

# Naturalismo e ceticismo

ROBERTO HORÁCIO DE SÁ PEREIRA

(UFRJ). E-mail: robertohsp@yahoo.com

## INTRODUÇÃO

O histórico debate entre o naturalismo estóico e o ceticismo antigo está centrado na noção de impressão apreensiva (*phantasia kataleptiké*). Enquanto os estóicos elevavam a impressão apreensiva à condição de critério da verdade, ou seja, à condição de instrumento natural que nos permitiria discriminar o verdadeiro do falso, os céticos acadêmicos e pirrônicos sustentavam que não haveria nenhuma característica intrínseca (idioma) às impressões sensíveis pela qual pudéssemos distinguir as apreensivas das não-apreensivas. Alcinhada pelos céticos como “dogmática”, a epistemologia naturalista do estoicismo foi condenada a um longo esquecimento na história da filosofia ocidental.

Com a emergência do externismo epistêmico, novas leituras da noção fundamental de impressão apreensiva e da epistemologia estóica em geral se fizeram possíveis. Sob esse novo prisma, pelo menos três contribuições merecem destaque.

Segundo a interpretação inicial de Frede, impressões apreensivas não se distinguiriam das não-apreensivas por alguma característica detectável por introspecção, mas antes por sua origem causal (cf. Frede 1983 e 1999). De forma similar, Annas sustenta que o que torna uma impressão apreensiva são as relações causais apropriadas que ela entretém com o seu objeto e não a consciência por parte do próprio sujeito dessas mesmas relações causais (cf. Annas 1997). Por último, Barnes, credita às impressões apreensivas a conexão causal entre crenças naturais e os fatos por elas retratados (cf. Barnes 1990).

Neste artigo, pretendo radicalizar essa linha de interpretação, preenchendo uma série de lacunas que observo nos trabalhos mencionados e fornecendo uma interpretação sistemática aos diferentes tópicos da epistemologia estóica. Pretendo mostrar que o externismo cognitivo do estoicismo repousa fundamentalmente sobre uma naturalização do conhecimento, da ação, da crença e, sobretudo, do conteúdo representacional. A naturalização do conteúdo opõe frontalmente o estoicismo à tradição cética, que emerge com os cirenaicos e acadêmicos e se estende ao empirismo moderno. Enquanto o ceticismo antigo pode ser considerado como a matriz da teoria moderna da representação, entendida como um véu de idéias que se interpõe entre o nosso aparato cognitivo e a realidade exterior, a concepção estóica do conteúdo em muito se assemelha às teorias da representação mental nos campos da filosofia da mente e da ciência cognitiva. Não há espaço no naturalismo estóico para a oposição absoluta entre ser e aparecer.

#### A NATURALIZAÇÃO DO CONTEÚDO REPRESENTACIONAL

Zenão caracteriza inicialmente a representação (*phantasia*) como uma impressão na mente (*typosis*). Segundo a interpretação literal de Cleantes, essa impressão seria estampada à imagem e semelhança do objeto que a produz, da mesma forma que a cera é estampada e modelada a partir do selo que recebe (Cf. D.L VII 45). Entendida então como o *veículo* do conteúdo representativo, a representação seria um estado físico da própria cera que se deixa estampar e modelar à semelhança da sua causa exterior.

Compreendida, em contrapartida, como o próprio *conteúdo*, a representação seria a própria figura impressa<sup>1</sup>. Os estóicos distinguiam dois tipos básicos de impressões: as racionais e as sensíveis (*aisthetike phantasiai*). Enquanto as racionais exprimiriam um conteúdo proposicional, as sensíveis representariam os objetos exteriores que estimulam nossos sentidos de forma essencialmente não-conceitual.

Assim, enquanto as impressões sensíveis representariam a realidade de forma imediata e autônoma, as racionais a representariam apenas mediante as impressões sensíveis.

Mas, uma vez que a mente humana seria capaz de conter simultaneamente inúmeras impressões e diferentes impressões não poderiam ser produzidas simultaneamente num mesmo bloco de cera, Crisipo rejeita a compreensão literal da imagem original de Zenão e Cleantes. Segundo sua imagem alternativa, do mesmo modo que uma massa de ar é capaz de ser golpeada simultaneamente por uma variedade de sons sem que estes se destruam mutuamente, a mente seria capaz de experimentar e conservar simultaneamente inúmeras alterações (*heteroíosis*). Assim, o conteúdo representacional não deveria ser entendido literalmente como impressões estampadas na mente à semelhança de impressões de um selo em um bloco de cera, mas como alterações da mente, resultantes de causas exteriores ou de causas internas à própria mente.

Mas mesmo entendida na forma não-literal proposta por Crisipo, a definição inicial do conteúdo representacional ainda seria claramente insuficiente. Com efeito, quando nosso dedo é golpeado ou quando nossa mão sofre um arranhão, a nossa mente é alterada, mas nem por isso a sensação de dor resultante *representa* a causa exterior da afecção mental. Segundo o testemunho de Sexto, adeptos posteriores do estoicismo buscaram contornar essa dificuldade, entendendo o conteúdo representacional como uma alteração na parte regente da mente (*tò hegemonikón*) (responsável pelo pensamento e pela ação intencional) (cf. S.E. AMVII 232-33). A mente que representa (parte regente) se distingue da mente que apenas sente, pois, mesmo sofrendo passivamente a ação causal do objeto exterior, ela *atua* ao representar e não ao sentir. Mesmo para poder representar de forma não-conceitual os objetos que a estão modificando, a mente tem que ser capaz de discriminar suas propriedades das propriedades dos demais objetos (cf. Frede 1999).

Segundo meu juízo, contudo, o aspecto mais importante no adendo proposto por Crisipo passou despercebido pela literatura a respeito. Enquanto na compreensão literal do conteúdo como uma impressão na mente a relação intencional era entendida como uma relação de semelhança entre o que representa e o que é representado, a partir de Crisipo ela deve ter sido entendida em termos estritamente causais. Uma alteração na parte regente

da mente representa não porque seria modelada à imagem e semelhança da sua causa, mas exclusivamente em razão da sua origem causal (uma massa de ar golpeada simultaneamente pela vibração de vários objetos representa não porque seus estados se assemelhem aos objetos que a golpeiam). O desafio do intérprete é tornar compreensível de que modo o estoicismo após Crisipo poderia ter compreendido a relação intencional em termos estritamente causais.

O primeiro passo nesse sentido consiste em uma consideração (bastante sumária) da teoria estóica da causalidade. Segundo Sexto, no estoicismo um corpo se torna causa em outro corpo de algo incorporal (um atributo ou propriedade), ou seja, *a* é a causa de que *b* seja ou se torne F (cf. AM IX 211). A mesma idéia é retratada por Ário Didimo com o acréscimo fundamental de que se *a* é a causa de *b* ser ou se tornar F, então em qualquer circunstância em que *a* estiver presente, *b* instanciará a propriedade F (cf. Ário Didimo *apud* Estobeu. I.138.14-139.4), sugerindo assim que relações causais são recobertas por leis naturais. Isso nos permite afirmar inicialmente que sob a ação dos corpos exteriores a mente se altera no sentido em que passa a instanciar determinadas propriedades ligadas por leis naturais às propriedades dos corpos em questão.

