

# Representação e ceticismo

Roberto Horácio de Sá Pereira

*Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)*

discurso 39

*Representação e ceticismo*

Este trabalho pretende poder 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 ideias que se interpõe entre o nosso aparato cognitivo e a realidade exterior, a concepção estoica 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 estoico para a oposição absoluta entre ser e aparecer.

**Palavras-chave:** estoicismo, ceticismo, representação

*Representation and skepticism*

This paper promotes a radicalization of the new readings of stoic epistemology, filling many gaps founded in the literature and providing a systematic account of its different topics. It aims to show that the stoic epistemic externalism has as background a robust naturalist conception of knowledge, content, belief and action. Moreover, it will be argued that the historical controversy between stoicism and skepticism has its main reason in two excluding views of content: whereas skepticism can be seen as the source of the modern theory of ideas of Descartes, Locke, Hume and others, the stoic view of content is very close to those contemporary theories of content founded in the fields of cognitive science and philosophy of mind. It is the misleading cirenaic conception of content as the perception of one's own affection which, *as a veil of ideas*, suggests the absolut skeptical opposition between being and appearance. If one accepts that human being is subject to the same physical laws that govern everything else in the universe and there is no obstacle (external or internal) between our cognitive apparatus and the external objects, things appear to us as they are in reality.

**Key words:** stoicism, skepticism, representation

“O mundo real nós o eliminamos: qual mundo permanece? O aparente talvez? De forma alguma! Eliminando o mundo real, eliminamos também o aparente. Meio-dia; instante da mais curta sombra; fim do mais longo erro; ponto alto da humanidade; INCIPIT ZARATHUSTRA”  
(Nietzsche)

O histórico debate entre o naturalismo estoico e o ceticismo antigo está centrado na noção de impressão apreensiva (*phantasia kataleptiké*). Enquanto os estoicos erigiam 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 cétricos acadêmicos e pirrônicos sustentavam que não haveria nenhuma característica intrínseca (*idioma*) às impressões sensíveis pela qual pudéssemos distinguir as apreensivas das não-apreensivas. Alcunhada pelos cétricos de “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 estoica em geral fizeram-se 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 (Frede 7; *idem* 8). De forma similar, Annas sustenta que o que torna apreensiva uma impressão são as relações causais apropriadas que ela entretém com seu objeto, e não a consciência por parte do próprio sujeito dessas mesmas relações causais (Annas 2). Por último, Barnes credita às impressões apreensivas a conexão causal entre crenças naturais e os fatos por elas retratados (Barnes 3).

Neste trabalho, 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 estoica. Pretendo poder

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 ideias que se interpõe entre nosso aparato cognitivo e a realidade exterior, a concepção estoica 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 estoico 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 Cleanto, essa impressão seria estampada à imagem e semelhança do objeto que a produz, da mesma forma que a cera é estampada e modelada pela forma do selo que recebe (Diógenes Laércio 5, 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 de sua causa exterior. Compreendida, em contrapartida, como o próprio *conteúdo*, a representação seria a própria figura impressa<sup>1</sup>. Os estoicos distinguiram dois tipos básicos de impressões: as racionais e as sensíveis (*aisthetike phantasiai*). Enquanto as racionais exprimiriam

1 Uma vez que a aliteração “*phantasia*” é indistintamente traduzida por “impressão”, “representação” e “apresentação”, para assinalar essa importante distinção, utilizar-me-ei da expressão “impressão” a fim de fazer referência ao conteúdo e da expressão “representação” para fazer referência ao seu veículo.

um conteúdo proposicional, as sensíveis representariam os objetos exteriores que estimulam nossos sentidos de modo 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 em um mesmo bloco de cera, Crisipo rejeita a compreensão literal da imagem original de Zenão e Cleontes. Segundo sua imagem alternativa, do mesmo modo que uma massa de ar pode ser golpeada simultaneamente por uma variedade de sons sem que estes se destruam uns aos outros, a mente seria capaz de experimentar e conservar simultaneamente inúmeras alterações (*heteroiosis*). Assim, o conteúdo representacional não deveria ser entendido de modo literal 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, 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) (Sexto Empírico 11, *AM*, VII, 232-33). A mente que representa (parte regente) distingue-se 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

de ser capaz de discriminar suas propriedades das propriedades dos demais objetos (Frede 8).

