



Universidade de Brasília

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Da impressão sensível à expressão inteligível:
Uma análise psico-epistemológica no estoicismo clássico.

MELQUISEDEQUE DE SALÉM VITAL

Brasília-DF
2015



Universidade de Brasília

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MELQUISEDEQUE DE SALÉM VITAL

Da impressão sensível à expressão inteligível:

Uma análise psico-epistemológica no estoicismo clássico.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao Departamento de Filosofia como requisito
parcial para a certificação do Programa de
Pós-Graduação – Mestrado em Filosofia.

Professor Orientador: Doutor Guy Hamelin.

Brasília-DF
2015

Vital, Melquisedeque de Salém.

Da impressão sensível à expressão ineligível: uma análise psico-epistemológica no estoicismo clássico. Melquisedeque de Salém Vital – Brasília, 2015.

~ f. 137: il.

Dissertação (Pós-Graduação) – Universidade de Brasília, Departamento de Filosofia, 2015.

Orientador: Prof. Dr. Guy Hamelin, Departamento de Filosofia.

MELQUISEDEQUE DE SALÉM VITAL

Da impressão sensível à expressão inteligível: uma análise psico-epistemológica no estoicismo clássico.

A Comissão Examinadora, abaixo identificada, aprova o Trabalho de Conclusão do Curso de Pós-Graduação – Mestrado em Filosofia da Universidade de Brasília do aluno

Melquisedeque de Salém Vital

Doutor Guy Hamelin
Professor-Orientador

Prof. Doutor Marcos Aurélio Fernandes
Professor-Examinador

Prof. Doutor Marco Antonio de A. Zingano
Professor-Examinador

Brasília-DF, _____ de _____ de 2015

Ao meu pai

AGRADECIMENTOS

Ao Deus de Zenão, Cleantes e Crísipo.

À princesa Annie, por estar ao meu lado e acreditar em mim quando eu já não cria.

Ao Professor Guy, pela perspicácia e paciência e perseverança.

A todos que, direta ou indiretamente, contribuíram ou não.

“O guerreiro e o poeta exercem o mesmo ofício, o que os difere é o resultado de suas obras”

(Maggour Missabbib, 5732)

RESUMO

A psicologia do estoicismo não é apenas uma das mais originais, é também fundamental para epistemologia e para filosofia prática desse sistema filosófico. O presente trabalho, com ênfase na análise comparativa multifocal, delinea as teorias estoicas da alma e do impulso, relativizando-as com a teoria das representações. Além disso, descreve e analisa o processo psico-epistemológico que determina a relação entre a impressão e o exprimível (λεκτόν). A partir dos pressupostos psico-epistemológicos, delinea o mecanismo da sensação, desde as afecções da alma até o impulso prático, assim também, descreve como as concepções das coisas chegam à mente humana. Em consequência dessa análise, demonstra que a faculdade da linguagem transforma as representações racionais em impressões sensoriais e, pelo processo de transição, faz passagem do discurso interior ao proferido. Em síntese, este estudo demonstra a transição da impressão sensível à expressão inteligível.

Palavras-chave: estoicismo, alma, transição, impressão, impulso, dizível (λεκτόν).

ABSTRACT

Stoic psychology is not merely one of the most original, it is also fundamental to epistemology and practical philosophy of this system of thought. This study, with emphasis on multifocal comparative analysis, delineates the Stoic theories of soul and impulse, relativizing them with the theory of representations. Moreover, one describes and analyzes the psycho-epistemological process that determines the relationship between the impression and the sayable (λεκτόν). Based on the psycho-epistemological assumptions, one sets out both the mechanism of sensation, from affections of the soul to practical impulse, and describes how the conceptions of things come to human mind. As a result of this analysis, one demonstrates that the language faculty transforms the rational representations in sensory impressions and by the transition process, it makes passage from the inner speech to the spoken one. In summary, this work demonstrates the transition from sensible impression to intelligible expression.

Keywords: Stoicism, soul, transition, impression, impulse, sayable.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

DL – Diôgenes Laértios. Versão em Português europeu.

LS – Long and Sadley. *The Hellenistic philosophers*. Volume I e II.

SVF – Stoicorum Vetera Fragmenta. Versão bilíngue em grego ou latim e italiano.

Obs.: Essas fontes são citadas, apresentando nome, volume, capítulo e parágrafo, respectivamente, se for o caso. (ex.: SVF, III, 169)

LISTA DE ELEMENTOS GRÁFICOS

Figura 1 – Arquitetura da alma estoica.

Diagrama 1 – As múltiplas manifestações do logos como sopro artífice.