Para compreendermos de que modo essa instanciação de propriedades seria capaz de *representar* os corpos que a induz, nosso segundo passo consiste em exame sumário da semiótica estóica dos signos naturais. Os estóicos reconheciam a existência de pelo menos duas espécies de signos naturais, os rememorativos (*hypomnestiká*) e os indicativos (*endeiktikón*). Os primeiros se limitariam a evocar à memória alguma impressão sensível não presente em razão da sua conexão observada no passado com alguma impressão presente (a impressão visual e olfativa da fumaça trazendo à memória a impressão visual do fogo). Os segundos, em contrapartida, indicariam propriedades de entidades não-evidentes (*adéla*) (a sudorese indicando a existência de poros; o comportamento indicando a existência de estados mentais)<sup>2</sup>. Eles teriam a forma de um antecedente de um silogismo hipotético que revela o conseqüente (cf. S.E. *H.P.*, II, 101,104): *se há sudorese, então existem poros*. Segundo o epicurista Filodemo, esse silogismo hipotético dava ensejo no

estoicismo a um “método eliminativo” (Filodemo, *Sign.* 11.32-12.31), sugerindo que os signos indicativos repousariam sobre leis naturais, conectando as propriedades do antecedente com as propriedades do conseqüente do condicional. A sudorese constitui um sinal indicativo dos poros porque podemos conjeturar que não haveria sudorese caso não houvesse poros. O comportamento indica a existência de estados mentais porque podemos conjeturar, por exemplo, que um indivíduo não estaria bebendo água caso não estivesse com sede.

Duas razões fundamentais excluem, entretanto, a possibilidade de interpretarmos impressões como signos indicativos. Em primeiro lugar, como veremos adiante, segundo a teoria estoica da representação, não são afecções mentais que seriam percebidas pelos sentidos, mas os próprios objetos exteriores que as produzem. Assim, não podemos compreender a relação intencional entre impressão (conteúdo representacional) e seu objeto como uma relação que nos leva de algo evidente (signo indicativo) à postulação de algo não-evidente (*adélon*). Ademais, a relação intencional jamais poderia ser entendida como uma relação entre proposições em um silogismo, uma vez que a própria compreensão dos termos das proposições que figuram em um raciocínio já pressupõe a relação intencional fundamental entre impressões e seus objetos.

Não obstante, a relação indicativa (*endeiktikón*) que nos leva do efeito às causas nos fornece uma pista de como os estoicos após Crisipo poderiam ter entendido a relação intencional. Da mesma forma que a fumaça só *indica* a existência do fogo porque instancia uma determinada propriedade (combustão) resultante da ação do fogo, impressões visuais, por exemplo, só *indicam* corpos no espaço porque a ação desses sobre a retina faz com que a mente instancie propriedades (tais como forma e figura) ligadas pelas leis da ótica às propriedades que os corpos possuem de refletir a luz. Isso nos permite caracterizar a impressão em termos mais precisos:

- (I) Uma alteração da mente que indica um corpo exterior na medida em que instancia uma determinada propriedade pela sua ação causal, conectada à propriedade de tal corpo por uma lei natural.

Essa caracterização preliminar ainda é claramente insatisfatória. Só podemos falar de “representação” em sentido próprio quando podemos falar de representação errônea. Com efeito, ao indicar a existência de poros, a sudorese não *representa* a existência dos poros, nem ao indicar a existência do fogo, a fumaça o *representa*, uma vez que num caso como no outro não há a possibilidade de engano. A rigor, só podemos falar de representação quando também podemos falar de representação falsa. A naturalização da relação intencional conduz o estóico das considerações iniciais puramente mecânicas a uma apreciação teleológica do aparato cognitivo humano. Os estóicos apelavam frequentemente aos instintos naturais de auto-preservação dos indivíduos e da espécie como indicadores da estrutura providencial do mundo (cf. DL VII 85-6; Sêneca, *Ep* 121.6-15; Hiérocles, *Elementos de Ética*, 1.34-29). O epicurista Lucrécio rejeita a visão providencial da biologia estóica nos seguintes termos:

Um erro... é supor que os olhos foram criados *para que* pudéssemos ver; *para que* pudéssemos dar passadas largas, joelhos e quadris poderiam ser flexionados sobre a base dos pés... todas as outras explicações que eles (os estóicos) forneciam estão na ordem inversa.... Porque nada foi engendrado no nosso corpo *para que* pudéssemos ser capazes de usá-lo. É o fato de que foi engendrado que cria seu uso (Lucr. IV, 23-35, grifos meus).

Uma vez que se assemelha em linhas gerais à teoria da evolução natural de Darwin, a posição defendida por Lucrécio nos parece hoje bem mais plausível do que o providencialismo estóico. Entretanto, a questão que aqui nos interessa é indiferente à ordem de razões aludida por Lucrécio. O ponto fundamental é o seguinte. Quer tenha sido produto da providência ou da evolução natural ao acaso, o instinto de auto-preservação da espécie conferiu ao aparato cognitivo humano a *função* de indicar os objetos exteriores. Enquanto no caso das impressões racionais (conteúdos proposicionais), a função indicadora é adquirida pela aprendizagem dos conceitos envolvidos, no caso das impressões sensíveis (sem conteúdo conceitual) ela seria adquirida pelo “aperfeiçoamento” filogenético da espécie. Assim, as impressões

visuais não se limitam a indicar os objetos exteriores que estimulam a visão segundo as leis da ótica. A exigência de adequação da espécie humana ao seu meio natural conferiu à visão a *função* de indicar os objetos exteriores que a estimulam.

Essa interpretação teleológica das impressões sensíveis também encontra apoio na analogia entre os sentidos humanos e os instrumentos de medição criados pelo homem. Assim, no conhecimento dos objetos exteriores, as impressões possuiriam uma função análoga àquela dos instrumentos como as escalas de uma balança e as réguas (cf. S.E. *AM*, VII 37). Do mesmo modo que instrumentos (régua, compassos, balanças e côvados, cf. *AM*, VII 32) são construídos pelo homem com a *finalidade* de indicar as propriedades dos objetos exteriores (como o comprimento, o raio, o peso e o volume), o instinto de auto-preservação da espécie conferiu aos sentidos humanos a *finalidade* de indicar aqueles objetos exteriores que induzem a mente a se alterar.

Para cumprir sua função projetada pelo homem de indicar as propriedades dos objetos, um instrumento de medição se apóia na existência prévia de leis físicas. Uma balança, por exemplo, só pode ser construída com função de indicar o peso dos corpos posicionados sobre seus pratos em razão da lei universal da gravitação.

O mesmo se observa com o nosso aparato cognitivo. Esses só podem adquirir sua função de indicador das causas da alteração da mente porque existem leis naturais conectando as propriedades instanciadas pela mente com as propriedades dos objetos exteriores. Assim, a visão só pôde adquirir filogeneticamente a função de indicar as formas e figuras dos objetos porque as propriedades instanciadas pela mente sob a ação dos corpos estão conectadas pelas leis da ótica às propriedades desses corpos em refletir o espectro da luz. Isso nos permite caracterizar as impressões em termos estritamente naturais:

(II) Uma alteração da mente que tem a função de indicar um determinado objeto exterior uma vez que sob a ação desse objeto a mente instancia propriedades conectadas por leis às propriedades desse objeto.

Como tipos específicos de impressões, conteúdos conceituais eram entendidos como alterações da mente como uma função indicativa. Entretanto, distintamente dos conteúdos não-conceituais, tais alterações não seriam produzidas imediatamente pela ação dos corpos sobre nossos receptores sensíveis. Segundo Diógenes Laércio, conteúdos conceituais teriam origem nos conteúdos não-conceituais armazenados na memória. Conteúdos conceituais simples teriam origem a partir do contraste (*periptósis*) e semelhança (*homoiótes*) entre os objetos representados pelos conteúdos não-conceituais e armazenados na memória. Assim, sob a ação reiterada de objetos brancos sobre a nossa visão, um conteúdo conceitual teria lugar com a função adquirida de indicar que branca é a propriedade comum aos diferentes objetos representados sensivelmente.