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 de sua causa, mas exclusivamente em razão de 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 estoica da causalidade. Segundo Sexto, no estoicismo um corpo torna-se 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* (Sexto Empírico 11, *AM*, IX, 211). A mesma ideia é retratada por Ário Didymo 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 Didymo, *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 altera-se no sentido em que passa a instanciar determinadas propriedades ligadas por leis naturais às propriedades dos corpos em questão.

Os estoicos 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 de 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 (*adélon*) (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 consequente (Sexto Empírico 11, *HP*, 11, 101, 104): *se há sudorese, então existem poros*. Segundo o epicurista Filodemo, esse silogismo hipotético dava ensejo no estoicismo a um “método eliminativo” (Filodemo 6, *Sign.*, 11.32-12.31), sugerindo que os signos indicativos repousariam sobre leis naturais, conectando as propriedades do antecedente com as propriedades do consequente do condicional. A sudorese constitui um sinal indicativo dos poros porque podemos conjecturar que não haveria sudorese caso não houvesse poros. O comportamento indica a existência de estados mentais porque podemos conjecturar, 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 à frente, 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 compreen-

2 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.

são 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 óptica às propriedades que os corpos possuem de refletir a luz. Isso nos permite caracterizar a impressão em termos mais precisos:

(1) 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 estoico das considerações iniciais puramente mecânicas a uma apreciação teleológica do aparato cognitivo humano. Os estoicos apelavam frequentemente aos instintos naturais de autopreservação dos indivíduos e da espécie como indicadores da estrutura providencial do mundo (Diógenes Laércio 5, VII 85-6; Sêneca, *Ep.* 121.6-15; Hiérocles, *Elementos de ética*, 1.34-29). O epicurista Lucrécio rejeita a visão providen-

cial da biologia estoica nos seguintes termos:

Um erro [...] é o de supor que os olhos foram criados *para que* possamos ver; *para que* possamos dar passadas largas, joelhos e quadris poderiam ser flexionados sobre a base dos pés [...] todas as outras explicações que eles (estoicos) forneciam estão na ordem inversa. [...] Porque nada foi engendrado no nosso corpo *para que* possamos ser capazes de usá-lo. É o fato de que foi engendrado que cria seu uso (Lucrécio, 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 parece-nos hoje bem mais plausível do que o providencialismo estoico. 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 autopreservação 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 óptica. A exigência de adequação da espécie humana a 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 de instrumentos como as escalas de uma balança e as réguas (Sexto Empírico 11, 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 compri-

mento, o raio, o peso e o volume), o instinto de autopreservação 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 apoia-se 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. E isto também se observa com 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 óptica às propriedades desses corpos em refletir o espectro da luz. Isso nos permite caracterizar a impressão 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 no contraste (*periptósis*) e na semelhança (*homoiótes*) entre os objetos representados pelos conteúdos não-conceituais e armazenados na memória. Assim, sob a ação

reiterada de objetos brancos sobre 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 numa série de procedimentos formais (de natureza computacional) realizados sobre os conteúdos conceituais simples, tais como analogia (*analogia*), transposição (*metáthesis*), composição (*synthesis*) e oposição (*enantiosis*) (Diógenes Laércio 5, 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  $\equiv$  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  $\equiv$  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 estoica sobre os conteúdos conceituais é recorrermos à frequente analogia estoi-

ca entre nosso aparato cognitivo e os instrumentos de medição. Imaginemos então uma mesma balança em dois momentos distintos. Inicialmente a balança não traria em suas escalas nenhum indicativo numérico acerca do peso dos objetos sobre seus pratos. Quando um determinado corpo (pesando, digamos, 5 quilogramas) fosse posicionado sobre um de seus pratos, ela indicaria imediatamente seu peso, uma vez que a ação de tal corpo sobre um de 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 quilogramas, 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 em suas escalas, não poderíamos dizer que ela estaria percebendo ou acreditando *que* tal corpo pesa 5 quilogramas. 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 quilogramas de corpos com pesos diferenciados. Se ela fosse capaz de perceber e acreditar, diríamos então que, além de perceber o corpo de 5 quilogramas, ela também estaria acreditando *que* tal corpo pesa 5 quilogramas.

