

Ve - nid a sos - pi - rar

POÉTICA DA RAZÃO

Ve - nid

HOMENAGEM

A

Ve - nid a sos - pi - rar al ver - de

LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS

do, al ver - de pra - do. Co - mi - go za - ga - le -

do, al ver - de pra - do. Co - mi - go

do, al ver - de pra - do. Co - mi - go za

jos. Co-mi-go za-ga-le - jos y vos pas-to - res. Pues mue-

za-ga-le - jos co-mi-go za-ga-le - jos y vos pas-to - res. Pues mue-

le - jos co-mi-go za-ga - le jos pas-to - res. Pues mue-



FICHA TÉCNICA

TÍTULO: **POÉTICA DA RAZÃO**
HOMENAGEM A LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS

AUTOR: Vários

ORGANIZADORES: Adriana Veríssimo Serrão · Carla Meneses Simões · Elisabete M. de Sousa
Filipa Afonso · Maria Luísa Ribeiro Ferreira · Pedro Calafate Simões · Ubirajara
Rancan de Azevedo Marques

EDITOR: © **Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa**, 2013.

Este livro ou partes dele não poderão ser reproduzidos sob qualquer forma,
mesmo eletrónica, sem explícita autorização do Editor e dos Autores.

CAPA: Arco da Velha Design

APOIO: **FCT** Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR



Impressão e acabamento: Graficamares, Lda.
R. Parque Industrial Monte Rabadas, 10
4720-608 Prozelos - Amares

Depósito Legal: 368843/13

ISBN: 978-989-8553-29-4



9 789898 553294

VERITAS IN FABULA OU IMAGINAÇÃO E POESIA DO MUNDO EM DESCARTES

Paulo Alexandre e Castro

Universidade do Minho

22 de Julho de 2005
17 horas e qualquer coisa
estávamos à conversa
fabricando o instante
ignorando a duração
hoje a lucidez dos instantes
diz-nos que a amizade
não precisa de muitas palavras
e resiste a anos luz de solidão

Ao Professor Leonel Ribeiro dos Santos,
Pedagogo, Filósofo, Homem, Amigo.

A denominação deste escrito nasce de uma apropriação do título empregue pelo Professor Leonel Ribeiro dos Santos, no volume *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, e, cujo título é “*Veritas in Fabula*. Descartes e a poética da invenção científica”.¹

No exercício da linguagem, apropriamo-nos muitas vezes das palavras dos outros. Embora as palavras sejam um património sem autor, sejam a própria humanidade, as palavras que usamos no exercício da filosofia ganham o louvor do entendimento e homenageiam, não raras vezes, a inteligência do autor. Este é o lugar em que as muitas palavras de sabedoria e cultura do Professor Leonel devem ser celebradas e recordadas.

Influenciado pelo seu trabalho, dedico-me igualmente neste artigo a falar de Descartes e a um debate que na modernidade sofreu um interessante incremento de importância, a ‘luta’ entre razão e imaginação. É de facto na modernidade – diga-se em abono da verdade, a partir do próprio Descartes – que o tema é ressuscitado,

1. Leonel Ribeiro dos SANTOS, “*Veritas in Fabula*. Descartes e a poética da invenção científica”. In *Descartes, Leibniz e a Modernidade*. Lisboa: Edições Colibri e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998, pp. 193-228. Volume de que o Professor foi igualmente coordenador e que reúne os textos apresentados no Colóquio com o mesmo nome, realizado na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa de 27 a 29 Novembro de 1996.

sobretudo porque no seio do racionalismo e do mecanicismo, surge a necessidade de justificar o lugar que deveria ocupar uma tal faculdade; se na antiguidade, a imaginação é oferecida com modesta discrição, embora se lhe reconheça alguma legitimidade no processo do conhecimento, e se na escolástica foi deslocada para o âmbito das doutrinas da imagem de Deus, é contudo, no racionalismo moderno que ganha a sua relevância. Uma relevância revestida no desígnio de a colocar como adversária da razão, declarar o seu prejuízo ao bom funcionamento da razão. Tal classificação viria ainda a ser aprimorada e durante séculos a sua associação com a loucura perduraria até ao século XX, em que com Husserl, Sartre e outros, conhece finalmente um revés.² Olhando para esses inevitáveis atropelos, permitimo-nos parafrasear Castoriadis: "o homem é esse animal louco cuja loucura inventou a razão"!

Situamo-nos aqui, para o intuito deste ensaio, no interior dessa longa tradição que vê a imaginação como uma faculdade.³ Sartre, depois de Husserl, irá enaltecê-la e destacá-la também nesse sentido, no plano ético e fenomenológico como garante da liberdade. O autor francês ajudar-nos-á neste processo a esclarecer algumas questões, mas vejamos ainda antes de procedermos a essa reflexão, e, ainda que de modo muito sucinto, alguns dos lugares de referência dessa tradição.

A problemática da imaginação nasce (enquanto teoria da imagem), na antiguidade clássica com Platão.⁴ Na afirmação de que uma coisa aparece como imagem de outra, Platão estabelecia o princípio da doutrina da imagem, e com ela a justificação necessária para as teorias da reminiscência e da participação, que sustentam todo o sistema metafísico platónico. Na descrição que nos é dado no *Timeu*, o mundo terrestre é criado pelo demiurgo que contempla as formas, as ideias, as realidades em si, do mundo inteligível. O mundo sensível surge assim como cópia ou imagem do inteligível. A utilização deste conceito de imagem permitiria a Platão correlacionar as teorias da reminiscência e das formas como fundamento metafísico para a (discussão da) imortalidade da alma, como sucede no *Fédon*, ou para justificar a gnoseologia socrática do

2. É a partir dos finais do século XIX e com o início do século XX que se começam a esboçar novas leituras do tema da imaginação. O avanço das ciências humanas, nomeadamente da psicologia, da sociologia, da etnologia, que procura estudar os ritos, os símbolos, a mitologia, a iconografia, a par da análise das estruturas antropológicas do imaginário, tal como fizeram Gilbert Durand, Cassirer, Freud, Jung, Lévi-Strauss, Mircea Eliade, Bétcherev, Dumézil, Piganiol, R. Bastide, Ricouer, entre outros, que a imaginação começa a despontar como tema de eleição. A imaginação e o imaginário são submetidos e elevados a categoria fundamental de análise/estudo, não só nas referidas ciências, mas também nas artes e na fenomenologia que despontava.

3. Como Sartre que se coloca precisamente no centro da discussão da teoria da imaginação; por um lado, há uma re-descoberta da imaginação (como nos autores acima citados) e por outro, há uma adopção da metodologia não-fenomenológica que leva a que autores como Lyotard, Derrida, Deleuze, etc., neguem a existência da imaginação como faculdade autónoma.