Conteúdos conceituais complexos, em contrapartida, teriam origem a partir de uma série de procedimentos formais (de natureza computacional) realizados sobre os conteúdos conceituais simples, tais como analogia (*analogia*), transposição (*metáthesis*), composição (*synthesis*) e oposição (*enantiosis*) (cf. DL VII 53). Assim, por meio da composição (*synthesis*) das características “cavalo” e “marinho” se originaria o conteúdo conceitual complexo “cavalo marinho”. O essencial é o seguinte. Enquanto as impressões sensíveis representam seus objetos porque são alterações do sistema cognitivo que evoluiu geneticamente com tais funções indicativas, essas impressões de natureza conceitual representariam seus objetos na medida em que estes exemplificariam tipos gerais de propriedades. Isso nos permite definir conteúdos conceituais e não-conceituais no estoicismo nos seguintes termos:

(III) Conteúdo não-conceitual def. alteração da mente que tem a função determinada filogeneticamente de indicar imediatamente o objeto exterior que atua sobre nossos receptores sensíveis uma vez que sob a ação desse objeto a mente instancia propriedades conectadas por leis às propriedades desse objeto.

(IV) Conteúdo conceitual def. alteração da mente que tem a função adquirida de indicar que um determinado objeto exemplifica uma determinada

propriedade uma vez que a ação continuada desse tipo de objeto sobre nossos receptores sensíveis faz com que a mente instancie propriedades conectadas por leis às propriedades desse objeto.

A melhor forma de entendermos a teoria estoíca sobre os conteúdos conceituais é recorrermos à freqüente analogia estoíca entre o nosso aparato cognitivo e os instrumentos de medição. Imaginemos então uma mesma balança em dois momentos distintos. Inicialmente a balança não traria nas suas escalas nenhum indicativo numérico acerca do peso dos objetos sobre seus pratos. Quando um determinado corpo (pesando digamos 5 quilos) fosse posicionado sobre um dos seus pratos, ela indicaria imediatamente seu peso uma vez que a ação de tal corpo sobre um dos seus pratos a faria instanciar uma propriedade conectada pela lei da gravidade à massa do corpo em questão. Se tal balança fosse capaz de perceber, diríamos então que ela percebe o corpo de 5 quilos, ou seja, em condições adequadas de funcionamento, ela seria capaz de discriminar o peso de tal corpo do peso de outros corpos. Mas na medida em que ela não traria valores numéricos nas suas escalas, não poderíamos dizer que ela estaria percebendo ou acreditando *que* tal corpo pesa 5 quilos. Suponhamos agora que a mesma balança tenha sido calibrada (aprendizagem), passando a trazer numerais sobre sua escala. Agora ela não apenas seria capaz de discriminar o corpo de 5 quilos de corpos com pesos diferenciados. Se ela fosse capaz de perceber e acreditar, diríamos então que além de perceber o corpo de 5 quilos, ela também estaria acreditando *que* tal corpo pesa 5 quilos.

### IMPRESSÃO APREENSIVA: A NATURALIZAÇÃO DO CRITÉRIO DA VERDADE

Os estoícos definiam as impressões apreensivas como conteúdos representacionais que satisfariam três condições fundamentais. Assim, impressões apreensivas seriam aquelas (A) provenientes do que é o caso, (B) seriam constituídas em exato acordo com o que é o caso e (C) tais que não se originariam do que não é o caso (cf. Cicero *Acad.* II 77; D.L. VII 50; S.E. AM

VII 248, 402, 426). Como veremos na seqüência, essa terceira condição teria sido acrescentada como resposta ao problema suscitado pelo ceticismo. As não-apreensivas, em contrapartida, ou teriam origem em algo não-existente ou teriam origem em algo existente, mas sem estar de acordo com tal objeto (Cf. DL VII 46; S.E. *AM*, VII, 247-52)<sup>3</sup>. Podemos definir agora a impressão apreensiva nos seguintes termos:

(V) Impressão apreensiva def. um determinado conteúdo não nos apareceria verdadeiro, caso não o fosse.

Tais impressões apreensivas são alçadas à condição de critério pelo qual discerniríamos o verdadeiro do falso. Aqui a comparação do aparato cognitivo humano com os instrumentos de medição é decisiva para compreendermos a posição estoíca. Segundo Sexto, a expressão “critério” era empregada pelos antigos em diferentes sentidos. Segundo a acepção genérica do termo, “critério” era entendido como qualquer medida de apreensão. No sentido “especial”, era entendido apenas como medidas técnicas de apreensão, ou seja, como instrumentos de medição criados pelo homem tais como compassos, réguas, balanças e côvados (Cf. S.E. *HP*, II, 15-6). É essa acepção que nos interessa aqui. Retomemos o exemplo da balança. Em razão da própria lei da gravitação com base na qual foi construída, a balança não poderia indicar que um determinado corpo sobre um dos seus pratos pesa 5 quilos, caso este efetivamente não pesasse 5 quilos (o corpo sobre um dos pratos não estaria aparecendo-lhe pesar 5 quilos, caso efetivamente não pesasse 5 quilos). E o agente que julga com base na balança não poderia deixar de acreditar que tal corpo pesa 5 quilos quando ele lhe aparece pesar 5 quilos. O testemunho de Cícero a esse respeito é especialmente elucidativo:

Tal como é *necessário* que a balança se incline quando pesos são colocados no seu prato, da mesma forma a mente necessariamente capitula diante de impressões claras: (...) ela *não pode evitar* conceder aprovação a um objeto claro quando ele é apresentado a ela (Cícero *Acad.* II, 38, grifos meus).

Segundo um importante adendo de Sexto, no entanto, a impressão apreensiva não constituiria um critério *incondicional* da verdade (cf. *AM VII 257*). Os estoícos teriam acrescentado posteriormente a cláusula “conquanto não haja nenhum obstáculo (*énstema*)” (cf. *AM VII 253*). Quando algum obstáculo (externo ou interno) se interpõe entre o nosso aparato cognitivo e a realidade externa, a impressão apreensiva deixa de nos induzir à crença correspondente. Os exemplos de Sexto são todos mitológicos: Ademo recebendo de Hércules sua esposa Alceste trazida de volta do reino dos mortos e Menelau confrontado com a Helena real na casa de Proteu depois de ter deixado o fantasma de Helena (que ele supunha ser a Helena real) a bordo do seu navio (cf. *AM VII 256*). A tese estoíca é mais facilmente compreendida a partir de impressões sensíveis. Em situações normais, a impressão da doçura do mel é apreensiva uma vez que satisfaz a condição (V): dadas as leis naturais que regem a apreensão de qualidades pelas nossas papilas gustativas, o mel não apareceria doce ao nosso paladar caso não fosse realmente doce. Entretanto, se o nosso intelecto não estiver em condições normais (por exemplo, sob o efeito de alucinógenos), ainda que apreensiva, a impressão sensível da doçura do mel não comandará nosso assentimento: ainda que o mel apareça doce ao nosso paladar, não creemos que ele é realmente doce<sup>4</sup>.

Os mesmos obstáculos que impedem que a mente creia no que lhe aparece também nos permite compreender a possibilidade natural do erro no estoicismo.

A chave reside na distinção entre situações normais e anormais. A balança de Cícero nos permite ilustrar mais uma vez a tese estoíca. (i) Em condições adequadas de funcionamento e (ii) quando os corpos são apropriadamente posicionados sobre seus pratos, um corpo não estaria aparecendo pesar à balança 5 quilos caso não pesasse 5 quilos e a balança não “criaria” tampouco que pesa 5 quilos caso não pesasse 5 quilos. Suponhamos, contudo, que a balança não esteja em condições “naturais”, digamos um dos seus pratos é maior que o outro, ou a distância de ambos para o eixo não é a mesma. Neste caso, ela não cumpre a função de indicar o peso do corpo sobre um dos seus pratos.

Como também fazem parte da natureza, as impressões não-apreensivas devem estar conectadas a eventos naturais segundo leis causais. Em situações normais, sob a ação dos objetos exteriores, a mente instancia propriedades conectadas por leis às propriedades dos objetos que ela tem por função indicar: o mel não estaria nos aparecendo doce caso não fosse doce. Mas quando algum obstáculo se interpõe entre o aparato cognitivo humano e os objetos exteriores, sob a ação dos objetos exteriores a mente passa a instanciar propriedades que não estariam conectadas com as propriedades daqueles corpos que em situações normais ela tem por função indicar. Quando enfermos, por exemplo, o mesmo mel que normalmente nos aparece doce poderia aparecer amargo. Isso ocorreria porque a ação do mel sobre nossas papilas em conjunção com a enfermidade faria com a nossa mente passasse a instanciar a propriedade do amargor que estaria ligada à nossa própria enfermidade e não a uma propriedade do mel.

