver contradição, ela o faz simultaneamente ao outro poderio. Ora, para seu poderio reinar ao mesmo tempo que o da imaginação e da opinião, a força precisa fazer parte deste último. Nessa chave de leitura que estamos propondo, imaginação e opinião não são sinônimos, mas potências associadas em uma ordem simbólica, em que a primeira encarna a força nesse poderio instituído com a concorrência da razão. A imaginação, enquanto faculdade da alma, reina sempre: caso se exerça sem regras, como tirana; caso concorra para a instituição de regras, como a força que as institui e legitima. “Assim, a opinião *é como* a rainha do mundo, mas a força é o tirano” (665-311, grifos nossos) – eis que nos deparamos com a construção de que partimos, com os termos que regulam a identidade entre imaginação-força e opinião explicitados: estamos diante do mesmo tipo de identidade dinâmica, de conjunção não estática em que $x = y$ não é equivalente a $y = x$, que regula o ordenamento simbólico entre força e justiça¹³⁹. Assim, na convergência entre imaginação e opinião em Pascal, temos esta última fazendo as vezes de rainha do mundo, poderio cuja razão é a força, a imaginação-tirana, que institui a imaginação-rainha.

Ora, em face dessas considerações, talvez seja o caso de se perguntar por que, se é assim, Pascal não explicita de uma vez a identidade entre força e imaginação? Precisamente porque ela não se dá de uma vez, caso em que poderia se reduzir a uma identidade estática, do tipo que são as sinonímias¹⁴⁰. Aqui também o valor do termo precisa ser construído de modo dinâmico, segundo sua função que se dá com referência aos outros valores postos no plano. Assim, na ordem da carne, o valor da força se refere ao corpo; na ordem do espírito, à razão; na ordem da vontade, ao coração. Por seu turno, o valor da imaginação na ordem da carne se expressa em costume; na ordem do espírito, em opinião; na ordem da vontade, em fantasia.

¹³⁹ Cf. Marin, *Pascal et Port-Royal*, p.122.

¹⁴⁰ Como indicamos na nota 22, Louis Marin concorda com a existência dessa identidade entre imaginação e força, porém, tentaremos demonstrar que, justamente graças à posição que ocupa no indivíduo homem, sendo capaz de transitar entre as ordens ontológicas que o atravessa, a imaginação não se cumpre apenas em costume, mas também em opinião e em fantasia.

Se a imaginação se cumprisse tão somente como costume, como afirma Marin no trecho que citamos há pouco, deveríamos nos perguntar o que significa o ínfimo papel que este desempenha no fragmento que representa a mais extensa reflexão de Pascal acerca dessa faculdade. Em sua única aparição, o “costume” tem sentido trivial – isto é, não como duplo da imaginação – talvez porque esteja justamente na boca de um filósofo que advoga por um dos partidos, o empirismo, partido este que não é subscrito por Pascal. Por outro lado, fantasia, o outro termo que estrema a cartografia desenhada aqui, sequer é mencionada. Isso não significa que costume não seja aquilo que Marin diz ser, nem que, por seu turno, nossa hipótese seja descreditada¹⁴¹. Na verdade, o tratamento dado a um ou a ausência do outro nos ajuda precisamente a compor essa cartografia e vislumbrar a coerência que organiza os textos colhidos em *Pensamentos* a despeito do fato de seu estatuto de “obra” ter sido um trabalho da tradição filosófica¹⁴². Isso porque como Pascal explicita no começo do fragmento, e o peso da convergência entre imaginação e opinião – acusado imediatamente pelos primeiros editores, aos quais a historiografia secundou – que assumirá no fragmento reforça, trata-se neste de um debate epistemológico, em que se afirma a marca eminentemente imaginária de todo o conhecimento conquistado pela razão, e se refere, pois, à ordem dos espíritos. Não é por outra razão que seus alvos preferenciais são os *sages*.

Assim, ali onde a historiografia vê uma mudança de assunto¹⁴³, depois da convergência entre opinião e imaginação, nós identificamos o momento final da argumentação, em que estabelecido o caráter imaginário na instituição das opiniões, Pascal vai voltar à carga diretamente contra os *sages*, procurando mostrar que aquele núcleo que supõem puramente racional e que por isso tomam, seja como critério, seja como fundamento último do conhecimento, a saber, quer a *phantasia*, quer a ideia clara

¹⁴¹ No capítulo seguinte, argumentarei que, como figura da imaginação, a fantasia faz parte do debate relacionado ao sentimento e ao juízo, portanto, diz respeito à ordem do coração.

¹⁴² “Devemos nos lembrar que este manuscrito [*Pensamentos*], estes muito frequentemente ilegíveis rascunhos, é *tudo* o que nós temos. Não temos uma apologia da religião cristã, nem o plano definitivo de uma, e Pascal nunca escreveu que ele tinha intenção de escrever uma. Não há razão para se duvidar de que ele pensava acerca da possibilidade de escrever uma apologia, mas um estudo cuidadoso de seus processos de pensamento e estilos pensamento sugere que Pascal jamais escreveria nada parecido com o que então se conhecia como apologia, isto é, uma apresentação completa, ordenada, linear, na qual cada argumento é pensado para sustentar os seguintes. [...] Eu não irei usar ‘*Apologia*’ como título, já que Pascal nunca o utilizou e tal obra não existe” (Bufford, *Portraits of thought*, p.XII). Certamente esse epíteto, no mais ausente em Pascal, inclinou a tradição no sentido de uma única chave de interpretação da obra. Fossem estoicos os primeiros editores de *Pensamentos*, esses conjuntos de escritos, ainda no rascunho, com seu estilo interpelativo e com frequência arrogante, poderiam muito bem ser vistos como uma “coletânea de valorações e representações filosóficas corretas”, “um caderno de exercícios para a educação filosófica” (Jaffro, op. cit., p.11), poderiam levá-los a tomar como modelo de *Pensamentos* o livro homônimo de Marco Aurélio.