### Impressão apreensiva: a naturalização do critério da verdade

Os estoicos 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) constituídas em exato acordo com o que é o caso e (C) são tais que não se originariam do que não é o caso (Cícero 4, II, 77; Diógenes Laércio 5, VII, 50; Sexto Empírico 11, AM, VII, 248, 402, 426). Como veremos na sequência, essa terceira condição teria sido acrescentada como resposta ao problema sus-

citado 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 (Diógenes Laércio 5, VII, 46; Sexto Empírico 11, AM, VII, 247-52)<sup>3</sup>. Podemos definir agora a impressão apreensiva nos seguintes termos:

(v) Impressão apreensiva  $\equiv$  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 estoica. 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, régua, balanças e côvados (Sexto Empírico 11, 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 de seus pratos pesa 5 kg, caso ele efetivamente não pesasse 5 kg (o corpo sobre um dos pratos não = estaria aparecendo-lhe pesar 5 kg, caso ele efetivamente não pesasse 5 kg). E o agente que julga com base na balança não poderia deixar de acreditar que tal corpo pesa 5 kg quando ele aparece-lhe pesando 5 kg. O testemunho de Cícero a esse respeito é especialmente elucidativo:

Tal como é *necessário* que a balança se incline quando pesos são coloca-

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

dos em 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 4, II, 38; grifos meus).

Segundo um importante adendo de Sexto, no entanto, a impressão apreensiva não constituiria um critério *incondicional* da verdade (Sexto Empírico 11, AM, VII, 257). Os estoicos teriam acrescentado posteriormente a cláusula “conquanto não haja nenhum obstáculo (*énstema*)” (*id., ibid., AM, VII, 253*). Quando algum obstáculo (externo ou interno) se interpõe entre 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 de seu navio (*id., ibid., AM, VII, 256*). A tese estoica é mais facilmente compreendida com base em 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 ele não fosse realmente doce. Se o nosso intelecto, entretanto, não estiver em condições normais (por exemplo, sob o efeito de alucinógenos), mesmo que apreensiva, a impressão sensível da doçura do mel não comandará nosso assentimento: ainda que o mel apareça doce a nosso paladar, não creemos que ele é realmente doce<sup>4</sup>.

Os mesmos obstáculos a impedir que a mente creia no que lhe aparece também nos permitem compreender a possibilidade natural do erro no estoicismo. A chave reside na distinção entre

4 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. Sexto Empírico 11, AM, VII, 424).

situações normais e anormais. A balança de Cícero nos possibilita ilustrar mais uma vez a tese estoica. (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 kg caso ele não pesasse 5 kg, e a balança não “ceria” tampouco que ele pesa 5 kg caso ele não pesasse 5 kg. Suponhamos, contudo, que a balança não esteja em condições “naturais”, digamos que um de seus pratos seja maior que o outro, ou a distância de ambos para o eixo não seja a mesma. Neste caso, ela não cumpre a função de indicar o peso do corpo sobre um de seus pratos.