## A NATURALIZAÇÃO DA AÇÃO

Ao sustentarem que impressões apreensivas não poderiam surgir do que não é o caso, os estóicos visavam não somente a conexão causal entre as impressões e seus objetos, mas também tinham em mente a conexão causal entre as impressões apreensivas e ações intencionais (cf. *AM*, VII 402-10, *Acad*, II 48). Impressões apreensivas constituiriam não apenas os critérios para reconhecermos a verdade das nossas crenças sobre os objetos exteriores. Juntamente com os estados volitivos (impulsos), as apreensões cognitivas constituiriam também as razões práticas fundamentais que estariam na base de todo agir intencional. Segundo os estóicos, o êxito das ações intencionais depende fundamentalmente da maneira como a realidade se comporta. Antíoco resume a posição estóica ao afirmar que sem cognições, jamais seríamos capazes de agir com base em impulsos (*hormai*) conformes a nossa natureza:

Aquilo que move alguém tem, em primeiro lugar, de ser visto por ele, e este tem de acreditar nele, o que não pode ser feito se o objeto da visão não

puder ser distinguido de um objeto falso. Mas como pode a mente ser impelida a querer, se o objeto da visão não é percebido como estando de acordo com a sua natureza, ou como sendo estranho a ela? (Cícero *Acad.* II 25).

A teoria da motivação estoíca se inicia com a oposição fundamental entre *conduzir-se* de uma determinada forma e *ser acometido por algo*. Ao apunhalar seus próprios filhos, Hércules se conduz de uma determinada forma. Em contrapartida, se o seu punho fosse movido por Zeus, não seria Hércules quem estaria atuando, mas Zeus. Para os estoícos essa distinção crucial reside na causa do movimento corporal. Se a causa do movimento de Hércules jaz nele próprio, então afirmamos que ele próprio se conduz de uma determinada forma. Mas se a causa está em outro lugar, dizemos então que algo acontece a Hércules. Assim, os estoícos distinguem três tipos básicos de causas envolvidas no comportamento, as causas (externas) antecedentes (*prokartartika*) e as causas disposicionais (*aition proégoumenon*) e as causas coesivas (*aitia sunektika*) (ambas internas). Crisipo compara aqui o mecanismo da conduta humana a um cilindro rolante. Um empurrão inicial (causa antecedente) seria necessário para por um determinado objeto em movimento. Se o objeto não é cilíndrico, no entanto, o movimento observado não é algo que ele próprio realiza, mas algo que lhe acontece. Mas se ele possui a forma cilíndrica, então o empurrão inicial atualiza uma disposição interna do objeto que passa assim a guiar e conduzir o movimento de rolamento.

O movimento corporal conduzido pelo próprio agente não constitui ainda uma ação intencional. Em primeiro lugar, nem todas as ações têm a forma de movimentos corporais observáveis. Em lugar de movimento corporal, devemos falar de comportamento conduzido pelo próprio agente. Ademais, nem todas as causas internas que nos permitem falar de comportamento conduzido pelo próprio agente constituem ações intencionais. O ponto crucial da teoria estoíca da ação é o seguinte. Um comportamento só poderá ser considerado uma ação efetivamente intencional quando sua causa interna for uma *representação* do objeto que constitui que satisfaz seu impulso. Em oposição, contudo, às teorias naturalistas

contemporâneas da ação, o elemento volitivo (impulso) não é visto como uma condição independente, mas antes como sendo constituído pela própria representação. Segundo a passagem supracitada, o agente não poderia ser impelido caso não percebesse e acreditasse no que percebe. A ação intencional pode ser definida nos seguintes termos:

(VI) Ação intencional def. comportamento conduzido por impulso do agente deflagrado (causado) por impressões apreensivas (sensíveis e racionais).

A analogia de Crisipo entre a conduta humana e o cilindro rolante nos permite dizer o seguinte. Da mesma forma que o cilindro foi projetado pelo homem com a finalidade de rolar, a parte regente mente foi projetada pela mãe natureza com a finalidade de guiar a conduta humana de forma a preservar o indivíduo e a espécie em geral. Segundo Crisipo, o empurrão inicial estaria para o cilindro tal como a impressão sensível estaria para a mente humana. Da mesma forma que o cilindro só pode cumprir sua função de rolamento quando o empurrão humano altera seu estado inicial de repouso, a parte regente da mente só pode cumprir sua função de guiar o comportamento humano quando alterada sob a ação de objetos externos de modo a *representá-los*. Naturalmente, o cilindro também pode se “equivocar” quando seu estado inicial de repouso fosse alterado, não pela ação humana, mas, digamos, pela força do vento ou, quem sabe, por um tremor de terra. Mas a idéia fundamental permanece de pé. Se o cilindro se “equivocasse” sistematicamente, ele perderia a função em razão da qual ele foi projetado.

## A NATURALIZAÇÃO DO CONHECIMENTO

Zenão distingue três diferentes estados mentais: *dóxa*, *katalépsis* e *epistéme* (cf. S.E. AM, VII 150-2; Cicero Acad. I 42). Enquanto a *dóxa* e *epistéme* eram entendidos usualmente como “mera opinião” e conhecimento, respectivamente, *katalépsis* teria sido um termo técnico introduzido por Zenão,

significando literalmente “apreensão” da realidade com a qual a mente entra em contato (cf. *Acad.* I, 41, II, 17). Cícero a traduz ora pelas expressões latinas *comprehensio* e *perceptio* e seus cognatos, ora pela expressão *cognitio*. No primeiro caso, ele tinha em mente uma transcrição literal de *katalépsis*, considerando provavelmente que a percepção constituía para os estóicos o paradigma de apreensão por excelência. Embora nem toda a apreensão se reduza para os estóicos à percepção (os estóicos falavam da possibilidade de apreendermos premissas de um raciocínio), podemos afirmar, sem riscos de erro, que, segundo o estoicismo, a apreensão racional (por meio de um conteúdo proposicional) dependeria de uma apreensão sensível, realizada por meio de um conteúdo não-conceitual.

No segundo caso, Cícero visava provavelmente o aspecto cognitivo da apreensão que, segundo seu próprio testemunho, corroborado por Sexto, constituiria um estado mental intermediário entre a mera opinião (cega) e o conhecimento em sentido pleno (cf. Cicero *Acad.* I 42; e também S.E. *AM*, VII 151). Zenão comparava a mera opinião à mão aberta, o assentimento a um leve curvar dos dedos, a apreensão com o a mão agarrando seu objeto e o conhecimento com o punho de uma das mãos agarrando firmemente a outra mão (agarrando o objeto) (cf. Cicero *Acad.* II 145). Para ressaltar, por um lado, seu estatuto essencialmente cognitivo sem, no entanto, reduzi-la a conteúdos proposicionais, utilizar-me-ei do binômio “apreensão cognitiva” como a tradução que hoje me parece exprimir de melhor maneira a *katalépsis* de Zenão.

A chave para entendermos tal distinção reside na forma como a crença e a sua verdade se conectam em cada caso. Uma mera opinião seria uma crença que, ainda que verdadeira, estaria conectada à sua verdade de forma meramente casual. Assim, ainda que verdadeira, a crença, por exemplo, de que o mel é doce não passaria de mera opinião, se resultasse, digamos, de uma impressão de alguém que tem o paladar afetado por alguma enfermidade ou de um relato não confiável de terceiros etc. A apreensão cognitiva, em contrapartida, seria uma crença verdadeira conectada à sua própria verdade de forma necessária. Apreendemos a doçura do mel quando a nossa crença resulta ou da própria degustação do mel (em condições naturais de

funcionamento do nosso paladar) ou de alguma outra opinião absolutamente confiável (por exemplo, a opinião de um especialista) de modo que possamos supor que não estaríamos acreditando que o mel é doce caso ele realmente não o fosse. Nessas situações, o sujeito não acreditaria que o mel é doce a menos que ele fosse realmente doce. Podemos definir então a apreensão cognitiva por meio do seguinte condicional subjuntivo:

(VII) Um sujeito *S* aprende cognitivamente *p* def. *S* não creia em *p* caso *p* fosse falso<sup>5</sup>.