Tabela 1: disposições, movimentos e estados da psique.

SUMÁRIO

Agradecimentos.....	i
Epígrafe.....	ii
Resumo.....	iii
Abstract.....	iv
Lista de Abreviaturas e Siglas.....	v
Lista de Elementos Gráficos.....	vi
NOTAS INTRODUTÓRIAS	13
CAPÍTULO I – A teoria da alma (ψυχή)	21
1.1 A alma (ψυχή) no estoicismo antigo	21
1.1.1 A concepção de alma - do assombramento ao conhecimento.....	22
1.2 Uma física dos corpos - Da cosmologia à psicologia.....	25
1.2.1 Características ontológicas da alma (ψυχή).....	31
1.3 Do engendramento da alma (ψυχή) no corpo	34
1.3.1 Das partes e funções da alma (ψυχή).....	38
1.3.2 Um corpo animado em uma alma corporificada.....	40
1.4 Logos - A conexão entre a linguagem e a estrutura do mundo	43
CAPÍTULO II – A teoria do impulso (ὁρμή).....	50
2.1 Uma correlação terminológica.....	50
2.1.1 Paixão - Impulso natural ou Afecção (πάθος)	52
2.2 Dos fundamentos psicológicos do impulso (ὁρμή)	57
2.2.1 O primeiro impulso – apropriação e aceitação de si (οἰκείωσις).....	60
2.2.2 Impulso (ὁρμή) e assentimento (συγκατάθεσις) na teoria do conhecimento.....	62
2.3 Indício do impulso na faculdade vocal (φωνητικόν)	70
2.3.1 Assenso (συγκατάθεσις): determinante racional do impulso.....	76
2.4 As espécies do impulso (ὁρμή).....	78
2.5 Impulso (ὁρμή), a linguagem (λόγος) e a transição (μετάβασις).....	81
2.5.1 Dos fundamentos éticos do impulso (ὁρμή)	82
2.6 O impulso (ὁρμή) - um estado (σχέσις) mental	85
CAPÍTULO III – A Teoria das Representações.....	89
3.1 Dos fundamentos da teoria das representações (φαντασία).....	89
3.1.1 Aspectos terminológicos, concepção e tipologia das representações.....	90
3.1.2 Os movimentos da alma: marcas da paixão (φαντασία).....	100
3.2 O impressor (φανταστόν) e a atração de qualidade.....	102
3.2.1 A representação que agarra o conhecimento	103
3.2.2 Um elo entre razão (λόγος) e ação (πρᾶξις)	109
3.3 A impressão (φαντασία) e a sensação (αἴσθησις): fundamentos da dialética	113
3.3.1 Epistemologia Estoica – Os elementos da Linguagem	115
3.3.2 Como a concepção das coisas surge na mente (hegemônico)	117
3.4 Transição: da impressão ao exprimível (λεκτόν)	120
NOTAS CONCLUSIVAS.....	127
Referências Bibliográficas:	133

NOTAS INTRODUTÓRIAS

No mundo helenístico e romano, o estoicismo foi uma corrente filosófica importantíssima e de grande duração. À época, os estoicos tiveram muita influência e contribuição no campo da filosofia moral. Em consequência da sua abordagem psicológica, os estóicos ampliaram os estudos no campo da filosofia da mente, engendrando uma robusta teoria do conhecimento e uma poderosa filosofia da ação. Entretanto, so recentemente tiveram reconhecidos seus trabalhos no âmbito da lógica, da gramática, da filosofia da mente e da epistemologia.

Na abordagem sensualista do estoicismo, as qualidades do objeto no mundo exterior incitam os sentidos do indivíduo. Essa afecção (πάθος¹) é uma marca ou alteração de característica física, que se reporta ao hegemônico, gerando assim uma sensação. Em outros termos, a afecção sensorial é o estímulo primeiro do processo cognitivo, que se desdobra na impressão (φαντασία) seguida de juízo e assenso e, por fim, a cognição (κατάληψις). O estímulo sensorial é instantâneo, isto é, a afecção se dá no momento em que o objeto se apresenta. Já, a impressão é transitória, ou seja, percorre os estágios de julgamento, assentimento e impulsão. Esse percurso da afecção ao impulso é uma sensação (αἴσθησις), cujo ápice é a cognição (κατάληψις).