4. Maria Gabriela Azevedo e CASTRO, na sua obra *A imaginação em Paul Ricœur* (Ed. Piaget), cita em nota de rodapé (p. 59), vários comentadores que atribuem a Platão o início da abordagem à noção de imaginação, e toma-os como referências para este tema. Destacamos a título informativo alguns: Emile Chambry, António Freire, Louis Méridier, Richard Kearney, Maria M. Saraiva, Victor Jabouille, Fernando Melro.

Ménon.⁵ Porém, na obra *A República*, Platão desenvolve a imaginação numa acepção, diríamos mais epistemológica, de que resulta a classificação da imaginação no mais baixo grau de conhecimento (livro VI),⁶ e acaba por reforçar na célebre “alegoria da caverna” (livro VII) a distinção entre os mundos sensível e inteligível. É também a partir da ‘alegoria’ que nasce a ideia de que as imagens, as imitações, as cópias, ‘criam’ um mundo irreal, de ilusão, que conduz os homens ao erro e à confusão. Esta é sem dúvida uma concepção que se pode dizer que toda a modernidade tomaria de empréstimo. Assim, seguindo o pensamento platónico, aquilo que aparece, representação verídica ou aparência ‘ilusória’ é do domínio da *phantasia*. A visão dos *phantasmás* é assim não uma visão conectada com a falsidade como poderia suscitar a terminologia, mas com o estabelecimento da condição de verdade e erro. Platão designa o *phantasma*, não tanto como imagem, mas como “o que aparece”,⁷ e esta especificação traria à luz a problemática da imaginação, uma vez que a tradução do termo implicaria a sua continuada re-criação conceptual.

Aristóteles agarra precisamente a noção de *Phantasma* introduzindo-a no âmbito do processo onto-gnosiológico.⁸ A imaginação passa a ser uma faculdade intermédia situada entre a sensibilidade, a percepção sensível (*to aisthetikon*) e a razão, o intelecto (*nous*). A imagem, o *phantasma*, é aquilo que é deixado na alma da estreita colaboração

5. Muito genericamente a reminiscência caracteriza-se como um processo de reconhecimento de uma realidade pela sua imagem através do uso da memória (recordando a realidade primeira inteligível), ou um fazer lembrar algo que se dá como já tendo sido visto (atente-se a este respeito na forma como se desenrolam os diálogos no *Ménon* e no *Fédon*).

6. A imaginação é colocada abaixo da *dianoia* (raciocínio discursivo), da *episteme* (do conhecimento científico), e da *noesis* (intuição racional), sendo apenas considerada no domínio da pura *doxa* (opinião).

7. Maurizio Ferraris impugna a Strawson a possibilidade da sua definição de imaginação ser uma reinvenção, em linguagem actual, da fornecida por Platão. Prossegue depois para a análise da terminologia platónica: “Strawson (1995) asigna a la imaginación tres áreas semánticas fundamentales: 1) la imagen mental (y quizá también acústica); 2) la imaginación como invención; 3) la imaginación como creencia o ilusión. Lo hace serviéndose del inglés contemporáneo, pero la definición corresponde a la de la *phantasia* en Platón, que tiene el valor tanto de representación verídica como e apariencia ilusoria. El verbo *phantazesthai* (aparecer), y los sustantivos *phantasis*, “visión”, y *phantasma*, no están en primer lugar conectados con el engaño, sino que son la condición de la verdad y el error, ya que *phantasma* no es propiamente “imagen”, sino “lo que aparece”, lo cual lleva consigo la legitimidad de traducirlo como “presentación” antes que como “representación”, tanto más cuando, hasta la época helenística no se atestiguan formas activas de *phantazesthai*, sino sólo formas medias o pasivas (a esto hay que añadir que el verbo designa, primariamente, no tanto el acto de presentarnos intencionalmente una imagen, sino más bien la aparición que nos visita en el sueño o en la vigilia)”. Maurizio FERRARIS, *La Imaginación*, trad. de Francisco CAMPILLO GARCÍA. Madrid: Visor Dis. S.A., 1999, pp. 11-12.

8. A tradução da obra de Aristóteles é, segundo a análise de Ferraris, um bom exemplo, do principio de diferentes abordagens (e confusões) em torno da imaginação: “El caso de las traducciones latinas de Aristóteles da testimonio de una situación confusa. En la primera versión de *Acerca del alma*, de Giacomo Veneto que se remonta a la mitad del siglo XII –y que, revisada por Guillermo de Moerbecke, se constituye en un punto de referencia hasta el siglo XIV, influenciando, por tanto, los comentarios de Alberto Magno y de Tomás de Aquino– se hace prevalecer una simple transliteración, por la cual *phantasia* se convierte en *fantasia*, pero, con menos frecuencia, aparece también *imaginatio*. Sin embargo, un sabio bizantino como Argiropulo, en su versión latina de *Acerca del Alma* no adoptará la transliteración *phantasia*, a pesar de su aversión por los bárbaros, elegirá *imaginatio*, poniéndola en endiadas con *phantasia* sólo en rarísimos casos.” FERRARIS, *La Imaginación*, p. 17.

entre a imaginação e a percepção sensível, e que fica após a ausência desta última. A imaginação assim entendida articula-se com a memória. A imagem (representação de um objecto na ausência deste) assume a necessidade da sua presença no processo de conhecimento, e daí que Aristóteles diga na obra *De Anima*, que “a alma nunca pensa sem uma imagem” (431a 16).⁹ Esta concepção de Aristóteles, em conjunto com o neo-platonismo nascente, formariam a base da doutrina da imagem que atravessaria largos séculos na história das ideias.

Os escolásticos incluíram a imaginação nas faculdades sensitivas (internas) definindo-a como uma capacidade de fixar e reproduzir imagens de coisas sensíveis ou de realidades ontológicas primeiras. Uma doutrina da imagem que girava em torno da discussão metafísica e teológica (seguindo a tradição estabelecida) do “homem criado à imagem e semelhança de Deus”.¹⁰ Uma base doutrinária que foi sendo acompanhada pela problemática da tradução – *fantasia* e/ou *imaginatio*(?).¹¹ É certamente a partir

9. No entanto Aristóteles na obra *De Memoria*, acaba por referir que a principal fonte das nossas imagens proviria da memória, uma vez que esta seria como que um reservatório de imagens deixadas pela captação da sensação perceptiva no real.