Embora (VII) nos permita separar claramente estados cognitivos do não-cognitivos (meras opiniões) a partir das respectivas relações causais que entretêm com o mundo, para os estóicos sua satisfação ainda seria insuficiente para uma devida caracterização do conhecimento em sentido pleno (*epistème*). Os exemplos que encontramos na literatura sugerem a seguinte interpretação. Mesmo que o sujeito não acreditasse em uma determinada proposição caso ela fosse falsa, podemos imaginar situações nas quais a mesma proposição permanecesse verdadeira, mas ele seria dissuadido da sua crença. Suponhamos, por exemplo, que após ter provado do mel, o sujeito passasse a crer que o mel é doce. Nesta circunstância, ele possuiria inegavelmente uma apreensão cognitiva à luz de (VII), pois ele não creia que o mel é doce caso ele não o fosse. Suponhamos, no entanto, que a maioria das pessoas comuns que provaram do mesmo mel, uma vez exposta à retórica cética, passasse a acreditar, alternativamente, que doce não é o mel real, mas antes a nossa sensação subjetiva de mel (*páthos*)<sup>6</sup>. Uma vez que o nosso sujeito não teria sido exposto à retórica cética, ele permaneceria acreditando (corretamente) que o mel é doce. Entretanto, na medida em que podemos conjeturar que, caso ele também estivesse sido exposto à retórica cética, também ele teria sido dissuadido da sua crença verdadeira, a sua crença na doçura do mel, ainda que sensível à possibilidade da sua falsidade, não seria sensível à sua própria verdade.

Assim, os estóicos entendem o conhecimento como um estado mental que se distinguiria da apreensão cognitiva em razão do seu estatuto firme e

inabalável (cf. Plutarco *Comm. Nota* 47, 1084f-1085a). Com a ajuda do primeiro condicional (I), podemos assim definir o conhecimento pelo seguinte condicional:

- (VIII) Um sujeito S sabe que  $p$  def. (i) S não creria em  $p$  caso  $p$  fosse falso e (ii) S continuaria a crer em  $p$  caso  $p$  permanecesse verdadeiro em circunstâncias ligeiramente distintas.

(VIII) nos permite eliminar de uma vez por todas todo o mal-entendido em torno da figura do sábio estóico e da possibilidade do conhecimento. Nem o sábio estóico seria um indivíduo onisciente, nem o conhecimento um estado mental seria inalcançável. Tolos e sábios apreendem cognitivamente na medida em que *todas* as crenças do sábio e *grande parte* das crenças do tolo satisfazem a primeira condição (VII) que as torna sensíveis à possibilidade da sua falsidade. Entretanto, apenas o sábio conhece porque apenas as suas crenças satisfazem a condição adicional (VIII) que as torna sensíveis também à sua própria verdade. Assim, o sábio se distingue do tolo não porque suas crenças sejam infalíveis, mas porque ele não acredita em nenhuma verdade de forma casual, ou seja, não possui meras opiniões (cf. Cicero *Acad.* II 77). Mas ele também se distingue do tolo, pois não deixa de acreditar em nenhuma crença verdadeira de forma igualmente casual. Ele jamais acreditará que o mel é doce a partir de opiniões não confiáveis de terceiros, como jamais deixará de acreditar que o mel é doce em razão de argumentos igualmente suspeitos.

Dois comentários são importantes para compreendermos a naturalização estóica do conhecimento. É importante salientarmos, em primeiro lugar, que compreensão de conhecimento expressa por (VIII) difere significativamente da compreensão clássica formulada no *Teeteto* de Platão. Segundo a famosa definição tripartite, o conhecimento é entendido pela satisfação independente de três condições: crença, verdade e justificação. No naturalismo estóico, em contrapartida, ele passa a ser entendido pela satisfação de duas únicas condições conectadas entre si: verdade e crença. Assim, conhecer não significa possuir uma crença verdadeira justificada

(definição tripartite), mas possuir uma crença que *apreende* sua própria verdade e nela se fixa de forma inabalável, em outras palavras, significa possuir uma crença verdadeira por sua própria natureza. Enquanto na definição tripartite a possibilidade de uma conexão não-aleatória entre a crença e sua verdade era eliminada a partir da indicação por parte do sujeito de razões em apoio à verdade da crença, no estoicismo a mesma conexão passa a ser entendida em termos estritamente causais: a verdade tem que ser a causa da própria crença.

Mas se a epistemologia estoica se distancia significativamente da compreensão clássica do que seria o conhecimento, ela se encontra certamente ainda mais distante daquilo que no período moderno passou a ser conhecido como “problema tradicional do conhecimento”, ou seja, se os nossos estados mentais “subjetivos” podem ser tomados como representações de uma realidade exterior objetiva. Uma vez que não somos uma entidade à parte do mundo natural e estamos sujeitos às mesmas leis causais que regem toda a natureza, não faz sentido supormos que os nossos estados mentais seriam “subjetivos” no sentido em que poderiam deixar de estar conectados em termos causais e cognitivos com a realidade exterior aos nossos receptores sensíveis. Não tem sentido supormos, por exemplo, que as nossas sensações da doçura do mel são “subjetivas,” para então indagarmos se o mel tal como nos aparece corresponde ao mel “real”. O estoico não aceita, portanto, o “desafio” cético no sentido de “provar” que podemos acreditar que o que nos aparece está em conformidade com a realidade exterior (ou, alternativamente, que não temos razões para duvidar ou suspender nossos juízos sobre a realidade exterior). No quadro da epistemologia estoica, o que importa saber é em que condições a crença de que o mel é doce é sensível à sua falsidade e à sua verdade.

## NATURALISMO VERSUS CETICISMO

Segundo a reconstrução de Sexto, o histórico debate entre estoicos e acadêmicos gira em torno da terceira e última caracterização fornecida pelos os estoicos para a impressão apreensiva. Ela teria sido apresentada pelos

estóicos em resposta à suposição acadêmica de que duas impressões poderiam ser semelhantes em todos os aspectos (*AM*, VII 252). Como observamos, além de ser oriunda de um objeto real e representá-lo de forma clara e distinta, uma impressão apreensiva (C) é tal que não se originaria do que não é o caso (cf. Cicero *Acad.* II 77; D.L. VII 50; S.E. *AM* VII 248, 402, 426).

Nas palavras de Cícero, não haveria “nenhuma marca (nota) para discernir uma impressão verdadeira de uma falsa” (*Acad.*, II 84). Segundo os conhecidos exemplos céticos, uma impressão de Castor seria intrinsecamente indiscernível de uma impressão do seu irmão gêmeo Pólux, da mesma maneira que a impressão de um ovo seria intrinsecamente indiscernível da impressão de outro ovo (S.E. *AM*, VII, 409-10; Cicero *Acad.*, II 20). Assim, a minha impressão não-apreensiva de que estou dialogando com Castor (quando converso com Pólux) seria indiscernível da minha impressão apreensiva de que estou dialogando com seu gêmeo Pólux. Aparece-me e creio que estou dialogando com Castor quando dialogo com seu irmão Pólux.