¹⁴³ Ver nota 43.

e distinta, é também uma opinião de certo tipo e, como tal possui, um caráter irreduzível e necessariamente imaginário.

Depois de ter explicitado essa convergência entre imaginação e opinião, o escrito pode abandonar os sábios imaginários e se debruçar exclusivamente sobre os prudentes – aqueles que são tornados sábios pelo uso que fazem da razão, aqueles entre os quais, paradoxalmente, “a imaginação tem o grande direito de persuadir os homens”. Nesse sentido, a passagem do fragmento 44-82 “Eis aí mais ou menos os efeitos dessa faculdade enganadora, que parece nos ter sido dada de propósito para nos induzir a um erro necessário. Quanto a isso, temos muitos outros princípios”, marca o retorno da argumentação a esse paradoxo explicitado em seu começo, e não o abandono da imaginação em prol da persecução de outros princípios de erro. Os comentários que defendem essa tese só o fazem porque entendem a “faculdade enganadora” como mais um elemento entre outros neste conjunto de “princípios de erro necessário” anunciados por Pascal. Essa interpretação se apoia, em registro mais imediato, em um dos sentidos possíveis da partícula *en*, cujo antecedente não pode ser decidido apenas com base nessas duas orações¹⁴⁴ e, de modo mais geral, no ímpeto de muitas vezes não se levar em conta a equivocidade integrante da argumentação pascaliana, a qual, ao ajudar a construir a tensão superficial que nele resiste a uma apreensão de um só golpe, confere ao texto a marca de sua própria matéria, esta que só pode ser efetivamente apreendida se abarcada também sua opacidade¹⁴⁵.

A imaginação não pode ser definida de maneira estática como princípio de erro necessário porque ela não o é *em pessoa*, mas também não deixa de sê-lo já que estes fazem uso dela para se instituírem. Por outro lado, podemos sim entender a imaginação como o princípio de erro necessário desde que não percamos de vista que ela, enquanto

¹⁴⁴ No texto original temos o seguinte: *Voilà à peu près les effets de cette faculté trompeuse, qui semble nous être donnée exprès pour nous induire à une erreur nécessaire. Nous en avons bien d'autres principes.* O termo *en* nesse caso pode se referir ou a “faculdade enganadora” ou a “erro necessário”. A tradução de Mário Laranjeira simplesmente elimina a equivocidade do pronome *en* (“Temos muitos outros princípios de erro”) (Pascal, *Pensamentos*, 2005, p.15); a de Sérgio Millet, por outro lado, opta por uma solução que mantém a equivocidade do original (“Temos muitos outros princípios sobre este assunto”) (Id., *Pensamentos*, 1973, p.65).

¹⁴⁵ “É doença natural ao homem crer que possui a verdade diretamente [...]” (Id., *De l'esprit géométrique*, In: _____. *Oeuvres complètes*, p.352). Os pensamentos de Pascal não se limitam à constatação dessa condição, mas explicitam à busca por expedientes que trabalhem através dela, para ultrapassá-la. Nesse sentido, seu estilo faz também parte de sua “terapêutica”.

força, institui os princípios particulares que farão uso dela, isto é, se levarmos em conta que a imaginação enquanto faculdade os ultrapassa. Desse modo, se pensamos o conjunto dos princípios de erro necessário, a imaginação não está contida nele como mais um elemento, mas como a propriedade característica que os identifica. Mas então qual é o princípio de erro necessário anterior, a que devem se somar os outros? Ora, a opinião, cujo caráter irredutivelmente imaginário Pascal acaba de estabelecer, e é descrita como valoração que se expressa como uma regra (particular, de um grupo que não é imediatamente visível como tal) do belo, do justo, do bom; ela própria imaginação, a opinião é instituída por essa força (a faculdade enganadora de quem ela é um dos duplos) como princípio de erro. Contudo, se a opinião é um princípio desse tipo, ela se distingue dos demais porque já é valoração, juízo de valor – ou, para nos valerem de termos que Pascal usa noutra parte, atribuição de preço à coisa (*mettre le prix aux choses*)¹⁴⁶ –, a que concorrem os outros princípios de erro.

Assim, a partir desse ponto, serão objeto da descrição de Pascal esses princípios que a razão toma como seus recalando que estes são “aqueles que a imaginação dos homens temariamente introduziu em cada lugar”¹⁴⁷, mecanismo este a partir do qual a razão poderá considerar como princípio, sejam impressões antigas sob o nome de “primeira natureza”, sejam impressões novas sob o nome de “ciência”. Contudo, como marca do caráter que a imaginação impinge sobre o conhecimento humano, em ambos os casos, o princípio é contradito pelo ponto de vista que lhe é oposto: para estes, a suposta primeira natureza será uma ilusão construída pelos abusos de impressões antigas; para aqueles, a suposta ciência será fruto de um senso comum corrompido pelos encantos de impressões novas. A despeito de suas opiniões, nenhum dos partidos tem força para impor sua própria regra ao outro. “Não há princípio por mais natural que

¹⁴⁶ “Homem, não seja ingrato, não seja esquecido desses dons excelentes: seja reconhecido a Deus por sua visão, por sua audição e, por Zeus, por sua própria vida e por tudo que a ela serve, os frutos, o vinho, o óleo! Mas lembre-se que ele lhe fez um dom superior a todos os outros, a faculdade de usá-los, de julgá-los, de determinar o valor de cada um deles. Com efeito, quem declara quanto vale cada uma destas faculdades? Trata-se da própria faculdade? Você algum dia escutou a faculdade de ver, ou a de escutar, pronunciar-se acerca de si mesma? Elas têm o estatuto de servas e de escravas; elas obedecem ao poder de fazer uso das representações. E se você mesmo interroga quanto vale cada uma delas, a quem você interroga? Quem lhe responde? Como pode haver entre estas uma faculdade que seja superior àquela que faz uso das outras como servas, que *estima e declara o preço* de cada uma delas?”; “[...] não é possível que um ser livre por natureza seja perturbado ou impedido por outro senão ele mesmo; são suas próprias opiniões (*tà dogmata*) que o perturbam. Quando um tirano diz: ‘eu acorrentarei sua perna’, aquele que *fixa um preço* em sua perna diz: ‘Não, por piedade!’, mas aquele a quem sua própria vontade é preciosa replica: ‘Acorrente-a, se acha útil fazê-lo.’ – ‘Você não fica preocupado?’ – ‘Não, não fico.’” (Epiteto, *Discursos*, II, 23, 5-8; *Ibid.*, I, 19, 8, grifos nossos).