10. A doutrina da imagem surge tanto na Patrística como na Escolástica medieval, associada ao tema bíblico do homem criado “à imagem e semelhança de Deus”, procurando justificar a relação do homem com Deus, o mundo, a natureza, e o seu destino. A imagem surge assim primeiramente como expressão ou imitação de um ser diferente (Deus). Santo Ireneu foi um dos primeiros a estabelecer a distinção entre imagem perfeita (filho de Deus tornado homem) e imagem imperfeita (o homem como totalidade de alma e corpo). Plotino por sua vez, havia desenvolvido a ideia de que há no homem uma imagem latente, que este, mediante ascese, deve reconduzir à pureza original. Agarrando nesta concepção, Gregório de Niza, estabelece a necessidade do homem recuperar a imagem obscurecida pelo pecado. Mas é com Santo Agostinho que a doutrina da imagem ganha mais consistência. Provavelmente influenciado por Orígenes que estipulava que o *vouç*, que o lado espiritual do homem era o lugar da imagem, Santo Agostinho estabelece que o homem é a verdadeira imagem de Deus, uma vez que só ele o pode exprimir. A imagem estaria assim no interior da alma (três potências: memória, inteligência e vontade) e sendo constitutiva dela, teria então um carácter ontológico. A alma está prefigurada nas suas potências, mesmo antes do seu exercício, e pode assim aceder à imagem de Deus. Esta visão da imagem interior (psicológica), permitiria ao homem orientar-se para o Ser que lhe deu origem. Com São Tomás é abandonada progressivamente a concepção ternária, sendo a imagem considerada uma sugestão em ordem ao conhecimento de Deus. Veja-se a este propósito as obras de: M. V. BUNDY, *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought*. Champaign: The University of Illinois Press, 1927; E. T. H. BRANN, *The World of Imagination*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1991; G. WATSON, *Phantasia in Classical Thought*. Galway: Galway University Press, 1988. Para um estudo sobre as imagens na/da Bíblia temos o ensaio de Armindo dos Santos Vaz, “A força das imagens nas narrativas bíblicas da criação” in *Variações sobre o Imaginário – Domínios Teorizações Práticas Hermenêuticas*. Lisboa: Piaget, 2003, pp. 409-456.

11. Maurizio Ferraris trata exaustivamente este problema; citamos algumas passagens que apresentam a dimensão e a complexidade desta temática: “Por tanto, no es por simple variación léxica que la *phantasia* griega haya sido traducida al latín de tres modos. Siguiendo un orden cronológico, el primero, testimoniado em Cicerón, Aulo Gellio o Quintiliano, pero todavía en el siglo V en Agustín, Celio Aureliano o Boecio, es *visio*. *Imaginatio* es una voz más tardía, aunque aparece ya censada en Plinio el Viejo. Los dos términos pueden ser considerados en principio como equivalentes, mientras la acepción de la imaginación como ilusión predomina en la transliteración, post-clásica, del griego *phantasia*, testimoniada en la *Cena Trimalchionis*, y en la *Instituto Oratoria* de Quintiliano, donde, por ejemplo, las obras de Teón de Samos son definidas como ‘fantasia’ entendiéndose con ello ‘extravagancia’. Sucede por esto que, al menos como tendencia, en el Medievo se ve marcada en *phantasia* cierta tonalidad quimérica, en contra del valor realista de *imaginatio*. No obstante, una señal escéptica se encuentra ya presente en la *phantasia* griega de la época de Herodoto; así como, en tiempos de

de um tal contexto, que ganha sentido a obra de Dante Alighieri, a *Divina Commedia*. Num cenário impregnado de religiosidade e de metafísica, fazer a exploração do imaginário colectivo, re-criando os lugares ontológicos da igreja: céu, inferno, purgatório.

Ressalve-se contudo que na modernidade, contudo, e regra geral, a imaginação (enquanto teoria da imagem) é incorporada na reflexão filosófica, em detrimento da problemática da tradução (incorporada é certo, com alguma timidez uma vez que o sentido depreciativo do termo se acentuava e associava ao devaneio e à loucura como já nos referimos anteriormente).¹²

Dito de outra forma, a imaginação surge nos autores modernos (na filosofia e na literatura) instituída como uma problemática que pode levar à resolução (parcial) das questões levantadas pela metafísica, pela teoria do conhecimento, pela teologia. É assim, por exemplo, que encontramos na obra de Pico della Mirandola um perfeito exercício de escrita imagética (ao ficcionar o discurso de Deus para Adão).¹³

A tendência geral na modernidade (filosófica), quer do racionalismo, quer do empirismo, consiste em unir a imaginação à percepção. A imaginação era tomada como uma faculdade ligada à sensação, e sendo-o podia fazer reavivar as imagens retidas em reservatório, ora no corpo (cérebro), ora na alma (memória). Esta tendência da modernidade não parecia acompanhar a nova (concepção de) imagem do mundo que se começava a desenhar. A correspondência entre o visível e o pensável, que marcava

Aristóteles, tal palavra podía significar también ostentación. No es por tanto sorprendente que, en la Patrística, se nos plantee el problema de saber si Cristo se ha presentado como un verdadero hombre o sólo como una *phantasia*; del mismo modo, tampoco nos sorprende que en la retórica antigua el sintagma *phantasia poetica* pueda tener un valor positivo, y que de tal modo aparezca atestiguado en varias ocasiones más en la baja latinidad. La pareja fantasía-imaginación se encuentra, por tanto, en este acontecer de traducciones problemáticas. Desde el punto de vista funcional, en un sentido genérico puede decirse que *phantasia* equivale a *imaginatio* (el primer término es sólo la transliteración del griego, el segundo se establece después de la versión más antigua *visio*). En un sentido específico, *imaginatio* es la facultad que retiene las formas recogidas por el *sensus communis* (la *koiné aisthesis* de Aristóteles: el sentido que coordina los datos provenientes de los sentidos externos, por ejemplo, el color o el sabor de un percepto); *phantasia* es, en cambio, la facultad que asocia de nuevo los fantasmas retenidos por la *imaginatio*." FERRARIS, *La Imaginación*, pp. 13-14.

12. Isto não significa que o problema tenha sido abolido, mas a temática é explorada em articulação com a procura de outras designações. No entanto, a 'discussão' mantém-se em torno dos termos *imaginatio* e *fantasia*, veja-se por exemplo, no léxico filosófico de Rodolfo Goclenio, onde a solução passa pela equivalência entre o termo grego e o latino (1615). Outras obras a ver (por exemplo), onde é explorada a dicotomia *fantasia-imaginatio*: no *Lexicon philosophicum* de Johannes MICRAELIUS (século XVII), na *Psychologia empirica* de Wolff, na *Metafísica* de BAUMGARTEN (século XVIII), ou na *Mental Philosophy* de Joseph HAVEN (século XIX).

13. "A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós escritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasse e te informasses, na forma que tiveres seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo." GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Discurso sobre a dignidade do homem*. Lisboa: Edições 70, p. 53. Como é óbvio, o discurso de uma escrita povoada de imaginação veio muito antes, inclusivamente, de Platão; a literatura grega da antiguidade criou um modelo recheado de mitologia e de imaginação que atravessaria toda a cultura ocidental, de que são exemplo *A Teogonia* de Hesíodo ou a *Iliada* ou a *Odisseia* de Homero.

o centro reflexivo da época cultural e filosófica, estava a ser equacionada, ou seja, a correspondência entre o objecto de pensamento e o objecto real, constituído através do olhar sobre o visível, era posta em causa. Nicolau de Cusa, Marsílio Ficino, Nicolau Copérnico, Pietro Pomponazzi, Giordano Bruno, Francis Bacon, Johannes Kepler e Galileu Galilei, redesenham um novo mapa do mundo e portanto do homem.