Como as impressões não-apreensivas também fazem parte da natureza, elas também 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 ele não fosse doce. Mas, quando algum obstáculo interpõe-se 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 parecer amargo. Isso ocorreria porque a ação do mel sobre nossas papilas em conjunção com a enfermidade faria com que 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 estoicos visavam a conexão causal não só entre as impressões e seus objetos. Eles também tinham

em mente a conexão causal entre as impressões apreensivas e ações intencionais (Sexto Empírico 11, *AM*, VII, 402-10; Cícero 4, II, 48). Impressões apreensivas constituiriam não apenas os critérios para reconhecermos a verdade de 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 estoicos, o êxito das ações intencionais depende fundamentalmente da maneira pela qual a realidade se comporta. Antíoco resume a posição estoica ao afirmar que, sem cognições, jamais seríamos capazes de agir com base em impulsos (*hormatí*) 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 sua natureza, ou como sendo estranho a ela? (*id.*, *ibid.*, 25).

A teoria da motivação estoica inicia-se com a oposição fundamental entre *se conduzir* de uma determinada forma e *ser acometido por algo*. Ao apunhalar seus próprios filhos, Hércules conduz-se de uma determinada forma. Em contrapartida, se o seu punho fosse movido por Zeus, não seria Hércules quem estaria atuando, mas Zeus. Para os estoicos essa distinção crucial reside na causa do movimento corporal. Se a causa do movimento de Hércules jaz nele próprio, então afirmamos que ele próprio conduz-se de uma determinada forma. Mas, se a causa está em outro lugar, dizemos então que algo acontece a Hércules. Assim, os estoicos distinguem três tipos básicos de causas envolvidas no comportamento, as causas (externas) antecedentes (*prokartartika*), 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 an-

tecedente) seria necessário para pôr 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 estoica 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  $\equiv$  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 que é a mente foi projetada pela mãe natureza com a finalidade de guiar a conduta humana de forma que se preservem 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 que os *represente*. Naturalmente o cilindro também pode “equivocar-se” 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 ideia fundamental permanece de pé. Se o cilindro “se equivocasse” sistematicamente, ele perderia a função em razão da qual foi projetado.

### A naturalização do conhecimento

Zenão distingue três diferentes estados mentais: *doxa*, *katalépsis* e *epistéme* (Sexto Empírico 11, AM, VII, 150-2; Cícero 4, I, 42). Enquanto a *doxa* e a *epistéme* eram entendidas 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 (*id.*, *ibid.*, I, 41, II, 17). Cícero a traduz ora pelas expressões latinas *comprehensio* e *perceptio* e seus cognatos, ora pela expressão *cognition*. No primeiro caso, ele tinha em mente uma transcrição literal de *katalépsis*, considerando provavelmente que a percepção constituía para os estoicos o paradigma de apreensão por excelência. Embora nem toda apreensão se reduza, para os estoicos, à percepção (os estoicos falavam da possibilidade de apreendemos premissas de um raciocínio), podemos afirmar, sem risco 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 (Cícero 4, I, 42; e também Sexto Empírico 11, AM, VII, 151). Zenão comparava a mera opinião à mão aberta, o assentimento a um leve curvar dos dedos, ilustrando a apreensão com a mão agarrando seu objeto e o conhecimento com o punho de uma das mãos agarrando firmemente a outra mão (agarrando o objeto) (Cícero 4, 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 pela qual a crença e sua verdade conectam-se em cada caso. Uma mera opinião seria uma crença que, ainda que verdadeira, estaria conectada à sua verdade de forma meramente casual. Assim, mesmo se verdadeira, a crença, por exemplo, de que o mel é doce não passaria de mera opinião, caso 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 de nosso paladar), ou de alguma outra opinião absolutamente confiável (por exemplo, a opinião de um especialista), de modo que possamos supor que não acreditaríamos 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 este fosse realmente doce. Podemos definir então a apreensão cognitiva por meio do seguinte condicional subjuntivo:

(vii) Um sujeito *S* aprende cognitivamente  $p \equiv \text{def. } S$  não creia em  $p$  caso  $p$  fosse falso<sup>5</sup>.