Segundo a literatura, em (C) os estóicos estão aplicando ao conteúdo representacional uma variante do princípio metafísico da diferença dos discerníveis (cf. Plutarco, *Comm. not.* 1077c-e). Da mesma maneira que é impossível encontrarmos dois objetos compartilhando exatamente das mesmas propriedades, a mente jamais poderia ser levada a instanciar exatamente as mesmas características sob a ação de diferentes objetos. Para ilustramos o que os estóicos tinham em mente, imaginemos artefatos projetados com a finalidade de identificação de impressões digitais. Se o artefato é rudimentar, ele poderia tomar as digitais de Pólux como sendo as de Castor e vice-versa. Entretanto, um artefato mais sofisticado jamais confundiria as digitais de um com as do outro em razão do simples fato de que não existem dois indivíduos no universo com as mesmas digitais. Assim, quando não estamos devidamente familiarizados com dois gêmeos, podemos nos equivocar inicialmente ao acreditarmos que estamos diante de um deles quando na verdade estamos na presença do outro (uma vez que nos aparece que estamos diante de um quando estamos diante do

outro). Contudo, tal como um leitor de digitais mais sofisticado, também aprendemos a distinguir Castor do seu irmão à medida que nos tornamos progressivamente familiarizados com ambos.

Entretanto, mesmo que aceitassem o princípio estóico da diferença dos discerníveis, os céticos jamais se satisfariam com a resposta estóica. Mesmo que a impressão de Castor tivesse que ser distinta da impressão do seu irmão gêmeo Pólux, mesmo que a mente instanciasse propriedades distintas pela ação de Castor e de Pólux, ela não nos forneceria a consciência adicional das *idiomas* (Sexto) ou *notas* (Cícero) que a distingue das impressões de Pólux. Há aqui pelo menos três diferentes princípios que poderiam nortear a rejeição cética da impressão apreensiva como um critério de verdade. O primeiro seria princípio internista de que quem sabe, sabe que sabe. Assim, a satisfação das três condições indicadas pelos estóicos não seriam suficientes.

Uma impressão só poderia ser alçada à condição de critério de verdade se o sujeito *soubesse* que ela é apreensiva, ou seja, soubesse que ela (A) não provém do que não é o caso, (B) indica a propriedade da sua causa exterior e (C) não poderia provir do que não é o caso.

Assim, mesmo que as nossas impressões visuais, auditivas e táteis de Castor fossem apreensivas e estivéssemos efetivamente dialogando com Castor, e não com Pólux, não o saberíamos, caso não soubéssemos que tais impressões são apreensivas.

Há pelo menos uma importante passagem em que Sexto sugere que o internismo estaria na base do seu ceticismo relativo à impressão apreensiva como critério de verdade:

Suponhamos que algumas pessoas estão procurando ouro em um quarto escuro repleto de tesouros. Ocorrerá que cada qual apreenderá uma das coisas no quarto e pensará que encontrou ouro. Mas ninguém se deixará persuadir que ele alcançou ouro mesmo que ele de fato o tenha feito. Do mesmo modo, uma multidão de filósofos veio ao mundo, tal como uma casa ampla, em busca da verdade. Mas é razoável que o indivíduo que apreendeu a verdade deva duvidar que ele tenha tido êxito. (AM, VII 52.)

A analogia entre o nosso aparato cognitivo com os instrumentos de medição nos permite desfazer o equívoco cético. Se o artefato descrito acima tem a função projetada pelo homem de identificar as digitais, ele não tem por função, no entanto, fornecer a informação de que suas identificações são corretas. A função do identificador de digitais é identificar as digitais de Castor, distinguindo-as das digitais de Pólux. Não é sua função, nem indicar que ele próprio está funcionando adequadamente, nem revelar tampouco aquelas *idiomas* que a distinguem de uma identificação (incorreta) das digitais de Pólux. Se desconfiamos que o nosso identificador de digitais é demasiado rudimentar e queremos saber se a identificação das digitais de Castor estão corretas, a única coisa que temos a fazer é compará-la com as identificações das digitais de Castor realizadas pela maioria dos aparatos similares nas mesmas condições.

O mesmo se aplica ao nosso aparato cognitivo. A minha impressão de Castor tem por função indicar que estou diante de ou dialogo com Castor. E é assim que ela constitui o critério para a verdade da crença de que estou dialogando com ele: se alguém me pergunta como sei que estou dialogando com Castor, respondo afirmando porque o estou vendo, ouvindo, tocando etc. Entretanto, a impressão de Castor não tem por função indicar que ela própria é apreensiva. Se desconfio da minha capacidade discriminatória e quero saber se a impressão que possuo é efetivamente de Castor, ou seja, se ela satisfaz as exigências (A), (B) e (C), a única coisa que tenho a fazer é compará-la com as impressões de terceiras pessoas mais familiarizadas com Castor do que eu<sup>7</sup>.

Contudo, não é apenas o internismo epistemológico que parece motivar a rejeição cética das impressões apreensivas como critério para discernimos o verdadeiro do falso. É possível que os cétricos antigos também tivessem sido guiados intuitivamente pelo princípio do fechamento epistêmico para implicações conhecidas. Assim, se sei que estou dialogando com Castor porque tenho uma impressão apreensiva dele, e sei que, se dialogo com Castor, então não dialogo como seu irmão gêmeo Pólux, então sei que não dialogo com Pólux. Mas como as minhas impressões de Castor não me revelam aquelas *idiomas* que as distingue das impressões do seu irmão

Pólux, então não tenho como saber que não estou dialogando com Pólux e, por *modus tollens*, não sei que dialogo com Castor.

Mas se as nossas impressões de Castor têm por função indicar que estamos diante de Castor ou de que dialogamos com Castor, elas não têm por função indicar tudo que sabemos estar implicado por aquilo que elas indicam. Retomemos nosso identificador de digitais. Ele tem por função identificar as digitais dos indivíduos que posicionam seus dedos sobre o leitor ótico. Assim, se Castor posiciona seu dedo sobre o leitor ótico do aparato de forma apropriada e o identificador se encontra em condições adequadas de funcionamento, ele identifica corretamente as digitais de Castor. Entretanto, mesmo sabendo que, se está indicando as digitais de Castor, ele não pode estar indicando as digitais de Pólux (implicação conhecida), ao identificar as digitais de Castor, o identificador não está nos informando que não são digitais do seu irmão Pólux, ou ainda que existe um mundo exterior etc. Assim quando as nossas impressões visuais, auditivas ou táteis nos informam que dialogamos com Castor, elas não nos informam que não estamos dialogando com seu irmão gêmeo Pólux, ou que dialogamos com alguém ou ainda que o mundo exterior é real (implicações reconhecidas). Mas nem por isso deixamos de saber que dialogamos com Castor. Ao contrário do que sugerem os céticos, o conhecimento não é fechado sob implicações conhecidas.

## A OPOSIÇÃO ABSOLUTA ENTRE SER E APARECER

Há uma terceira interpretação possível de por que os céticos rejeitariam as impressões apreensivas como critério de verdade. Consideremos mais uma objeção formulada pelo pirronismo. Mesmo concedendo que sejamos capazes de apreender propriedades pelos nossos sentidos, Sexto Empírico alega que o intelecto humano jamais poderia proferir um juízo confiável sobre os objetos exteriores, pois:

Os sentidos não informam ao intelecto sobre objetos exteriores, cada sentido reporta apenas sua afecção peculiar – o tato, por exemplo, quando aquecido

pelo fogo não fornece ao intelecto (informação sobre) o fogo exterior flamejante, mas a sensação de calor que dele provém, ou seja, sua própria afecção peculiar. (A.M, VII, 354-5)<sup>8</sup>.

Enquanto no estoicismo de Zenão o conteúdo representacional era entendido como uma impressão na mente (*týposis*) estampada à semelhança do seu impressor, na tradição cética (dos antigos cirenaicos aos empiristas modernos), tal conteúdo passa a ser entendido como uma impressão perfilada diante da própria mente, intermediando assim o acesso cognitivo humano à realidade exterior<sup>9</sup>. Por meio das impressões recebidas pelos sentidos não seríamos capazes de apreender as propriedades das causas exteriores da afecção mental, mas, quando muito, as características das próprias afecções. Os céticos não percebem o calor como uma propriedade do fogo real; eles percebem apenas as características da suas próprias sensações de calor.