Os descobridores portugueses (e depois os restantes europeus), com relatos de viagens e lugares fantásticos, estimulavam um imaginário colectivo com um sem número de coisas nunca antes vistas. Enriquecia-se o mundo com novas imagens, de gentes e lugares, de feitos e defeitos, de outras matérias e espiritualidades.¹⁴

O universo revelava-se em leis e novas abordagens como o mecanicismo, procuravam explicar os fenómenos da natureza através de leis dos movimentos da matéria e assim contribuía para a justificação do racionalismo dominante.

É neste contexto que surge Descartes, preocupado em estabelecer uma ciência (cuja certeza fosse comparável à da matemática) que permitisse tornar os homens em “senhores e possuidores da natureza” (*Discurso do Método*), e ao mesmo tempo conjugar/justificar essa ciência com a discussão em torno do Ser (Deus).¹⁵ Para cumprir um tal objectivo, Descartes teria de passar pela análise fundamental daquilo que é o homem, e a uma das questões seria: onde situar a imaginação? Semelhante interrogação reveste-se de uma importância fundamental pois encerra em si o dilema matéria/espírito. Vamos por partes: Descartes faz da imagem uma impressão orgânica; a imagem é um resíduo da acção dos objectos sobre os sentidos. Estando ligada aos sentidos, ela distingue-se claramente das ideias, inatas no espírito e única fonte (válida) de conhecimento, e apresenta-se como potenciadora do erro e dos conhecimentos confusos. Sendo a imaginação uma parte do corpo (situada no cérebro segundo as *Regras para a direcção do espírito*), o seu poder é nefasto sobre o espírito, pois fomenta e alimenta as paixões. No tratado d’*As Paixões da Alma*, Descartes refere que a imaginação é responsável pelos actos involuntários, tais como o sonho e o devaneio, levando o pensamento a errar.¹⁶ Mas, a imaginação também pode ser dita espiritual (nas *Regras para a direcção*

14. Em relação à imaginação veja-se também algumas personagens que ousaram desafiar a musa imaginação, só a título exemplificativo: Pero Vaz de Caminha, Niccolò Machiavelli, Hieronimus Bosch, Da Vinci, Thomas More, Luis Vaz de Camões.

15. Uma breve advertência a este respeito é-nos traçada na obra *Galileu, Descartes e o Mecanicismo*: “o conhecimento de Deus não é, porém, em Descartes, um fim em si mesmo. Ele é o fundamento da ciência. Eis, porque, depois de haver alcançado Deus, a metafísica cartesiana cuida de retornar ao mundo. É preciso, para tal, sair da dúvida que ainda suspende a afirmação de qualquer objecto e só foi vencida no que tange ao eu e a Deus. Ora o que vai permitir sair da dúvida é a descoberta da veracidade divina.” AA.VV. (ALQUIÉ, RUSSO, TONNELAT, COSTABEL, POLIN), *Galileu, Descartes e o Mecanicismo*, trad. Geminiano Cascais FRANCO. Lisboa: Gradiva, 1987, p. 42.

16. Veja-se por exemplo o “Art.º 21 – Dos Produtos da imaginação que só têm por causa o corpo” no tratado das *Paixões da Alma*: “Entre as percepções causadas pelo corpo, a maior parte depende dos nervos; mas há também algumas que não dependem deles, e que se chamam fantasias [...] E têm unicamente por causa os espíritos, que, sendo diversamente agitados e encontrando os traços das diferentes impressões que as precederam no cérebro, neste tomam um curso fortuitamente por certos poros de preferência a outros. Tais são as ilusões dos sonhos e também os devaneios a que nos entregamos muitas vezes estando acordados, quando

do espírito). Descartes admite que a imaginação pode auxiliar o entendimento (entendida sobretudo como memória).¹⁷ Confuso? Afinal, que papel atribuir à imaginação na metafísica de Descartes? No sistema cartesiano?

A resposta não se apresenta imediatamente (como vimos anteriormente) e uma leitura ainda que ambiciosa, não revela a resposta *per se*, uma vez que Descartes não delimitou (se é que assim podemos dizer) o campo da imaginação para um só domínio. A imaginação aparece no território da gnoseologia tal como aparece no território da metafísica e/ou ontologia. Se por um lado, Descartes parece dizer-nos que a imaginação se liga ao entendimento, por outro lado, ele coloca-a constitucionalmente como uma “verdadeira parte do corpo”.

Parece-nos que a grande preocupação de Descartes era, tal como refere Sartre, a de dividir aquilo que era do domínio corporal, mecânico, do domínio da alma, do espírito, do pensamento.¹⁸ Ao realizar esta divisão incorre fatalmente na atribuição de diferentes faculdades a diferentes domínios, e isso significa, sem mais, a concessão e abertura à incoerência de um sistema que se queria perfeito, pois que como sabemos, onde existe a dualidade existe sempre a separabilidade, o que implica restrições territoriais. Os contemporâneos de Descartes e os posteriores leitores souberam criticamente reconhecer estes problemas, tal como nos lembra o professor Leonel Ribeiro dos Santos no artigo a que já fizemos alusão, com as “quimeras” e as “hipóteses imagi-

mosso pensamento erra, descuidado, alheado de si próprio.” René DESCARTES, *As Paixões da Alma*, trad. e notas de Newton de MACEDO, Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1984, p. 77.

17. A regra XII das *Regras para a direcção do espírito*, trad. António REIS. Lisboa: Estampa, 1971, p. 66, reza assim: “Por fim, é preciso servir-nos de todos os recursos da inteligência, da imaginação, dos sentidos e da memória, quer para termos uma intuição distinta das proposições simples, quer para pormos entre as coisas que procuramos e as que sabemos uma ligação conveniente que permita reconhecê-las, quer para achar as coisas que devem ser comparadas entre si, sem desprezar nenhum recurso da actividade humana.” Diogo PIRES AURÉLIO no artigo “Estatuto da imaginação na gnoseologia de Descartes” (In *Descartes, Leibniz e a Modernidade*. Lisboa: Edições Colibri, 1998, p. 104) resume assim as funções atribuídas à imaginação espiritual na referida regra: “*recordar*, isto é, reconhecer as figuras que o sentido comum imprime na fantasia e que se referem às qualidades sensíveis dos corpos; *compreender*, mediante a formação das figuras geométricas e, por conseguinte, pela representação imaginativa das ideias inatas, das qualidades primeiras e da essência dos corpos; *imaginar* livremente, formando de modo arbitrário novas figuras a partir daquelas que se lhe deparam na fantasia”.