¹⁴⁷ Recalque este, aliás, que não só a historiografia atesta pela dificuldade que tem de reconhecer neles a marca da atividade da imaginação, como também reforça-o, por atualizá-lo.

possa ser mesmo após a infância que não se faça passar por uma falsa impressão, seja dos sentidos, seja da instrução” (44-82). E novamente Pascal põe em cena o modelo experimental que, na representação dos dois partidos da querela sobre o vácuo, demonstra, por força de seus efeitos, a impossibilidade de distinguir a verdade¹⁴⁸ em um deles:

“Porque”, dizem alguns, “acreditastes desde a infância que um cofre estava vazio quando nele não vistes nada, acreditastes possível o vazio. Trata-se de uma ilusão de vossos sentidos, fortificada pelo costume, que é preciso que a ciência corrija”. E outros dizem: “Porque na escola vos disseram que não há nada vazio, corrompeu-se seu senso comum, que o compreendia tão claramente antes dessa má-impressão, que é preciso corrigi-lo com recurso à vossa primeira natureza”. Quem então enganou: os sentidos ou a instrução? (44-82)

Depois de ter estabelecido o caráter imaginário, equívoco, dos princípios científicos, que são tomados como tais conscientemente pelos *sages*, Pascal se volta então sobre princípios que, situados, se podemos dizer assim, em uma dimensão pré-objetiva, põem sob suspeita a objetividade das impressões que são tomadas como referência para a designação daquilo que chamam de “primeira natureza” ou “ciência”: as paixões do corpo e as paixões da alma. As primeiras, como as doenças, “nos desgastam o juízo e os sentidos”, seja de modo sensível quando são grandes, seja de modo insensível quando pequenas. As segundas, como o amor-próprio, são incontornáveis, seja quando nelas embarcamos, seja quando as recusamos, haja vista que, atravessada por elas nossa faculdade de julgar não tem um ponto de partida neutro. Há toda uma dimensão sensível, que diz respeito ao corpo e à alma, irreduzível na gesta das opiniões, cuja amplitude sobre as mesmas nós simplesmente não podemos ter certeza, pois, se podem estar agindo mesmo quando são para nós insensíveis ou quando delas não temos consciência¹⁴⁹, como podemos estar certos de controlá-las? As ideias

¹⁴⁸ Em outra parte, Pascal voltará a esse caráter indistinto das opiniões tomadas em si mesmas, tomadas em sua aparência exterior, indistinção em que a própria verdade se oculta. “Assim como Jesus Cristo permaneceu desconhecido entre os homens, também a verdade permanece entre opiniões comuns sem diferença no exterior (225-789)”.

¹⁴⁹ “Nós temos outro princípio de erro: as doenças. Elas nos arrasam o juízo e o senso. E se as grandes o alteram sensivelmente, eu não duvido que as pequenas deixem nele sua impressão conforme a proporção

mais claras que temos das coisas, que usamos como ponto de partida para definir o princípio do conhecimento, qualquer que ele seja, carregam em si irredutivelmente a marca de nosso ser composto¹⁵⁰. Quer dizer, não bastasse a própria impossibilidade de estabelecer uma base constante para o conhecimento, o minadouro de nossas paixões abisma este mesmo assento sobre o qual ele se edificaria¹⁵¹.

Ardeos no desejo de encontrar um assento firme e uma derradeira base constante para nela edificar uma torre que se eleve ao infinito, mas todo nosso fundamento rui e a terra se abre até os abismos. Não procuremos pois segurança e firmeza; nossa razão sempre é lograda pela inconstância das aparências; nada pode fixar o finito entre dois infinitos que o abarca e dele escapam. [...] Em vista desses dois infinitos todos os finitos são iguais, e não vejo porque *assentar sua imaginação* antes sobre um do que sobre outro (199-72, grifos nossos).

Por segurança e firmeza, os *sages* “assentam sua imaginação” e se valem de princípios os quais, imaginários que são, incorrem em erro porque não são verdadeiramente a origem¹⁵². “Os filósofos pensam – e acreditam que nosso entendimento é capaz de se amarrar a um ponto absolutamente fixo, como se o fato de se deter *nesses* princípios não fosse sempre o efeito de uma decisão arbitrária, como se toda *parada* não fosse artificial”¹⁵³. Eles transformam, como explica Lebrun, uma exigência de fato em uma exigência de direito. E este fragmento sobre a imaginação nos

delas. Nosso interesse é ainda um maravilhoso instrumento para furar nossos olhos agradavelmente. Ao mais equânime dos homens do mundo não é permitido ser juiz em causa própria. Eu sei de alguns que, para não cair nesse amor-próprio, foram às avessas os mais injustos. O meio seguro de perder uma causa totalmente justa era o de fazê-lha recomendar através de seus parentes próximos” (44-82).

¹⁵⁰ Andamento este parêntese ao de outro fragmento epistemológico, aquele sobre a desproporção do homem: “Ao invés de receber as ideias dessas coisas puras, nós as tingimos de nossas qualidades e impregnamos de nosso ser composto todas as coisas simples que contemplamos” (199-72).