Embora (viii) permita-nos separar claramente estados cognitivos dos não-cognitivos (meras opiniões) com base nas respectivas relações causais que entretêm com o mundo, para os estoicos sua satisfação ainda seria insuficiente para uma devida caracterização do conhecimento em sentido pleno (*epistéme*). 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 de sua crença. Suponhamos, por exemplo, que, após ter provado mel, o sujeito passasse a crer que o mel é doce. Nesta circunstância, ele possuiria inegavelmente uma apreensão cognitiva à luz de (i), pois ele não creia que o mel é doce caso este não o fosse. Suponhamos, no entanto, que a maioria das pessoas comuns que provaram o mesmo mel, quando exposta à retórica cética, passasse a acreditar, alternativamente, que doce não é o mel real, mas antes nossa sensação subjetiva de mel (*pathos*)<sup>6</sup>. Uma vez que nosso sujeito não teria sido exposto à retórica cética, ele permaneceria acreditando (corretamente) que o mel é doce. Na medida em que, entretanto, podemos conjecturar que, caso ele também tivesse sido exposto à retórica cética, também ele teria sido dissuadido de sua crença verdadeira, sua crença na doçura do mel, ainda que sensível à possibilidade de sua falsidade, não seria sensível a sua própria verdade.

5 Isso é o que Barnes (3, p. 136) em seu trabalho denomina “crença natural”, a qual, segundo suas palavras, constituiria o cerne do “dogmatismo helênico”. Sua reconstrução do que seria uma crença naturalmente verdadeira parece-me, entretanto, equivocada. Em 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 de que aparece  $P$  a  $x$  seria a causa de sua crença em  $P$ . Como os exemplos de Gettier indicam, a satisfação das condições (i) e (ii) não parece, contudo, suficiente para eliminarmos um acerto aleatório e, assim, para podermos falar em apreensão cognitiva.

6 Voltaremos a esse ponto na seção dedicada à polêmica com o ceticismo.

Assim, os estoicos entendem o conhecimento como um estado mental que se distinguiria da apreensão cognitiva em razão de seu estatuto firme e inabalável (cf. Plutarco 10, *Comm. not.*, 1084f-1085a, Nota 47). Com a ajuda do primeiro condicional (i), podemos assim definir o conhecimento pelo seguinte condicional:

(viii) Um sujeito S sabe que  $p \equiv \text{def. (i) S não creria em } p \text{ caso } p \text{ fosse falso e (ii) S continuaria a crer em } p \text{ caso } p \text{ permanecesse verdadeiro em circunstâncias ligeiramente distintas.}$

(viii) Permite-nos eliminar de uma vez por todas todo o mal-entendido em torno da figura do sábio estoico e da possibilidade do conhecimento. Nem o sábio estoico seria um indivíduo onisciente nem o conhecimento, um estado mental inalcançável. Tolo e sábios apreendem cognitivamente na medida em que *todas* as crenças do sábio e *grande parte* das crenças do tolo satisfazem a primeira condição (i), que as torna sensíveis à possibilidade de sua falsidade. Apenas o sábio, entretanto, conhece por que apenas suas crenças satisfazem a condição adicional (viii), que as torna sensíveis também à sua própria verdade. Assim, o sábio distingue-se do tolo não porque suas crenças sejam infalíveis, mas porque ele não acredita em nenhuma verdade de forma causal, ou seja, não possui meras opiniões (Cícero 4, II, 77). Mas ele também se distingue do tolo porque não deixa de acreditar em nenhuma crença verdadeira de forma igualmente causal. Ele jamais acreditará que o mel é doce com base em 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 estoica do conhecimento. É importante salientarmos, em primeiro lugar, que a 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 estoico, 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 *aprende* 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 com base na 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 distancia-se significativamente da compreensão clássica do que seria o conhecimento, ela encontra-se certamente ainda mais distante daquilo que no período moderno passou a ser conhecido como “problema tradicional do conhecimento”, ou seja, se 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 nossos estados mentais seriam “subjetivos” no sentido em que poderiam deixar de estar conectados em termos causais e cognitivos com a realidade exterior a nossos receptores sensíveis. Não faz sentido supormos, por exemplo, que nossas sensações da doçura do mel são “subjetivas”, para então indagarmos se o mel tal como ele 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 estoicos para a impressão apreensiva. Ela teria sido apresentada por estes em resposta à suposição acadêmica de que duas impressões poderiam ser semelhantes em todos os aspectos (Sexto Empírico 11, *AM*, VII, 252). Como observamos, além de ser oriunda de um objeto real e de representá-lo de forma clara e distinta, uma impressão apreensiva (c) é tal, que não se originaria do que não é o caso (cf. Cícero 4, II, 77; Diógenes Laércio 5, VII, 50; Sexto Empírico 11, *AM*, VII, 248, 402, 426).