18. “Descartes, para a sua teoria da imaginação, coloca-se, já o vimos, no plano psicofisiológico. Há uma alma e há um corpo. A imagem é uma ideia que a alma forma por ocasião de uma afecção do corpo. Se nos libertarmos desta concepção do vocabulário cartesiano, resta o seguinte: os centros psico-sensoriais podem ser excitados por um estímulo interior ou por um estímulo exterior. Chama-se imagem o estado de consciência que corresponde à primeira espécie de excitação. Chama-se percepção ao estado que corresponde à segunda. O fundamento desta tese é a afirmação de que as células ou os grupos de células nervosas têm capacidade para, sob influência diversas, retomarem o estado em que um excitante exterior as tinha deixado; chama-se a esta possibilidade *rasto cerebral* ou *engrama*. Mas, se é assim, a ordem de aparecimento das imagens na consciência será resultado do trajecto dos “espíritos animais”, isto é, dependerá dos circuitos associativos e do trajecto do influxo nervoso. Numa palavra, é um determinismo fisiológico que vai reger a sucessão das imagens na consciência: esta ou aquela representação surgirão na consciência por ocasião do “despertar” deste ou daquele grupo associativo.” Jean-Paul SARTRE, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1940, p. 95. A noção de *rasto cerebral* está também presente na obra *L'Association des Idées* (1903) de CLAPARÈDE.

nativas”, ou mesmo o “romance quixotesco”, que declinavam sobre o pensamento cartesiano.¹⁹

Descartes coloca a imaginação num terreno ambíguo como já nos apercebemos no território corporal segundo o que nos é dito nas *Regras para a direcção do espírito*, mais precisamente no cérebro, e algumas imagens seriam o resultado da acção dos corpos exteriores através dos sentidos e dos nervos,²⁰ por outro lado, ela é entendida como uma faculdade integrada no espírito.²¹ Parece-nos à partida que algo está irremediavelmente em conflito: a imaginação ao ser entendida como faculdade, e sobretudo como uma faculdade capaz de produzir imagens e ou representá-las, situar-se-ia num plano idêntico àquele do pensamento, isto é, num plano espiritual. Esse conflito pode ser vislumbrado, por exemplo, pela simples pergunta “o que é pensar?”. A resposta, tanto nas *Meditações sobre a filosofia primeira* como nos *Princípios da filosofia*, apresenta-se coerentemente formulada: ser uma coisa pensante é ser “uma coisa que duvida, que compreende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que também imagina,

19. O artigo começa com uma citação de Voltaire (das *Lettres Philosophiques*) que a propósito de Descartes, classifica a sua filosofia como um romance engenhoso, e refere-nos o professor Leonel: “Esta apreciação não é totalmente nova. Pelo contrário, retomava e compendia tópicos das críticas ao cartesianismo que se podem encontrar em Leibniz, o qual apontava como principal defeito da física cartesiana o excesso de ‘hipóteses imaginárias’ e a ‘falta de experiências’, e até em contemporâneos de Descartes, como Huyghens, que acusava a física do autor dos *Principia Philosophiae* de ser um ensino de ‘quimeras’ e uma recaída no dogmatismo, ou Pascal, a quem é atribuída a sumária classificação da física do filósofo ‘inútil e incerto’ como um ‘roman de la nature, semblable à peu près à l’histoire de Dom Quichote’.” Leonel Ribeiro dos Santos, “*Veritas in Fabula*. Descartes e a poética da invenção científica”. In *Descartes, Leibniz e a Modernidade*. Lisboa: Edições Colibri e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998, p. 194.

20. Regra XII: “É preciso conceber que o sentido comum desempenha também o papel de um selo para formar na fantasia ou imaginação tal como na cera, as mesmas figuras ou ideias que vêm dos sentidos externos, puros e incorporais; e que esta imaginação é uma verdadeira parte do corpo cuja grandeza é tal que as suas diversas porções podem revestir várias figuras distintas umas das outras e regra geral retêm-nas bastante tempo; é então que a chamamos memória. Em quarto lugar, é preciso conceber que a força motora ou os próprios nervos têm a sua origem no cérebro, onde se encontra a imaginação, pela qual são movimentados de maneira diferentes, tal como o sentido comum o é pelo sentido externo ou como a pena inteira pela sua parte inferior. Este exemplo mostra também como é que a imaginação pode ser a causa de muitos movimentos nos nervos, sem ter no entanto as suas imagens formadas nela, mas apenas outras donde podem decorrer estes movimentos.” DESCARTES, *Regras para a direcção do espírito*, pp. 70-71. O que não deixa de ser curioso é que Descartes depois de admitir explicitamente que esta imaginação é corporal, umas quantas frases depois, emprega este tipo de imaginação como justificação para as acções irracionais que ocorreriam nos animais, e surpreendentemente nos homens: “Por aí se explica como podem fazer-se todos os movimentos dos outros animais, ainda que não se admita neles absolutamente nenhum conhecimento das coisas, mas apenas uma imaginação puramente corporal; do mesmo modo também se explica como se fazem em nós próprios múltiplas operações que cumprimos sem a assistência da razão.”

21. “É uma só e mesma força que, ao aplicar-se com a imaginação ao sentido comum, é dita: ver, tocar, etc.; que, ao aplicar-se apenas à imaginação, enquanto esta se acha revestida de diversas figuras, é dita: recordar-se; que ao aplicar-se a ela para formar outras novas é dita imaginar ou conceber; que, por fim, agindo só, é dita: compreender. [...] E em consequência destas diversas funções, a mesma força é ainda chamada, quer inteligência pura, quer imaginação, quer memória, quer sentidos, mas dá-se-lhe propriamente o nome de espírito, sempre que ora forma novas ideias na imaginação, ora incide sobre as que já estão feitas.” DESCARTES, *Regras para a direcção do espírito*, Regra XII, p. 72.

e que sente”.²² Como sabemos, Descartes não definiu nem explicou correctamente a acção dos espíritos animais no que concerne às movimentações da alma sobre o corpo e vice-versa;²³ não explicou correctamente a união entre *res cogitans* e *res extensa*, tal como não explicou correctamente a sede da alma na glândula pineal. Descartes ao apontar a sede da alma na “glândula pineal” como fundamento organizado(r) das movimentações que se operam no homem,²⁴ ou seja, os movimentos cerebrais seriam relativamente iguais para se poder distinguir quais corresponderiam às recordações, às ficções ou às sensações, de tal modo que Sartre refere que “Descartes limita-se, portanto a descrever o que se passa no corpo quando a alma pensa, a mostrar quais os elos corporais de contiguidade que existem entre estas realidades corporais que são as imagens e o mecanismo da sua produção. Mas não se lhe põe o problema de distinguir os pensamentos consoante os mecanismos, que pertencem, assim como os outros corpos, ao

22. 2.ª meditação: “Mas que sou eu então? Uma coisa pensante. O que quer isto dizer? Quer dizer: uma coisa que duvida, que compreende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que também imagina, e que sente.” René DESCARTES, *Meditações sobre a filosofia primeira*, trad., introd. e notas de Gustavo de FRAGA. Coimbra: Livraria Almedina, 1992, p. 124. Também nos *Princípios da filosofia*, trad. de Pedro Miguel VALADARES. Lisboa: Texto Editora, 1995, p. 29, § 9, se pode ler: “Por pensar entendo eu tudo o que ocorre em nós de tal forma que o apercebemos imediatamente por nós próprios. Por isso, não só compreender, querer, imaginar, mas também sentir são aqui o mesmo que pensar.”