Ironicamente, a partir desse momento os próprios céticos se põem em desacordo. Enquanto os cirenaicos declaram que os objetos externos seriam simplesmente inapreensíveis e os acadêmicos ainda consideram algumas impressões sensíveis como critérios “prováveis” (*pithanaí*) dos objetos exteriores, os pirrônicos suspendem seu juízo a respeito dos objetos exteriores (cf. S.E. H.P. I 227). Assim, o intelecto seria incapaz de julgar se as impressões oriundas de Castor estariam seriam produzidas à imagem e semelhança do próprio Castor ou, quem sabe, do seu irmão gêmeo. A rigor, não teríamos sequer como saber se há objetos exteriores causadores da afecção mental.

Neste particular, é bastante sintomático que Sexto tenha abandonado a terminologia estoica original e, no lugar de *phantasia*, se pusesse a falar de *phainómenon* (o que aparece), passando a tomar o próprio aparecer como o objeto das nossas representações (cf. H.PI 22). Nestes termos, articula-se então uma oposição absoluta entre ser e aparecer que toma a forma embrionária da teoria moderna da representação. Como a realidade das coisas transcenderia o modo pelo qual estas aparecem, só seríamos capazes de representar o que nos aparece (*phainómenon*), ou seja, as afecções mentais que se perfilariam diante da própria mente. A partir desse momento, a

experiência humana passa a ser vista como uma realidade à parte do mundo natural e a natureza como uma realidade ao mesmo tempo transcendente e anômala<sup>10</sup>.

Entretanto, tal como a noção moderna de representação, a oposição absoluta entre ser e aparecer também é incompatível com o naturalismo estóico. O estóico reconhece que *nem sempre* as coisas são como aparecem aos nossos sentidos e ao nosso intelecto, pois, como observamos, “obstáculos” muitas vezes se interpõem entre os nossos receptores sensíveis e os objetos exteriores. Entretanto, como não somos cérebros em tanques de nutrientes, parece forçoso reconhecermos que as propriedades que a mente instancia pela ação dos corpos estão conectadas às propriedades dos mesmos pelas mesmas leis físicas que regem todo o universo. Na ausência de obstáculos, as coisas nos aparecem como são. O depoimento de Aécio nos permite dirimir qualquer dúvida sobre a forma como os estóicos compreendiam o conteúdo:

Segundo Crisipo... uma impressão é uma afecção (*páthos*) produzida no interior da mente *que manifesta ao mesmo tempo ela própria e o objeto que a provoca*. Assim, quando através da visão observamos algo branco, a afecção é o que se produz no interior da mente como consequência da visão. E essa afecção nos permite dizer que ela tem por fundamento o branco (objeto) do qual o impacto partiu. Da mesma forma, quando a afecção se produz por meio do tato e do olfato. A palavra *phantasia* é derivada de luz (*phôs*); pois tal como a luz revela a si mesma e tudo que esteja no seu domínio, *a impressão revela conjuntamente a si mesma e o objeto que a produz*.

O representado é o objeto que produz a impressão, por exemplo, o branco, o frio e, de um modo geral, tudo que é capaz de afetar a mente (Aécio, VI 12, 1-5, os grifos são meus).

A diferença decisiva entre as concepções cética e estóica do conteúdo representacional pode ser facilmente compreendida a partir da oposição contemporânea entre *opacidade* e *transparência* dos estados sensoriais. Na tradição cirenaica do ceticismo, impressões sensíveis eram consideradas

como estados mentais *opacos* no sentido em que nos permitiriam apreender apenas qualidades da própria afecção (ou, como em Sexto, seriam os próprios objetos da representação). Assim, a afecção mental (*páthos*) intermediaria o acesso cognitivo da mente à sua causa exterior. No estoicismo, em contrapartida, impressões sensíveis são consideradas como estados *transparentes* no sentido em que nos permitiriam “enxergar” suas causas exteriores. Aqui a afecção mental não constitui um intermediário epistemológico entre a mente e sua causa exterior. Neste particular, a imagem tradicional de Zenão e Crisipo é ilustrativa. A impressão é como a luz (*phôs*) no sentido em que só ilumina si mesma ao *iluminar* o objeto exterior que a produz. A diferença entre uma e outra forma de compreendermos o conteúdo pode ser facilmente ilustrada a partir do exemplo de Crisipo. Enquanto no ceticismo tomaríamos ciência da nossa sensação de branco (afecção mental) para só então tomarmos (ou não) ciência de que branca é a cor do objeto que estimula nossa visão, segundo o naturalismo estóico, só tomamos ciência da nossa experiência fenomenal da cor branca ao tomarmos ciência de que branca é a propriedade do objeto que estimula a nossa visão.

A melhor maneira de ilustramos a teoria estóica da representação é recorrendo mais uma vez à analogia com os artefatos. O mecanismo elementar do identificador de digitais descrito acima nos permite dizer o seguinte. O posicionamento dos dedos sobre o leitor ótico do artefato produz uma alteração no estado interno do artefato. Entretanto, o que o artefato representa não é seu próprio estado interno, mas as impressões dos dedos em contato com seu leitor ótico. Se o identificador de digitais fosse capaz de perceber, diríamos então que por meio da ação física dos dedos sobre seu leitor ótico, o artefato “percebe” as respectivas impressões digitais.

O mesmo tem que ser válido para os sentidos e o intelecto humanos. Também os objetos exteriores aos sentidos produzem sensações na medida em que produzem alterações mente segundo leis naturais. Mas da mesma forma que não é nenhum estado interno do artefato que está sendo representado pelo do identificador de digitais, não pode ser uma afecção mental que está sendo representada pelo aparato cognitivo humano. Segundo a interpretação que proponho, essa concepção cirenaica da representação

constitui a raiz do equívoco cético em torno do critério da verdade. A maneira pela qual Sexto retrata a recusa de Carnéadas da terceira caracterização estóica (C) da impressão apreensiva é bastante sugestiva neste sentido:

Pois impressões são produzidas por objetos não-reais da mesma maneira que por objetos reais. E o fato de que elas *aparecem (ao seu sujeito) igualmente evidentes e impressionantes (pléktikos)* é um indicativo da sua indiscernibilidade (AM, VII 403, grifo meu).

Como o modo pelo qual as coisas nos aparecem é compreendido pelos cétricos como o próprio objeto das nossas representações (*phainómenon*), clareza (*enargés*) e distinção passam a ser tomadas na forma posteriormente celebrizada pela filosofia cartesiana: a maneira pela qual as características da própria impressão seriam percebidas pela mente. Assim, na reconstituição equivocada que os cétricos apresentam da posição estóica, uma impressão só poderia constituir um critério para atribuição de uma determinada *idíomata* a um objeto exterior, quando, nas palavras de Sexto, suas *idíomas* aparecessem ao sujeito de forma “vívida e impressionante” ou, na tradução proposta por Cícero, aparecessem de forma “clara ou distinta” (*evidens* ou *perspicuum*, cf. Cicero *Acad.*, II I.17). A impressão visual da cor branca só nos permitiria atribuir tal cor ao objeto no nosso campo visual quando as suas *idíomas* aparecessem à nossa mente de forma “vívida e impressionante” ou, alternativamente, de forma “evidente e distinta”. Mas como as características (*idíomas*) da impressão de Castor seriam percebidas pela mente de forma tão vívida e impressionante quanto as características da impressão de Pólux, jamais teríamos como saber quando nos encontramos diante de um ou do outro.