¹⁵¹ Pascal “[...] não nutre a mesma confiança de Descartes no império da razão sobre as paixões. Não que ele negue a hierarquia entre o racional e o sensível, para Pascal, a razão está muito mais próxima das paixões do que para Descartes. De fato, em certas circunstâncias, a razão pode desempenhar a mesma função que as paixões, no sentido de afastar o homem da *ordem da caridade*” (Silva, Notas sobre intuição em Pascal e Bergson, *Discurso*, p.124, grifos do autor).

¹⁵² Assim se explica e se reafirma o caráter irrevogável do decreto de há pouco: “Jamais a razão sobrepuja totalmente a imaginação, enquanto que com frequência a imaginação a desbanca inteiramente de seu assento” (44-82).

¹⁵³ Lebrun, *Blaise Pascal*, p.33.

desvela que esta é uma operação em cujo centro está precisamente o recalque do que é imaginário no estabelecimento dos princípios.

Contudo, justamente pela impossibilidade de permanecerem imóveis sobre a incerteza¹⁵⁴ e pelo caráter imaginário inescapável do assentamento possível, eles incorrem em um “erro necessário”. No opúsculo *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*, Pascal explica como diante da impossibilidade de constituir uma ordem perfeitamente acabada¹⁵⁵, podemos, em ciência, estabelecer uma ordem que não será, por ser menos convincente, menos certa¹⁵⁶. O meio para isso é o de estabelecer essa ordem por meio de “coisas claras e constantes sob a luz natural” que, com o intuito de evitar obscuridades, não devem (porque não podem) ser definidas¹⁵⁷. Neste opúsculo, a evidência das coisas claras e constantes sob a luz natural¹⁵⁸, embora não seja afiançada por um *eu penso*, ainda sim é usada como critério para estruturar o conhecimento científico. Essa evidência, embora em última instância sempre arbitrária (ou, à luz do que foi exposto aqui, imaginária), persuade ou, dito de outra maneira, tem todo o direito de fazê-lo, desde que o entendamos como um direito instituído pela imaginação-força, e não como afiançado pela natureza das coisas ou pelo Absoluto¹⁵⁹.

Longe de ser [...] garantia da verdade ou sinal de nossa comunicação com o Verbo divino, a “clareza” dos princípios [em Pascal] é pois relativa ao alcance limitado de nosso campo de visão. Os princípios não são nunca verdades em si, mas simplesmente proposições, estrategicamente úteis, que decidimos adotar como fundamento da

¹⁵⁴ Aqui temos reposto, agora especificamente com relação aos *sages*, o imperativo da inquietude: “É preciso, porque aprove, trabalhar todo dia por bens reconhecidamente imaginários. E, quando o sono nos recupera das fadigas de nossa razão, é preciso se levantar incontinentemente no sobressalto de ter de correr atrás das fumaças e enxugar as impressões dessa mestra do mundo” (44-82). Nesse sentido podemos agora perceber a convergência que, imediatamente antes dessa passagem, Pascal estabelece entre os *sages* e os *fous* que acreditam ser possível seguir apenas a razão: “Quem quisesse seguir apenas a razão seria louco comprovado segundo o julgamento da maior parte dos homens do mundo” (44-82).

¹⁵⁵ Ordem esta que consistiria basicamente em não se “empregar nenhum termo que não tivesse anteriormente explicado com clareza o sentido” e em não “apresentar nenhuma proposição que não fossem demonstradas por verdades já conhecidas”, em suma, em “definir todos os termos e em provar todas as proposições”. (Cf. Pascal, *De l'esprit geometrique et de la art de persuader*, p.350).

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ A luz natural pascaliana, como explica Lebrun, “não designa em absoluto uma faculdade que nos permitiria alcançar intuitivamente a essência das coisas, mas o conjunto dos conhecimentos primitivos que não podem ser encampados pelo discurso” (Lebrun, op. cit., p.33-4).

¹⁵⁹ “[...] a presunção começa com o estabelecimento dos pretensos princípios – aqueles que Deus teria instituído. Como obter a segurança de que atingimos essa origem? Sejamos mais modestos e contentemo-nos em colocar o limiar de nossa investigação ‘princípios tão claros que não se encontrem outros que o sejam mais para servir de prova eles’ [...]. Pascal não diz: princípios tão claros que não haja outros (no absoluto) que o sejam mais... Como sabê-lo?” (Ibid., p.32).

investigação – e testemunham antes nossa miopia do que nossa penetração¹⁶⁰.

A limitação, nesse sentido, diz respeito a essa referência incontornável ao nosso campo de visão independentemente da amplitude que este possa vir a ter, pois, quer sua extensão, quer sua diminuição, tampouco pode mudar a qualidade dessa vista. Em outras palavras, não temos motivo para fiarmos nas lunetas de Metius, Lippershey, Janssen ou no *occholino* de Giovanni Faber, esperanças de que alcançamos essa mudança qualitativa, porque esses instrumentos se limitam a amplificar um olhar que mimetizam com toda sua limitação natural; eles nos levam um pouco mais adiante ou um pouco mais aquém no cosmos, mas que diferença faz um pouco mais de distância percorrida se este se estende ainda por espaços infinitamente grandes e infinitamente pequenos? Talvez seja essa a razão pela qual Pascal deixe de lado as lunetas e outras lentes de que em *Do espírito geométrico e da arte de persuadir* se vale para familiarizar com a divisibilidade infinita do espaço aqueles que nisso têm dificuldade¹⁶¹, para apresentar no fragmento 199-72 a dupla infinidade apenas com o concurso do olho nu e, quando este se mostra incapaz de prosseguir nessa contemplação, quem vem em seu socorro é a imaginação sozinha a qual, por sua vez, também se descobre em um determinado ponto que não pode fazer passo à (dupla) infinidade do cosmos¹⁶². Só ao se embrenhar nessa limitação, isto é, no caráter relativo de seu campo de visão (seja ele físico ou espiritual), o olhar então se desnaturaliza e se desterritorializa e pode por fim sentir sua alçada.