23. Mas que são afinal os espíritos animais? A definição cartesiana é de facto confusa. A definição ora tende a considerar os espíritos animais como um “certo ar ou vento”, ora os define como no art.º 10 como “partes do sangue muito subteis”, e, ainda nesse mesmo artigo, considera Descartes que afinal os espíritos animais nada mais são que matéria. Se Descartes no art.º 6 admite que há no coração um “calor contínuo, espécie de fogo que o sangue das veias nele conserva” e que esse fogo é o princípio corporal de “todos os movimentos dos nossos membros”, porque não fica ele por esta definição, corroborando em certa medida a tese de Harvey da circulação sanguínea que assegurava uma espécie de “virtude pulsátil” que garantia os movimentos do corpo humano? Descartes não podia acerrar-se desta tese, pois isso poria em causa o seu sistema. Cf. DESCARTES, *Paixões*. É com base nestas e noutras ambiguidades e ou contradições que Espinosa no prefácio do livro V da sua *Ética* se vai dedicar (com ironia) a criticar o discurso cartesiano d’ *As Paixões da Alma*, em concreto os seguintes artigos: 17, 18, 27, 31, 32, 34, 42, 44, 46 e 50.

24. Em carta dirigida ao Padre Mersenne de 1640, Descartes não pôde deixar de mencionar a razão porque lhe parece ser essa glândula a sede da alma, e que afinal constituirá o art.º 32 das *Paixões*: “[...] não sendo a nossa alma dupla, mas sim uma e indivisível, parece-me que a parte do corpo a que ela está mais imediatamente unida deve também ser una e não dividida em duas semelhantes, e em todo o cérebro eu não encontro isto senão nesta glândula.” Mas é sobretudo pela correspondência travada com a princesa Elisabeth no período compreendido entre Maio e Julho de 1643, que Descartes será ‘obrigado’ a responder às pertinentes questões que esta lhe levanta, das quais se destaca a famosa pergunta da carta de 10 de Junho, onde a princesa admite (por estupidez) não compreender como algo de imaterial pode mover um corpo. A resposta intrigante de Descartes aconselha a princesa a “atribuir a matéria e a extensão à alma [...] dado que isso não é senão concebê-la unida ao corpo” (AT III, 694). Em relação aos movimentos do corpo, as descrições dadas até ao art.º 16 d’ *As Paixões da Alma*, tornam-se confusas e não fundamentam os movimentos do corpo; se como ele diz no art.º 5, “que é um erro julgar que a alma dá o movimento e o calor ao corpo”, então algo dará esse movimento, e Descartes diz ser pelo art.º 7, os “espíritos animais”. Talvez por isso Jean Wahl designe a teoria cartesiana da glândula pineal como “une sorte de mythe scientifique” (Jean WAHL, *Du rôle de l’idée de l’instant dans la philosophie de Descartes*. Paris: Vrin, 1953, p. 42). Note-se que Descartes na Carta a Mersenne, XXVI, 25 Nov. 1630, fala também “la fable de mon monde”. Qual o motivo desta justificação? Sobre tudo deve-se às críticas que lhe eram dirigidas. Gassendi, por exemplo, não percebe como pode um indivisível unir-se a uma parte, mesmo que infinitamente pequena do divisível (última parte das *Meditações*; reveja-se a nota de rodapé n.º 19).

mundo das coisas duvidosas”.²⁵ Um exemplo destes movimentos involuntários da imaginação, que prejudicariam seriamente a livre expressão do pensamento (conduzindo-o ao erro inclusivamente), seriam as fantasias e os devaneios como Descartes refere no tratado d’*As Paixões da Alma*.²⁶ Ora, percebemos claramente que na imaginação da espiritual a confusão é grande; de facto ao auxiliar o entendimento no esclarecimento do mundo, ao permitir uma intuição de proposições simples e a formação de ideias o mais distintamente possível segundo as Regras²⁷ (e também no *Discurso do Método*), ela assume diferentes formas como a memória ou a compreensão (como nas *Regras* ou nas *Meditações*),²⁸ e é neste sentido que Maurizio Ferraris pode dizer que “existe uma só

25. “A teoria cartesiana não permite distinguir as sensações das recordações ou das ficções, pois dão-se em todos os casos os mesmos movimentos cerebrais, ainda que os espíritos animais sejam movidos por uma excitação vinda do mundo interior, do corpo ou mesmo da alma. Só o juízo e o entendimento permitem, de acordo com a coerência intelectual das miragens, decidir quais delas correspondem a objectos existentes. Descartes limita-se, portanto, a descrever o que se passa [...] ao mundo das coisas duvidosas.” SARTRE, *A Imaginação*, trad. de Manuel João GOMES. Lisboa: Difel editores, 2002, p. 14.

26. Veja-se por exemplo o título do art.º 20: “dos produtos da imaginação e outros pensamentos formados pela alma”, donde se pode inferir que o produto da imaginação é formado pela alma, e é semelhante aos pensamentos; e estoutro (título) do art.º 21 “dos produtos da imaginação que só têm por causa o corpo” donde se infere que os produtos da imaginação (as ilusões dos sonhos e os devaneios) seriam causados pelo corpo, pelos nervos e como isso afectaria a alma, no fundo aquilo que Descartes referirá no (título) art.º 26: “[...] que as fantasias que dependem apenas do movimento fortuito dos espíritos podem ser paixões tão verdadeiras como as percepções que dependem dos nervos.” DESCARTES, *Paixões*, pp. 77-80.

27. DESCARTES, *Regras*, XII, p. 73: “Com efeito, a inteligência tanto pode ser movida pela imaginação, como, ao contrário, agir sobre ela; assim também, a imaginação pode agir sobre os sentidos pela força motora aplicada-os aos seus objectos, ou, ao contrário, eles podem agir sobre ela inscrevendo nela as imagens dos corpos; por outro lado, a memória, pelo menos a que é corporal e semelhante à lembrança das bestas brutas, não é de forma alguma distinta da imaginação. Donde se conclui com certeza que, se a inteligência se ocupa do que nada tem de corporal ou de semelhante ao corporal, não pode ser ajudada pelas faculdades de que acabamos de falar; mas, pelo contrário, para que não encontra nelas impedimento, é preciso pôr de lado os sentidos e despojar tanto quanto possível a imaginação de qualquer impressão distinta. Se, por outro lado, a inteligência se propõe examinar um objecto que se pode relacionar com um corpo, é a ideia deste objecto que é preciso formar o mais distintamente possível na imaginação.”