Com base nos pressupostos da psicologia estoica, podem-se diferenciar três aspectos fundamentais da percepção (αἴσθησις). Primeiro, a afecção dos sentidos, isto é, a sensação delineada a partir das habilidades sensoriais do corpo. Nesse primeiro aspecto, a sensação (αἴσθησις) pode ser definida como a ação de um objeto exterior sobre o aparato sensorial. Esse ato é uma apresentação cujo efeito é o padecimento no corpo. Ambos, ação e efeito, constituem os dois lados daquilo que a Estoá denomina “afecção na alma” (πάθος) que, no sentido estrito de contato, é uma impressão sensorial (φαντασία αἰσθητική).

O segundo aspecto consiste da sensação (αἴσθησις) a partir das potencialidades psíco-epistemológicas, ou seja, o processo desde as funções da central de comando (ἡγεμονικόν). Essas potências dizem respeito à capacidade psíquica de

¹ No presente texto, as expressões gregas que acompanha os principais termos técnicos e construtos do estoicismo estarão sempre no nominativo singular, contíguas a palavra ou expressão a que se referem. Contudo, em algum momento, podem aparecer no nominativo plural, nesses casos, as palavras ou expressões antecedentes estarão entre aspas, para identificar a referência terminológica.

tanger e capturar o sensorial, e, com isso, inteligir a ação do mundo exterior. O terceiro aspecto fundante da psicologia é que, se a psique não perpassasse até as mínimas partes físicas, o efeito do mundo exterior sobre a superfície do corpo restaria nulo. Contudo, isso não significa uma dissociação entre as atividades somáticas e psicológicas.

No que concerne ao segundo aspecto da sensação, o hegemônico (ἡγεμονικόν) interpreta aquele padecimento do sensório e altera sua disposição natural. Esse movimento é o que os filósofos do Pórtico denominam “impressão sensível” (φαντασία αισθητική). Porém, em virtude dos pressupostos da ontologia e da física estoica, essa abordagem psico-epistemológica representa algumas dificuldades doutrinárias concernentes à tipologia das relações delineada no currículo do estoicismo. Por exemplo, a sua epistemologia fundamenta-se na tese de que todo conhecimento dimana da experiência sensorial, iniciada por uma impressão (φαντασία) oriunda dos existentes, porque, ontologicamente, tudo que existe é corpo (σῶμα) e só corpos podem ser causa. Entretanto, há evidências de que experiências mentais (ψυχικός) com incorpóreos (ἀσώματος) redundam em afecção sensorial (πάθος).

Partindo dessa perspectiva sobre a representação² (φαντασία), primeiramente, é preciso considerar que o curso natural da percepção é sensório-hegemônico. Nele, o processo cognitivo origina-se nos sentidos, indo até a faculdade de comando (ἡγεμονικόν). Em segundo lugar, há uma aquisição lógico-sensual, cujo processo cognitivo faz um curso inverso. Inicia-se nas “elaborações do pensamento” (έννοίας) vai até aos órgãos sensoriais. Considera-se também, que essa ideia do curso invertido traz a implicação de como a impressão racional (φαντασία λογική) pode afetar os sentidos, retomando o curso natural ao processo cognitivo. A terceira consideração é que o incorpóreo não pode afetar diretamente os sentidos. Entretanto, semelhantemente aos “objetos do pensamento” (διανοίας), pode ser “acessado” pelo hegemônico, transcendendo numa forma de apresentação aos sentidos (φαντασία).

No estoicismo assim como no pensamento aristotélico, não há nada no intelecto que não haja passado primeiro pelos sentidos. Portanto, para que algo seja apreendido, é preciso que aconteça uma afecção nos sentidos (πάθος). Contudo, os estoicos assumem que certas cognições surgem através do pensamento (διάνοια), isto é, uma impressão racional (φαντασία λογική) resultante, não de um objeto externo, mas de

² Representação: iguala-se aos termos impressão, apresentação e fantasia. Cf. BRUN, Jean. *Les Stoïciens: textes choisis*. Paris: Presses Université de France, 1957, p. 19.

algo produzido pelas “elaborações do pensamento” (έννοίας). Neste trabalho, utiliza-se o termo “psico-epistemológico” para distinguir, logicamente, entre as estruturas da alma (ψυχή) e suas funções cognitivas. Entretanto, o processo em si constitui-se em uma série de estados mentais (σχέσις) iniciada por uma representação (φαντασία).