Não é possível para Pascal aquele salto qualitativo do olhar graças a que, ao abrir a possibilidade de termos acesso à natureza das coisas acerca das quais temos ideias (agora claras e distintas), na regra III, Descartes distingue seu conceito de *intuitus*

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Pascal, *De l'esprit géométrique...*, op. cit., p.353. Ver ainda o exemplo do barco que observamos através de um vidro, que ilustra as relações entre os dois infinitos contrários, Ibid., p.354. É interessante notar que, por meio desses exercícios de ampliação e de diminuição do nosso campo de visão se mimetiza com regra a habilidade plástica que a imaginação exerce sem regra: “A imaginação aumenta os pequenos objetos até nos encher a alma com eles por uma estimativa fantástica; por uma insolência temerária, à sua altura ela diminui os grandes, como quando fala de Deus” (551-84).

¹⁶² “Mas se nossa vista aí se detém que a imaginação passe à frente; ela se cansará de conceber mais rapidamente do que a natureza de fornecer. Todo este mundo visível é apenas um traço imperceptível no amplo seio da natureza. Nenhuma ideia dela se aproxima. Podemos inflar quanto quisermos nossas concepções para além dos espaços imagináveis que gestamos tão somente átomos em comparação à realidade das coisas, esta que é uma esfera infinita cujo centro está por toda parte e a circunferência em nenhuma. O maior caráter visível da onipotência de Deus é nossa imaginação se perder nesse pensamento” (199-72).

ante duas formas de “falsa intuição”, uma aquela que adviria dos sentidos, outra o juízo enganador de uma *male componentis imaginationis*:

Por intuição entendo não a confiança instável dada pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação com más construções, mas o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos; ou então, o que é a mesma coisa, o conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível, conceito que nasce apenas da luz da razão e cuja certeza é maior, por causa da sua maior simplicidade do que a dedução [...] ¹⁶³.

A *intuitus* cartesiana se define desde o princípio – ainda que a fundamentação metafísica de que é tributária só seja expressa posteriormente em *Meditações* – não só contra uma intuição à qual se poderia ter acesso via sentidos tanto quanto outra gestada via juízo da imaginação, ela seria, diversamente, “o conceito que a inteligência pura e atenta forma, sem dúvida possível, conceito que nasce apenas da luz da razão”. Ora, esse atributo judicativo, pelo qual Descartes caracteriza a *imagination componens*, é precisamente o que distingue a concepção estoica de *phantasia* ante outras que poderiam ser tomadas como os alvos do filósofo nessa definição ¹⁶⁴.

Pascal nesse fragmento sobre a imaginação reveste, contra Descartes, a evidência possível sob a luz natural de um caráter inelutavelmente judicativo (ainda que seja um tipo de juízo peculiar ¹⁶⁵), porém, contra os estoicos, sem ter o lastro racional do

¹⁶³ Descartes, *Regras para a orientação do espírito*, 13-4.

¹⁶⁴ Esta tese é alvo de uma bela e exaustiva argumentação de Jean-Luc Marion em seu comentário à regra III. Ele demonstra que, na expressão *male componentis imaginationis*, “Trata-se aqui do que em outra parte Descartes nomeia como ‘uma falsa imaginação’ (A Mersenne, janeiro de 1630; AT I, 112, I), mas, sem dúvida também de uma alusão relativamente precisa a algum conceito, já conhecido, ou a imaginação poderia se confundir, isto é, se identificar, com *intuitus*. Esse conceito deve também dar conta das particularidades da imaginação aqui consideradas (particularidades que os desenvolvimentos categóricos das regras VIII, XII, XIV e XVI não mencionarão mais)” (Marion, *Annotations*. In: Descartes, *Règles utiles et claires pour la direction de l’esprit et la recherche de la vérité*, p.122). A argumentação de Marion prossegue demonstrando porque a imaginação definida como *componens* não pode ser identificada nem à concepção aristotélica, nem à concepção tomasiana, principalmente por conta desse sentido judicativo que é neles é atribuído ao senso comum, e não à imaginação. *Componens*, nesse sentido, seria a tradução de *katalēptikē*, a partir das problemáticas desenhadas por Francisco Suárez (Ibid., p.123-4). A preocupação de Descartes é de resguardar à *intuitus* o caráter noemático que os estoicos atribuíam à *phantasia katalēptikē* (Ibid., p.124-5), motivo pelo qual é ainda mais urgente que ele estabeleça a diferenciação entre ambas, do que entre a ela e a intuição via sentidos.

¹⁶⁵ Peculiaridade que iremos explorar no capítulo seguinte.

tipo que estes atribuíam à representação apreensiva, porém, contra os cétricos, esse traço arbitrário não deixa ele próprio de corresponder a uma necessidade incontornável¹⁶⁶.