Nas palavras de Cícero, não haveria “nenhuma marca [*nota*] para discernir uma impressão verdadeira de uma falsa” (Cícero 4, II, 84). Segundo os conhecidos exemplos céticos, uma impressão de Castor seria intrinsecamente indiscernível de uma impressão de seu irmão gêmeo Pólux, da mesma maneira que a impressão de um ovo seria intrinsecamente indiscernível da impressão de um outro ovo (Sexto Empírico 11, *AM*, VII, 409-10; Cícero 4, II, 20). Assim, minha impressão não-apreensiva de que estou dialogando com Castor (quando converso com Pólux) seria indiscernível de 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 estoicos estão aplicando ao conteúdo representacional uma variante do princípio metafísico da diferença dos discerníveis (cf. Plutarco 10, *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 ilustrarmos o que os estoicos 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 pelas

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 acreditar 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). Tal como um leitor de digitais mais sofisticado, contudo, também aprendemos a distinguir Castor de seu irmão à medida que nos tornamos progressivamente familiarizados com ambos.

Entretanto, ainda que aceitassem o princípio estoico da diferença dos discerníveis, os céticos jamais se satisfariam com a resposta estoica. Mesmo que a impressão de Castor tivesse de ser distinta da impressão de 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 *idíomas* (Sexto) ou *notas* (Cícero) que a distinguem 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 o princípio internista de que quem sabe sabe que sabe. Assim, a satisfação das três condições indicadas pelos estoicos 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 de sua causa exterior e (C) não poderia provir do que não é o caso. Assim, mesmo que nossas impressões visual, auditiva e tátil de Castor fossem apreensivas, e estivéssemos efetivamente dialogando com Castor, e não com Pólux, não o saberíamos, caso não soubéssemos se tais impressões são apreensivas. Há pelo menos uma importante passagem em que Sexto sugere estar o internismo na base de 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 de 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 (Sexto Empírico 11, *AM*, VII, 52).

A analogia entre nosso aparato cognitivo e 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 *ídiomas* que a distinguem de uma identificação (incorreta) das digitais de Pólux. Se desconfiamos que nosso identificador de digitais é demasiado rudimentar e queremos saber se a identificação das digitais de Castor está correta, 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.

E isto se aplica a nosso aparato cognitivo. 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 que é porque o estou vendo, ouvindo, tocando etc. A impressão de Castor, entretanto, não tem por função indicar que ela própria é apreensiva. Se desconfio de minha capacidade discriminatória e quero saber se a impressão que possuo é efetivamente de Castor, ou seja, se ela satisfaz as três 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>.

Não é, contudo, apenas o internismo epistemológico que parece motivar a rejeição cética das impressões apreensivas como critério para discernirmos o verdadeiro do falso. É possível que os céticos também tivessem em mente o 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 com seu irmão gêmeo Pólux, então sei que não dialogo com Pólux. Mas, como as minhas impressões de Castor não me revelam aquelas *idíomas* que as distinguem das impressões de 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 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 o que sabemos estar implicado por aquilo que elas indicam. Retomemos nosso identificador de digitais. Ele tem por função identificar as digitais dos indi-

7 Assim entendida, a epistemologia estoica teria a forma semelhante de um confiabilismo externista. A crença apreensiva exige uma impressão (apreensiva) em condições confiáveis, mas não uma impressão que revelasse seu próprio caráter apreensivo.