28. Nas *Regras* veja-se por exemplo, a regra XIV (título): “[...] a mesma regra deve ser aplicada à extensão real dos corpos e inteiramente proposta à imaginação com a ajuda de figuras puras e simples; deste modo, na verdade, será muito mais distintamente compreendida pela inteligência”; ou seja, a imaginação não só auxilia pela ilustração de imagens, e portanto permite uma melhor compreensão dos conteúdos à inteligência, como é ela mesma portadora de ideias, vejamos as seguintes palavras de Descartes nessa mesma regra: “Esta espécie de grandeza é a extensão real do corpo, abstracção feita de tudo o resto salvo da figura. Tal resulta do que foi dito na regra duodécima, em que concebemos a própria imaginação com as ideias que se encontram nela, como não sendo outra coisa senão um verdadeiro corpo real, extenso e figurado. [...] Ele próprio o confessará, se reflectir atentamente na imagem da extensão que se esforçará por representar então na sua imaginação: notará, com efeito, que não a vê privada de todo o sujeito, mas que a imagina de uma forma completamente diferente da que a julga, de tal forma que esses seres abstractos (qualquer que seja a opinião da inteligência sobre a verdade de facto) nunca são, no entanto, formados na imaginação separadamente dos seus sujeitos. Ora, como temos a intenção de nada fazer na sequência sem o auxílio da imaginação, é importante distinguir prudentemente por meio de que ideias os significados particulares das palavras devem ser propostos à nossa inteligência.” Na *Sexta Meditação*, Descartes estabelece a diferença entre imaginação e intelecção pura, e admite que a imaginação terá uma certa intelecção que permite ilustrar ideias e conceitos (ou o que equivale a dizer que o que não é imaginável não é inteligível): “[...] por exemplo, quando imagino um triângulo não concebo apenas que é

faculdade: quando é pura reprodução (cera), é memória; quando é simulação de novas figuras (selo) é imaginação ou concepção (*concupere*); quando actua com plena autonomia *intelligere*.²⁹ A imaginação assume diversas funcionalidades e embora Descartes lhe reconheça alguma utilidade,³⁰ acaba por remetê-la para o campo da incapacidade; no campo do conhecimento só o espírito (entendimento) permite conhecer (pode-se dizer que sendo o *cogito* fonte autónoma de formulação de juízos de conhecimentos verdadeiros não há necessidade de mediação e ou de representação por imagens), e portanto “não é verdadeira nenhuma coisa imaginada”.³¹ A imaginação seria assim uma espécie de lugar (no cérebro) onde seriam gravadas tal como na cera, as ideias ou imagens, e daí que Sartre diga “não se compreende nem como se aplica o entendimento a esta realidade corporal particularíssima que é a imagem, nem, inversamente, como pode haver no pensamento intervenção da imaginação do corpo, pois, segundo Descartes, até os próprios corpos são captados pelo entendimento puro”.³² Faltaria uma forma sintética que permitisse unificar a cera imaginada à cera pensada, tal como unificar o *eu* que pensa na cera e o *eu* que a imagina. De facto, Descartes parece servir-se da imaginação como uma faculdade polivalente e descartável: a um só tempo ela permite representar e justificar o exercício metafísico de representação

uma figura limitada por três linhas, mas também, simultaneamente, tenho a intuição destas três linhas como presentes, pelo olhar do espírito, e isto constitui aquilo que denomino imaginar. [...] Ora, costumo imaginar muitas outras coisas além daquela natureza corpórea que é objecto da matemática pura, como as cores, os sons, os sabores, a dor, e semelhantes, embora menos distintamente: e apreendo isto melhor pelos sentidos, por meio dos quais e com auxílio da memória, parece que chegam à imaginação.”

29. “Para Descartes, en efecto, a esta altura, existe una sola facultad: cuando es pura reproducción (cera), es memoria; cuando es simulación de nuevas figuras (sello) es imaginación o concepción (*concupere*); cuando actúa con plena autonomía es *intelligere*.” FERRARIS, *op. cit.*, p. 85. A este propósito ver também artigo de Diogo PIRÊS AURÉLIO, “Estatuto da imaginação na gnoseologia de Descartes”. In *Descartes, Leibniz e a Modernidade*. Lisboa: Edições Colibri, 1998, pp. 97-113.

30. Veja-se por exemplo, a 2.^a das *Meditações*, como a imaginação é uma potência que está integrada no pensamento, e que permite a Descartes representar-se no jogo da desocultação da “coisa pensante”: “Porque se eu sou aquele que duvida, que compreende, que quer, é também manifesto que não há nada por que se explique com mais evidência. Mas, com certeza, eu também sou o mesmo que imagina; porque, mesmo que, como supus, não seja, numa palavra, verdadeira nenhuma coisa imaginada, todavia o poder de imaginar existe na verdade e faz parte do meu pensamento.” DESCARTES, *Meditações*, p. 126.

31. Ainda na 2.^a Meditação, o célebre exemplo da cera ilustra bem, por um lado a valorização do entendimento no conhecimento da cera, e por outro, a crítica ao conhecimento sensível e portanto à imaginação: “Porém, o que é precisamente isto, que eu, desta maneira, me represento pela imaginação? Concentremo-nos e, removido o que não pertence à cera, vejamos o que sobra: pois não é mais do que algo extenso, flexível, mutável. Mas o que é de facto este ‘flexível’, ‘mutável’? Que represento pela imaginação que pode transformar-se em quadrada a figura redonda desta cera, e a quadrada, por sua vez, em triangular? De maneira nenhuma, porque a concebo como sendo capaz de inumeráveis modos destes de transformação e, todavia, não posso percorrer pela imaginação séries inumeráveis. Por conseguinte, a compreensão da cera nunca chega ao termo pela faculdade da imaginação.” DESCARTES, *Meditações*, p. 129.

32. SARTRE, *Imagination*, p. 14. Sartre refere-se naturalmente à argumentação desenvolvida na segunda e na terceira *Meditações*.

de si, do seu *cogito* e portanto legitimar o seu sistema metafísico-teológico;³³ ao mesmo tempo, ela pode ser uma auxiliar secundária (enquanto faculdade ilustradora, fabricadora de imagens) no inatismo das ideias, por ex. da geometria,³⁴ assegurada que esteja a certeza cartesiana na evidência divina, e portanto na afirmação do *cogito, ergo sum* (propiciada pelo espírito).³⁵ A imaginação ainda uma faculdade desencarnada e perdida na metafísica cartesiana, e parafraseando Paul Ricouer, “na insularidade de uma consciência que se recolhe em si-mesma”. Resumindo, a imaginação espiritual ou corporal, está presa a esse dualismo mecanicista que inevitavelmente conduz a uma separação de conceitos e a uma confusão, nessa tentativa de unificação das duas realidades. Sartre dirá que “Descartes considerava a um tempo a imagem e o pensamento sem imagem.”³⁶ Mas a crítica mais directa que Sartre deixará sobre o pensamento cartesiano é a atribuição do postulado de imagem-coisa. Note-se que Sartre pretendia iniciar a sua história da teoria-imagem por uma concepção que introduzisse imediatamente a problemática sem muitas derivações (leia-se, que servisse os propósitos de apresentar a imagem coisificada, quer dizer, no domínio mecanicista), e isso surge de facto com Descartes. Assim, aquilo que chega aos contemporâneos de Sartre, deriva daquilo que ele intitulou de uma ontologia ingénua que os metafísicos da modernidade se teriam encarregado de formular, e é isto que o autor francês pretende ver contestado – o lugar da concepção da imagem-coisa.³⁷ Mas em filosofia, as críticas acabam por sugerir novas

33. Queremos com isto dizer que, mesmo a própria representação do ‘eu’ como coisa pensante só é possível através de um exercício de imaginação tal como acontece também na hipótese do “génio maligno” (não estamos pois a falar na legitimidade dessa representação ou na possível veracidade da mesma, pois como temos vindo a ver, Descartes admite unicamente a imaginação como propiciadora para o ‘encontro’ com as coisas extensas e não para a descoberta do ‘eu’ que se alcança pelo garante da existência de Deus, que não pode ser enganador – ver o argumento da ‘marca’ na 3.^a Meditação).