Os dogmáticos se valem de princípios porque acreditam que estes, se fundados na verdade, são firmes e seguros; os cétricos destroem a opinião dos dogmáticos ao mostrar que não se pode ter acesso à verdade diretamente e os princípios com efeito não têm fundamento; o hábil, que examina a tudo isso com um juízo de fundo (*pensée de derrière*) (90-337), demonstra que, por não ter acesso à verdade diretamente, os dogmáticos têm razão de se valer de princípios, no que fica destruída a opinião dos cétricos, ainda que não pelo motivo que pensavam, de que estes princípios são seguros e firmes. É notável que, no fragmento 44-82, este deslindamento dessa razão dos efeitos convirja com a operação, agora em âmbito epistemológico, daquela terapêutica promovida pelo uso concomitante dessas duas seitas filosóficas, “as únicas conformes à razão”, das quais Epiteto e Montaigne seriam “os mais ilustres defensores”¹⁶⁷, que em *Conversas com senhor de Sacy*, ele explicitou no plano moral¹⁶⁸. Não só sob a forma de suas teses gerais sobre a imaginação, mas por meio de citações mais ou menos explícitas¹⁶⁹ entre as quais “Do ponto de vista teórico ou doutrinal, há contradição, mas que não interdita um uso *terapêutico* de sua conjunção. A leitura é, nesse sentido, uma dieta pelos contrários”¹⁷⁰. Assim, devemos concordar com Laurent Jaffro que Pascal se

¹⁶⁶ “É verdade que não há em Pascal equivalente desse ‘*intuitus*’ que Descartes definia: ‘uma representação inacessível à dúvida, que é própria da inteligência pura e atenta e que nasce da única luz da razão’ [...]. E é para tornar mais sensível essa fratura entre *razão* (assimilada a *raciocínio*) e ‘luz natural’ que Pascal – retomando, graças a Port-Royal, uma palavra assinalada por São Paulo – acaba por dar a esta ‘luz natural’ o nome de ‘coração’. Isto posto, o ‘coração’, embora não sendo mais um ‘*intuitus*’, não deixa de ser igualmente inacessível à dúvida” (Lebrun op. cit., p.38-9, grifos do autor). “Uma certa disposição é necessária, mas tal disposição não pode ser criada pela razão, pois consiste num discernimento que não é outra coisa que uma *visão do coração*. Para Descartes a intuição é uma visão intelectual da ideia; daí a importância da *inspeção do espírito* na procura da ideia verdadeira. Para Pascal a intuição é antes uma visão do coração. [...] Daí a importância da disposição do coração para ver” (Silva, op. cit., p.118).

¹⁶⁷ Pascal, *Conversa com o senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne*, p.77.

¹⁶⁸ Contudo, a possibilidade de ampliação desse uso é postulada nesse mesmo lugar: “Tive um extremo prazer em notar, nesses diversos raciocínios, no que uns e outros chegaram a alguma conformidade com a verdadeira sabedoria que tentaram conhecer, pois, se é agradável observar na natureza o desejo que ela tem de pintar Deus em todas as suas obras, nas quais se vê alguma característica dele porque são imagens suas, mas cheias de uma infinidade de faltas porque elas não são senão imagens dele, quão mais justo é considerar nas produções dos espíritos os esforços que fazem para imitar a verdade essencial, mesmo que fugindo dela, e notar no que chegam a ela e no que dela se extraviam, como busquei fazer nesse estudo” (Ibid.).

¹⁶⁹ “Pascal retoma, quando multiplica as citações de Epiteto e Montaigne, o uso antigo dos *hypomnēmata*, o mesmo, de certa maneira, feito por Montaigne e o qual Michel Foucault, ao se apoiar essencialmente sobre o estoicismo imperial, definia como ‘uma memória material das coisas lidas, entendidas, ou pensadas’, ‘uma primeira matéria para a redação de tratados mais sistemáticos’, que serve também de esquema para ocupar a si mesmo e com outros” (Jaffro, Postface: Des usages d’Épictète. In: [Arriano], *Manuel d’Épictète*, p.140).

¹⁷⁰ Ibid., p.141.

vale de ambos como valorações, *dógmata*¹⁷¹, por meio dos quais ele aprecia essa outra filosofia, a de Descartes, para mostrar que os pés do trono onde este colocou a razão, são de barro, ou melhor, imaginários.

Assim, a evidência, tomada como critério para o estabelecimento de uma ordem possível na ciência – quer reconhecido seu caráter arbitrário, quer não –, institui essa curiosa jurisdição na qual “a imaginação tem o grande direito de persuadir os homens”. Não se podendo fazer com que aquilo que é verdadeiro seja evidente, fez-se evidente a *phantasia* ou as ideias claras e constantes que, apesar de não serem a verdade, são valorações¹⁷² acerca da verdade e, como tais, estão sempre abertas à contestação¹⁷³. Ou seja, embora não se fundem na verdade como se pensa, ela é a verdade instituída com o concurso da imaginação, que estende uma prancha sobre o vazio, pela qual os filósofos andam sem pensar nisso.

¹⁷¹ “Montaigne e Epiteto são valorações, *dogmata*, que é útil manter sob a mão” (Ibid.)

¹⁷² A utilização aqui desse vocabulário estoico tem o intuito de mostrar sua subversão por Pascal, o que será objeto de nossa análise no capítulo seguinte.

¹⁷³ “Quem detém o meio justo? Que apareça e que o prove” (44-82).

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- PASCAL, Blaise. *A arte de persuadir: precedida de A arte da conferência de Montaigne*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Conversa com o senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne e outros escritos*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque. São Paulo: Alameda, 2014.
- _____. *Entretien avec M. de Sacy: original inédit présenté par Pascale Mengotti et Jean Mesnard*. Paris: Desclée de Brouwer, 1994.
- _____. *Lettres de Blaise Pascal: accompagnées de lettres des ses correspondants*. Edição de Maurice Beaufreton. Paris: G. Grès, 1922.
- _____. *Les provinciales*. Edição de Charles Louandre. Paris: Charpentier, 1862.
- _____. *Les provinciales*. Edição de Michel Le Guern. Paris: Gallimard, 1987.
- _____. *Oeuvres complètes*. Edição de Louis Lafuma. Paris: Les Éditions du Seuil, 1993.
- _____. *Oeuvres de Blaise Pascal*. Edição de Léon Brunschvicg. Paris: Hachette, v.6, 1914.
- _____. *Pensamentos*. Tradução Sérgio Millet. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores, v.16)
- _____. *Pensamentos*. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers*. Paris: Guillaume Desprez, 1670.
- _____. *Pensées*. Edição de Michel Le Guern. Paris: Gallimard, 2000.
- _____. *Pensées*. Edição eletrônica organizada por Dominique Descotes e Gilles Proust. Disponível em www.penseesdepascal.fr. Desde 2011.
- _____. *Tratados físicos de Blaise Pascal. Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, s.2, v.1, n.especial, jan.-dez., 1989.
- [ARRIANO]. *Manuel d'Épictète*. Tradução de Emmanuel Cattin. Paris: Flammarion, 1997.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza J. Amarante. São Paulo: Paulus, 2009.
- _____. *Solilóquios e A vida feliz*. Tradução de Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 2010.
- _____. *A trindade*. Tradução de Augusto Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALBERTI, Leon Battista. *Da pintura*. Tradução Antônio Silveira de Mendonça. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