O primeiro a sugerir tal interpretação externista da epistemologia estoica foi Frede. Segundo esse autor, “a marca característica das impressões apreensivas é antes o aspecto causal que um traço fenomenológico detectável por introspecção” (Frede 7, p. 85).

Frede sustenta sua interpretação, alegando que, se as características causais que conferem às impressões seu caráter apreensivo não operassem de forma cega no sujeito que as possui, a explicação estoica se veria às voltas com uma forma viciosa de regressão ao infinito (*idem* 8, p. 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 apreensiva no estoicismo quanto o papel central que a sabedoria desempenha na epistemologia e na ética estoicas. Uma impressão apreensiva não poderia constituir um critério para a verdade de nossas crenças e juízos, uma vez que poderíamos possuí-la sem saber que ela é apreensiva.

Na sequência desta seção, buscarei mostrar que essas dificuldades resultam de uma simples confusão da função das impressões apreensivas como critério da verdade com uma função que elas não podem possuir: ser um critério de correção delas próprias.

víduos que posicionam seus dedos sobre o leitor óptico. Assim, se Castor posiciona seu dedo sobre o leitor óptico do aparato de forma apropriada e o identificador encontra-se em condições adequadas de funcionamento, ele identifica corretamente as digitais de Castor. Mesmo sabendo que, se está indicando as digitais de Castor, ele não pode, entretanto, estar indicando as digitais de Pólux (implicação conhecida), ao identificar as digitais de Castor o identificador não está nos informando que não são digitais de seu irmão Pólux, ou ainda que existe um mundo exterior etc. Assim, quando nossas impressões visuais, auditivas ou táteis informam-nos 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 no pirronismo. Mesmo concedendo que sejamos capazes de apreender propriedades por 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 (Sexto Empírico 11, AM, 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 de seu impressor, na tradição cética (dos antigos cirenaicos aos empiristas modernos), essa impressão passa a ser entendida como uma imagem 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 cétricos não percebem o calor como uma propriedade do fogo real; eles percebem apenas as características de suas próprias sensações de calor.

A partir desse momento os próprios cétricos põem-se em desacordo. Enquanto os cirenaicos declaram que os objetos externos seriam simplesmente inapreensíveis e os acadêmicos ainda consideram algumas impressões sensíveis como critérios “prováveis” (*pithanai*) dos objetos exteriores, os pirrônicos suspendem seu juízo a respeito dos objetos exteriores (cf. *id.*, *ibid.*, HP, I, 227). Assim, o intelecto seria incapaz de julgar se as impressões oriundas de Castor estariam sendo produzidas à imagem e semelhança do próprio Castor ou, quem sabe, de seu irmão gêmeo. A rigor, não

8 Pelo que observamos na seção anterior, essa doutrina é inteiramente incompatível com a teoria estoica 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 ser imputada à tradição cética. Assim, ao distinguir seu pirronismo da doutrina cirenaica, Sexto reconhece explicitamente que pirrônicos e cirenaicos concordavam quanto ao fato de que os sentidos humanos 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” (*id.*, *ibid.*, II, HP, I, 215-6; grifo meu).

9 Segundo o testemunho de Cícero, essa mesma doutrina também era endossada pelos acadêmicos (cf. Cícero 4, II 59).

teríamos sequer como saber se há objetos exteriores causadores da afecção mental.

Nesse 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 de nossas representações (Sexto Empírico 11, *HP*, 1, 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 elas aparecem, só seríamos capazes de representar o que nos aparece (*phainómenon*), ou seja, afecções mentais que se perfilariam diante da própria mente. A partir desse momento, a epistemologia viu-se confrontada com o tradicional “desafio cético”: ter de mostrar que as impressões (o modo pelo qual as coisas nos aparecem) constituem os critérios para o discernimento da verdade de nossas crenças (o modo pelo qual as coisas são).