34. Refere a este propósito Diogo Pires Aurélio: “há, com efeito, ideias inatas – Descartes, como se sabe, rejeitará sempre a hipótese de uma origem empírica da geometria – que podem, ao menos até um certo grau de complexidade, assumir contornos figurativos, evidenciando assim uma espécie de projecção corporal da mente. A distinção entre o espírito e a matéria permanece incólume, se possível reforçada pela verificação de que a substância pensante só poderá conceber desse modo um número reduzido das infinitas possibilidades de concepção que se deparam ao entendimento. Mas tal não invalida os ganhos de inteligibilidade que a imaginação, pelo menos até aí, faculta. É o próprio Descartes que o assegura [...] Conforme se deduz da sua própria natureza, a nitidez que a imaginação pode propiciar no domínio da extensão não é transferível para os domínios do *cogito* ou da união do corpo e da alma. Descartes recusa, em consequência, que a forma como interagem as duas substâncias se possa conceber da mesma maneira que a relação de contiguidade entre dois corpos.” AURÉLIO, *op. cit.*, p. 105.

35. Blackburn clarifica esta situação: “[...] como Descartes assinala, a imaginação parece boa para retrair coisas com forma e tamanho, que podemos encontrar no espaço (“coisas extensas”). O eu que permanece como o rochedo nos mares da dúvida não pode ser uma coisa extensa. Pois podemos ter a certeza da sua existência quando ainda não temos a certeza da existência das coisas extensas, uma vez que estamos a tomar a sério a possibilidade do génio maligno.” SIMON BLACKBURN, *Pense – Uma Introdução à Filosofia (Think: A Compelling Introduction to Philosophy)*, tradutores vários. Lisboa: Gradiva, 2001, p. 37.

36. SARTRE, *A Imaginação*, p. 21.

37. Segundo Maria Manuela Saraiva, no artigo dedicado à “imagem” na enciclopédia *Logos* (p. 1330), as considerações de Sartre relativamente à imagem-coisa devem ser tomadas com reserva, uma vez que segundo a ensaísta, só na antiguidade a imagem surgia com um carácter mais fisicalista/material; diz-nos a autora:

críticas, e as explicações que Sartre viria a fornecer – cuja principal tese é a de que a imagem é já uma consciência – acabam por estar sujeitas também elas a esse escrutínio. Diz-nos Philippe Malrieu: “Sartre recusa-se, pois, no plano psicológico, a levantar o problema essencial em nosso entender, de saber de que modo se constitui o comportamento da imaginação”.³⁸ Ou seja, Philippe Malrieu tece exactamente a mesma crítica que era destinada a Descartes ao referir que as explicações que Sartre procura para chegar a determinar a importância da imaginação na vida psíquica do ser humano, acabam por não ser claras e pecam pela falta de estudos fisiológicos e psicológicos. Esta é sem dúvida uma das verdades do exercício da filosofia: contemplar a poesia do mundo humano, procurar revelá-la à mente humana, e que isso seja filosofia, ainda que saibamos que tudo pode ser apenas e somente uma *veritas in fabula*.

Referências

- ARÉLIO, Diogo Pires (1998). “Estatuto da imaginação na gnoseologia de Descartes”. In *Descartes, Leibniz e a Modernidade*. Lisboa: Edições Colibri, pp. 97-114.
- AA.VV. (Alquié, Russo, Tonnelat, Costabel, Polin) (1987). *Galileu, Descartes e o Mecanismo*, trad. Geminiano Cascais FRANCO. Lisboa: Gradiva.
- BLACKBURN, Simon (2001). *Pense – Uma Introdução à Filosofia (Think: A Compelling Introduction to Philosophy)*, tradutores vários. Lisboa: Gradiva.
- BRANN, E. T. H. (1991). *The World of Imagination*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- BUNDY, M. V. (1927). *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought*. Champaign: The University of Illinois Press.
- CASTRO, Maria Gabriela Azevedo e (2003). *A imaginação em Paul Ricœur*. Lisboa: Piaget.
- DESCARTES, René (1992). *Meditações sobre a filosofia primeira*, trad., introd. e notas Gustavo de FRAGA. Coimbra: Almedina.
- DESCARTES, René (1995). *Princípios da filosofia*, trad. Pedro Miguel VALADARES. Lisboa: Texto Editora.
- DESCARTES, René (1977). *Regras para a direcção do espírito*. Lisboa: Estampa.
- DESCARTES, René (1984). *As Paixões da Alma*, trad. e notas Newton de MACEDO. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- FERRARIS, Maurizio (1999). *La Imaginación*, trad. FRANCISCO CAMPILLO GARCÍA. Madrid: Visor Dis. S.A.
- MALRIEU, Philippe (1996). *A construção do imaginário*, trad. Susana Sousa e SILVA. Lisboa: Piaget.
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni (2011). *Discurso sobre a dignidade do homem*, Lisboa: Edições 70.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos (1998). “*Veritas in Fabula*. Descartes e a poética da invenção científica”. In *Descartes, Leibniz e a Modernidade*. Lisboa: Edições Colibri e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

[...] a imagem só é uma “coisa” para as correntes materialistas da Antiguidade (Demócrito, Epicuro, Lucrecio), que consideravam as imagens como emanções ou eflúvios materiais muito subtis que se desprendem dos objectos, se impregnam nos sentidos, aí permanecem e passam a ter vida própria.”

38. Philippe MALRIEU, *A construção do imaginário*, trad. de Susana Sousa e SILVA. Lisboa: 1996, p. 141.

- SARAIVA, Manuela, "Imagem". In *Enciclopédia Logos*. Lisboa: Verbo, p. 1330.
- SARTRE, Jean-Paul (1940). *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard.
- VAZ, Armindo dos Santos (2003). "A força das imagens nas narrativas bíblicas da criação". In *Varições sobre o Imaginário – Domínios Teorizações Práticas Hermenêuticas*. Lisboa: Piaget, pp. 409-456.
- WATSON, G. (1988). *Phantasia in Classical Thought*. Galway: Galway University Press.