- ARMOGATHE, Jean-Robert. Imagination de Mersenne à Pascal. In: FATTORI, Marta; Bianchi, MASSIMO (org.). *Phantasia~Imaginatio: atti del V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1988, p.259-272.
- BAUDELAIRE, Charles. Salon de 1859: lettres a M. directeur de la Revue Française. In: _____. *Oeuvres complètes de Charles Baudelaire: curiosités esthétiques*. Paris: Michel Lévy Frères, 1868, v.2, p.245-358.
- BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BOUTROUX, Pierre. *L'imagination et les mathématiques selon Descartes*. Paris: Félix Alcan, 1900.
- BRAS, Gérard; CLÉRO, Jean-Pierre. *Pascal: figures de l'imagination*. Paris: PUF, 1994.
- CARROUD, Vincent. Observações sobre a segunda antropologia: o pensamento como alienação. *Kriterion*, v.47, n.114, p.303-20, 2006.
- COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- COUSIN, Victor. *Études sur Pascal*. 5ª edição revista e ampliada. Paris: Didier, 1857.
- DESCARTES, René. A dióptrica: discursos I, II, III, IV e VIII. *Scientiae Studia*, v.8, n.3, p.451-86, 2010.
- _____. *Conversation with Burman*. Tradução de Jonathan Bennett. Disponível em: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1082031/>. Último acesso: 15/07/2015.
- _____. *Entretiens avec Burman: manuscrit de Götinggen*. 2ª. edição. Tradução de Ch. Adam. Paris: Vrin, 1975 [1648].
- _____. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução, nota prévia e revisão de Fausto Castilho. São Paulo: Editora Unicamp, 2004 [1641].
- _____. *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit et la recherche de la vérité*. Tradução e anotações conceitual de Jean-Luc Marion, com notas matemáticas de Pierre Costabel. La Hayes: Nijhoff, 1977.
- _____. *Regras para a orientação do espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Oeuvres philosophiques de Descartes*. Edição de Louis-Aimé Martin. Paris: Auguste Desrez, 1858.
- DESMOREST, Jean-Jacques. Pascal's sophistry and the sin of poesy. _____. (Ed.) *Studies in Seventeenth-Century French Literature*. New York: Anchor Books, 1962, p.131-51.
- ELIOT, T. S. The pensées of Pascal. In: _____. *Essays ancient and modern*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1932.

- FATTORI, Marta; Bianchi, MASSIMO (org.). *Phantasia~Imaginatio*: atti del V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1988
- FERREYROLLES, Gérard. *Pascal et la raison du politique*. Paris: PUF, 1984.
- _____. Pascal critique de la coutume. *Équinoxe*, n.6, p.99-115, 1990.
- _____. *L'imagination et coutume chez Pascal*. Genève/ Paris: H. Champion/Slaktine, 1995.
- GASSENDI, Pierre. *Abrégé de la philosophie de Pierre Gassendi*. Lyon: Anisson et Posuel, 1678, t.VI.
- _____. *Disquisitio metaphysica: seu dubitationes et instantiae adversus renati cartesiani metaphysicam et responsa*. Tradução de Bernard Rochot. Paris: Vrin, 1962.
- _____. *Dissertations en forme de paradoxes contre les aristoteliciens (exercitationes paradoxiae adversus aristoteles)*. Paris: Vrin, 1959.
- GIRAUD, Victor. *Pascal: l'homme, l'oeuvre, l'influence* (notes d'un cours professé à l'Université de Fribourg durant le semestre de 1898). Paris: Albert Fontemoing, 1905.
- GOLDMANN, Lucien. *Le dieu caché: étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris: Gallimard, 1976.
- HAMMOND, Nicholas. *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- HOBBS, Thomas. *Do corpo (parte I): cálculo e lógica*. Tradução Maria Isabel Limongi; Vivianne de Castilho Moreira. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.
- _____. *Os elementos da lei natural e política*. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- HORINO, Masamitsu. Genèse de "l'imagination" des Pensées. *Études de langue et littérature françaises*, v.38, p.17-35, 1981-1983. Disponível em: <http://ci.nii.ac.jp/naid/110001247288>. Último acesso: 21/04/2015.
- HIROTA, Masayoshi. De l'imagination pascalienne. *Hitotsubashi Journal of Arts and Sciences*, p.36-47, v. 12, n.1, 1971. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10086/3997>. Último acesso: 21/04/2015.
- _____. Figure et vérité: une notule sur les *Pensées* de Pascal. *Hitotsubashi Journal of Arts and Sciences*, p.18-27, v. 17, n.1, 1976. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10086/3535>. Último acesso: 21/04/2015.