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

Segundo Crisipo [...] uma impressão é uma afecção [*pathos*] produzida no interior da mente *que manifesta ao mesmo tempo a si própria e ao 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 permite-nos 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 o que esteja em seu domínio, *a impressão revela conjuntamente a si mesma e ao 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 o que é capaz de afetar a mente (Aécio 1).

A diferença decisiva entre as concepções cética e estoica do conteúdo representacional pode ser facilmente compreendida com base na 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 (*pathos*) 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 a 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 com base no exemplo de Crisipo. Enquanto no ceticismo tomaríamos ciência de 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 estoico só tomamos ciência de 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 ilustrarmos a teoria estoica da representação é recorrendo mais uma vez à analogia com os artefatos. O mecanismo elementar do identificador de digitais descrito acima permite-nos dizer o seguinte. O posicionamento dos dedos sobre o leitor óptico do artefato produz uma alteração no estado interno do artefato. O que o artefato representa não é, entretanto, seu próprio estado interno, mas as impressões dos dedos em contato com seu leitor óptico. Se o identificador de digitais fosse capaz de perceber, diríamos então que por meio da ação física dos dedos sobre seu leitor óptico, o artefato “percebe” as respectivas impressões digitais.

E isso tem de ser válido para os sentidos e o intelecto humanos. Também os objetos exteriores aos sentidos produzem sensações na medida em que produzem alterações na mente segundo leis naturais. Mas, da mesma forma que não é nenhum estado interno do artefato que está sendo representado pelo 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 Carnéades da terceira caracterização estoica (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 de sua indiscernibilidade (Sexto Empírico 11, 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 céticos apresentam da posição estoica, 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. Cícero 4, II, 1.17). A impressão visual da cor branca só nos permitiria atribuir tal cor ao objeto em nosso campo visual quando 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 estoica, em contrapartida, clareza e distinção não são sensações subjetivas, mas características objetivas da impressão (cf. Frede 7, 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 Laércio:

[..] já a [impressão] não-apreensiva 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 [*ektupos*] (Diógenes Laércio 5, 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 de suas *idíomas*, mas a própria realidade dos objetos que ela representa. Se quero saber se minha impressão visual é efetivamente de Castor, e não de Pólux, a única coisa que posso fazer é indagar das 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.

## Bibliografia

1. AÉCIO. “Placita”, incluída em *Doxographi Graeci* (Doxógrafos gregos), Berlim, 1879, reimpresso. Ed. de H. Dies. Berlim: Walter Gruyter, 1965, p. 265-444.
2. ANNAS, J. “Stoic Epistemology”. In: *Epistemology. Cambridge Companions to Ancient Thought* 1. Ed. de S. Everson. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 184-203.
3. BARNES, J. *The Toils of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
4. CÍCERO. *Academica*. Ed. de O. Plasberg. Leipzig: Teubner, 1922.
5. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vitae Philosophorum* (Vidas dos filósofos). Ed. de H. S. Long. Oxford: Oxford University Press.
6. FILODEMO. *De signis* (Sobre os signos). In: P. & E. DELACY. *Philodemus on Methods of Inference*. Nápoles: Bibliopolis, 1978.
7. FREDE, M. *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, p. 151-76.
8. \_\_\_\_\_. “The Sceptic Belief”. In: Frede, M. *et al.* (eds.). *The Original Sceptics*. Indianapolis: Hackett, 1998, p. 1-24.
9. \_\_\_\_\_. “Stoic Epistemology”. In: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Ed. de K. Algra *et al.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 295-322.
10. PLUTARCO. *Adversus Colotem* (Contra Colotem), *De communibus notitiis adversus stoicos* (Sobre as concepções comuns = *Comm. not.*). Ed. de M. Pohlenz & R. Westmann. Leipzig: Teubner, 1959.
11. SEXTO EMPÍRICO. *Pyrrhoniae Hypotyposes* (Hipotiposes pirrônicas = HP) e *Adversus mathematicos* (Contra os matemáticos = AM). Cito o texto conforme a edição da Loeb Classical Library. Londres/Cambridge (Mass): William Heinemann-Harvard University Press, 1955.