Na epistemologia estóica, em contrapartida, clareza e distinção não são sensações subjetivas, mas características objetivas da impressão (cf. Frede 1983, p. 161), ou seja, não constituem a forma pela qual as *idíomas* das impressões apareceriam ao sujeito, mas sim a maneira pela qual o sujeito apreende os *idíomatas* dos objetos exteriores. Essa leitura é fortemente sugerida não apenas pela passagem supracitada na qual Aécio atribui a

Crisipo a tese de que a impressão tal como a luz ilumina os objetos externos, causadores da afecção mental. Ela também é claramente sugerida pela caracterização da impressão não-apreensiva que encontramos em Diógenes:

(..) já a não-apreensiva (impressão) ou provém de algo não-existente ou, então, se provém de algo existente, não está de acordo com a coisa existente, e não é nem clara (*enargés*), nem distinta (*ektúpos*) (D.L. VII 46)

Isso nos leva a uma reversão total dos termos propostos pelo ceticismo. Uma impressão só pode representar de forma clara e distinta as propriedades do objeto exterior *quando* ela é apreensiva e não o inverso. E o que nos revela se uma determinada impressão é apreensiva não é nenhuma introspecção das suas *idiomas*, mas a própria realidade dos objetos que ela representa. Se quero saber se a minha impressão visual é efetivamente de Castor e não de Pólux, a única coisa que posso fazer é indagar as pessoas mais familiarizadas com Castor e Pólux do que eu, se o sujeito que me aparece visualmente como Castor é realmente Castor e não Pólux. ∞

## Referências primárias

- AÉCIO, “Placita”, incluída em *Doxographi Graeci* [Doxógrafos gregos], Berlin 1879, reimpresso em 1965, H. Diels (ed.), Berlin: Walter Gruyter e associados, 265-444.
- CÍCERO [Cicero], *Academica* [*Acad*] O. Plasberg (ed.), Leipzig: Teubner 1922.
- DIÓGENES Laércio [D.L.], *Vitae Philosophorum* [vidas dos filósofos], H. S. Long (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- FILODEMO, *De signis* [Sobre os signos], P. e E. Delacy, *Philodemus on methods of inference*, Nápoles: Bibliopolis 1978.
- LUCRÉCIO, *De Natura Rerum*, Paris, Librairie Garnier Frères, 1960.
- PLUTARCO, *Adversus Colotem* [Contra Colotes], *De communibus notitiis adversus stoicos* [Sobre as concepções comuns = *Comm.not.*], M. Pohlenz e R. Westmann (eds.), Leipzig: Teubner 1959.
- SEXTO EMPÍRICO [S.E.], *Pyrrhoniae Hyptypeses* [*Hipotiposes Pirronianas* = H.P.] e *Adversus mathematicos* [*Contra os matemáticos* = AM]. Cito o texto conforme a edição da Loeb Classical Library, William Heinemann Ltd., Londres, e Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1955.

## Referências Secundárias

- ANNAS, J. (1990), “Stoic epistemology”, in S. Everson (ed.), *Epistemology. Cambridge Companions to Ancient Thought 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 184-203.
- BARNES (1990), *The Toils of Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FREDE, M. (1983), “Stoics and skeptics on clear and distinct impressions”, in Burnyeat (ed.) *The sceptical tradition*, Berkely: University of Califórnia Press, 1983, 65-93, reimpresso em Frede (ed.), *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1987, 151-76.
- \_\_\_\_\_. (1998), “The sceptic belief”, em Frede et al. (eds.), *The original Sceptics*, Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1-24.
- \_\_\_\_\_. (1999), “Stoic Epistemology”, in Algra et al. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 295-322.

## Notas

<sup>1</sup>Uma vez que a aliteração “phantasia” (φαντασία) é indistintamente traduzida por “impressão”, “representação” e “apresentação”, para assinalar essa importante distinção, utilizar-me-ei da expressão “impressão” para fazer referência ao conteúdo e da expressão “representação” para fazer referência ao seu veículo.

<sup>2</sup>Empregando uma expressão cunhada por Quine na filosofia contemporânea, poderíamos dizer que a existência de poros é postulada (posit) como a melhor hipótese científica de que dispomos para a explicação causal do fenômeno observável da sudorese.

<sup>3</sup>As primeiras resultariam de uma “atração vazia” da mente, sendo denominadas por Crisipo de “imaginação” (phantastikon) e o seu objeto de “ficção” (phantasma).

<sup>4</sup>A rigor, esses obstáculos são inumeráveis. Sexto enumera, no entanto, cinco fatores decisivos que, em conjunto, concorrem para que as impressões comandem o assentimento: os órgãos dos sentidos, o objeto percebido, o ambiente, a luz e o intelecto (Cf., *AM*, VII, 424)

<sup>5</sup>Isso é o que Barnes em seu trabalho (1990) denomina “crença natural” a qual, segundo suas palavras, constituiria o cerne do “dogmatismo helênico” (pág. 136). Entretanto, sua reconstrução do que seria uma crença naturalmente verdadeira parece-me equivocada. Na sua interpretação, possuiríamos uma crença natural em *P* quando (i) o fato de que *P* leva um determinado sujeito *x* a acreditar em *P* e (ii) o fato que aparece *P* a *x* seria a causa a sua crença em *P*. Contudo, como os exemplos de Gettier indicam, a satisfação das condições (i) e (ii) não parece suficiente para eliminarmos um acerto aleatório e, assim, para podermos falar em apreensão cognitiva.

<sup>6</sup>Voltaremos a esse ponto na seção dedicada à polêmica com o ceticismo.

<sup>7</sup>Assim entendida, a epistemologia estoíca teria a forma semelhante de um confiabilismo externista. A crença apreensível exige uma impressão (apreensível) em condições confiáveis, mas não uma impressão que revelasse o seu próprio caráter apreensível.

O primeiro a sugerir tal interpretação externista da epistemologia estoíca foi Frede.

Segundo esse autor, “a marca característica das impressões apreensíveis é antes o aspecto causal que um traço fenomenológico detectável por introspecção”. (Frede, 1983, 85).

Frede sustenta sua interpretação, alegando que se as características causais que conferem às impressões seu caráter apreensível não operassem de forma cega no sujeito que as possui, a explicação estoíca se veria às voltas com uma forma viciosa de regressão ao infinito (Frede 1997, 83-4).

Esse viés interpretativo encontra, no entanto, forte resistência por parte de historiadores recentes do período helênico. Alega-se, em linhas gerais, que essa linha de interpretação tornaria incompreensíveis tanto o estatuto criterial da impressão apreensível no estoicismo quanto o papel central que a sabedoria desempenha na epistemologia e na ética estoícas. Uma impressão apreensível não poderia constituir um critério para a verdade das nossas crenças e juízos, uma vez que poderíamos possuí-la sem sabermos que ela é apreensível. Na sequência dessa seção, buscarei mostrar que essas dificuldades resultam de uma simples confusão da função das impressões apreensíveis como de critério da verdade com uma função que elas não podem possuir: ser um critério de correção delas próprias.

<sup>8</sup>Pelo que observamos na seção anterior, essa doutrina é inteiramente incompatível com teoria estoíca do conteúdo representacional. Sendo estranha ao estoicismo, a suposição de que os sentidos só seriam capazes de apreender qualidades sensíveis das afecções da própria mente humana deve antes de ser imputada à tradição cética. Assim, ao distinguir o seu pirronismo da doutrina cirenaica, Sexto reconhece explicitamente que pirrônicos e cirenaicos concordavam quanto ao fato de que os sentidos humanos só seriam capazes de apreender apenas as qualidades sensíveis das afecções mentais:

“Alguns afirmam que a doutrina cirenaica é idêntica ao ceticismo *uma vez que ela também afirma que apenas estados mentais são apreendidos*. Mas (...) enquanto suspendemos os juízos sobre a essência dos objetos externos, os cirenaicos declaram que aqueles objetos possuem uma natureza real que é inapreensível”. (H.P., I 215-6, grifo meu).

<sup>9</sup>Segundo o testemunho de Cícero, essa mesma doutrina também era endossada pelos acadêmicos (Cf. *Acad* II 59).

<sup>10</sup>Cf. S. E, H.P, I 233, III 234.