- KNAPPER, Stephen. The master and the mirror: Scaramouche and Molière. In: BRADBY, David; CALDER, Andrew. *The Cambridge Companion to Molière*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- LANSON, Gustave. *Histoire de la littérature française*. 14. éd., rev. Paris: Hachette, 1920.
- LEBRUN, Gérard. A doutrina das figuras. In: _____. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.
- _____. *Blaise Pascal*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LIMONGI, Maria Isabel. Pascal e a ordem da concupiscência. *Kriterion*, v.47, n.114, p.321-34, 2006.
- _____. A ordem da concupiscência e a grandeza do homem em Pascal. *Trans/Form/Ação*, v.29, n.1, p.45-61, 2006.
- McKENNA, Antony. Coutume/nature: la fortune d'une pensée de Pascal. *Équinoxe*, n.6, p.83-98, 1990.
- _____. Pascal et Hobbes: les opinions du peuple. FERREYROLLES, Gérard (Org.). *Justice et force: politiques au temps de Pascal* (Actes du Colloque "Droit et pensée politique autour de Pascal", Clermont-Ferrand, 20-23 septembre 1990). Paris: Klincksieck, 1996.
- _____. Deux termes-clefs du vocabulaire pascalien: idée et fantasie. *Revue de Sciences Humaines*, n.244, oct.-déc., p.103-16, 1996.
- _____. Pascal et Gassendi: La philosophie du libertin dans les Pensées. *Dix-Septième Siècle*, n.233, p.635-47, 2006.
- MAGNARD, Pierre. *Nature et histoire dans l'Apologetique de Pascal*. Paris: Société Belles Lettres, 1975.
- MARIN, Louis. A propos d'une Vie de Pascal: texte, récit, livre. *MLN*, v.90, n.4, p.475-96, 1975.
- _____. *La critique du discours: sur la Logique de Port-Royal e les Pensées de Pascal*. Paris: Minuit, 1975.
- _____. Figurabilité du visuel: La Véronique ou la question du portrait à Port-Royal. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n.35, p.51-65, 1987.
- _____. *Des pouvoirs de l'image*. Paris: Seuil, 1993.
- _____. *Pascal et Port-Royal*. Paris: PUF, 1997.
- MAZAURIC, Simone. *Gassendi, Pascal et la querelle du vide*. Paris: PUF: 1998.

- MEYER, Augusto. A aposta de Pascal. In: _____. *Textos críticos*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- MONTAIGNE, Michel. *Essais*. Edição de Emmanuel Naya, Dephine Reguig-Naya e Alexandre Tarrête. Paris: Folio, 2007. 3v.
- MOREAU, Pierre-François. *Le stoïcisme au XVIe et XVIIe siècle*. Paris: Albin Michel, 199.
- NORMAN, Buford. *Portraits of thought: knowledge, methods and styles in Pascal*. Columbus; Ohio State University Press, 1988.
- OLIVA, Luis César Guimarães. *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade de história em Pascal*. São Paulo: Humanitas, 2004.
- _____. *A questão da graça em Blaise Pascal*. São Paulo, 1996. 134p. Dissertação de mestrado em filosofia. Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- PAGANINI, Gianni. Hobbes et Gassendi: la psychologie dans le projet mécaniste. *Kriterion*, n.106, dez., p.20-41, 2002.
- PANOFSKY, Erwin. *La perspectiva como forma simbólica*. Tradução de Virginia Careaga. Barcelona: Tusquets, 2003.
- PAPPALARDO, Lucia. Fantasia e verità: note sull'immaginazione in Gianfrancesco Pico della Mirandola. *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*, Napoli, v.122, pp. 163-91, 2012.
- PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 1973.
- PECHARMAN, Martine. L'ordre dans les trois ordres et l'ordre des trois ordres. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.1, p.19-40, 1997.
- POMPONAZZI, Pietro. *Les causes des merveilles de la nature ou les enchantements*. Tradução, introdução e notas de Henri Busson. Paris: Rieder, 1930.
- PRADO JÚNIOR, Bento. Por que rir da filosofia. In:_____; PORCHAT PEREIRA, Oswaldo; FERRAZ, Tércio Sampaio. *Filosofia e visão comum de mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- PÉCHERMAN, Martine. L'ordre dans les trois ordres e l'ordre de trois ordres. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, p.19-40, 1997.
- PUGH, Anthony R. Imagination and the Unity of the Pensées. In : WETSEL, David; CANOVAS, Frédéric (orgs.). *Pascal: new trends in Port-Royal studies*. Tübingen: Narr, 2002, p.65-74.

- RACINE, Jean. *Oeuvres de Jean Racine : avec les variantes et les imitations des auteurs grecs et latins*. Editado por M. Petitot. Paris: Veuve Dabo, v.4, 1825.
- ROSA, Guimarães. *Tutameia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- SELLIER, Philippe. *Pascal et saint Augustin*. Paris: Albin Michel, 1995.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. Intuição em Pascal e Bergson. *Discurso*, v.12, p.112-26, 1981.
- SOUZA, Gilda de Mello e. Pascal e Samuel Beckett. In: _____. *Exercícios de leitura*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2008, p.149-54.
- STROWSKI, Fourtunat. *Pascal et son temps: histoire du sentiment religieux en France au XVIIe siècle*. Paris: Plon-Nourrit et Cie, 1907-1908. 3v.
- SUZUKI, Márcio. A aposta na filosofia. *Kriterion*, v.52, n.124, p.307-30, 2011.
- _____. Quem ri por último, ri melhor: humor, riso e sátira no século da crítica. *Terceira Margem*, ano 8, n.10, p.7-27, 2004.
- V.V. *Les stoïciens*. Tradução de Émile Bréhier. Paris: Gallimard, 2012, v.2.
- VEIGA, Cláudio. *A comparação e As Provinciais*. Salvador, 1957. 149p. Tese para concurso à cátedra de francês. Colégio Estadual da Bahia.
- _____. *Aspectos de Pascal escritor*. Salvador, 1959. 141p. Tese para concurso à cátedra de língua e literatura francesa. Faculdade de Filosofia da Universidade da Bahia.
- WOOLF, Virginia. The value of laughter. In: _____. *Complete works [ebook]*.