Nesta pesquisa, além desses três pressupostos, subjaz a hipótese de que o dizível (λεκτόν³) não pode causar, visto que não é um corpo (σῶμα). Então a impressão sensorial (φαντασία αἰσθητική), que surge depois da enunciação do exprimível (λεκτόν), resulta de um processo que altera o estado de coisas no pensamento do ouvinte, transformando aquela disposição mental em uma afecção sensorial (πάθος). Em outras palavras, a alteração (ἀλλοίωσις) do hegemônico, após ouvir um dito (λεκτόν), não é resultante, diretamente, da sensação auditiva, nem do conteúdo significativo dado. Porém, ela decorre da interpretação hegemônica de um estado de coisas determinado pelo contagio natural (συμπάθεια).

Para consecução da tarefa aqui proposta, parte-se da concepção de que não aconteceria uma afecção (πάθος) no corpo se a psique não o permeasse completamente e não haveria uma impressão racional (φαντασία λογική), na central de comando (ἡγεμονικόν), se o corpo não mediasse o contato com o mundo exterior. Destarte, a pretensão principal deste trabalho é demonstrar que a transição (μετάβασις) entre o impulso sensorial (αἰσθητική ὁρμή) e a representação racional (φαντασία λογική) é, primeiramente, dupla, isto é, transita do impulso racional (λογική ὁρμή) à impressão sensorial (φαντασία αἰσθητική) e desta para a impressão racional (φαντασία λογική). Secundamente, a transição (μετάβασις) só é possível graças ao contagio natural (συμπάθεια), visto que a disposição do *logos* (λόγος) determina um ciclo de aquisição cognitiva originário de caráter sensório-hegemônico e o movimento oscilatório do sopro (πνεῦμα), ao dilatar-se, é a sensação (αἴσθησις), mas, ao contrair-se, é cognição (κατάληψις).

Para consubstanciar o objetivo principal, estabelecem-se outros elementos secundários. Primeiramente, com base no pressuposto de que o incorpóreo (ἀσώματος) é incapaz de afetar um corpo (σῶμα), então busca-se demonstrar que o processo de transição (μετάβασις) do dizível (λεκτόν) à impressão sensorial só é possível, porque a

³ Λεκτόν: é uma entidade incorpórea da ontologia estoica. O termo pode ser traduzido como “dizível”, ou seja, aquilo passível de ser enunciado ou exprimível. Vide: LONG, A. A & SEDLEY, D. N. *The Hellenistic Philosophers*, vol. I, Cap. 33, United Kingdom: Cambridge University Press, 2006, p. 195. (LS)

faculdade da linguagem (φωνητικόν) opera através do contagio natural (συμπάθεια) na produção do impulso da fala. Segundamente, demonstra-se-á que o exprimível (λεκτόν), na condição de subsistente, transita da mesma maneira que na passagem do discurso interior para o proferido.

No estoicismo, o processo epistemológico fundamenta-se na percepção sensível (αἴσθησις), mas os incorpóreos em geral e o dizível (λεκτόν), em particular, não podem ser apreendidos na mente pelas vias normais do processo de contato. Sendo assim, no caso do contagio natural (συμπάθεια), a transição (μετάβασις) é o que permite que um estado mental afete os sentidos pelo impulso racional, produzindo a sensação (αἴσθησις) relativa ao conteúdo daquele estado mental, simulando, desse modo, um objeto real no mundo. O objetivo deste trabalho é demonstrar que a apreensão (κατάληψις) das “coisas” que não passam pelos sentidos, porque não têm um impressor (φανταστόν) externo, são modeladas no processo de transição (μετάβασις). Esse processo simula ou faz transcender as qualidades de um objeto real como modelo, para um impulso sensorial (αἰσθητική ὁρμή). Em outras palavras, queremos mostrar que o conteúdo do pensamento toma como modelo uma realidade física, para produzir uma impressão sensorial (φαντασία αἰσθητική). Isso equivale a descrever o processo psico-epistemológico a partir de uma representação racional (φαντασία λογική) que afeta os sentidos, percorrendo o caminho inverso da percepção sensorial (αἴσθησις).

Com vistas nesses pressupostos e objetivos, o presente estudo estrutura-se na ponderação sobre a relação entre o impulso (ὁρμή), as impressões (φαντασία) e o dizível (λεκτόν) no âmbito das funções psíquicas e das atividades epistemológicas, no escopo do currículo filosófico estoico. Tendo em conta que o impulso e o exprimível (λεκτόν) desempenham papéis integrantes na constituição da teoria da linguagem com implicações à epistemologia da escola de Zenão, conseguintemente, investigam-se os fundamentos da psicologia e da teoria do impulso, que se integram nessa relação psico-epistemológica da filosofia da linguagem no estoicismo.

Em razão de o currículo filosófico estoico se desenvolver em um sistema, onde cada ponto específico se entrelaça a outros, o presente estudo abrange aspectos da relação entre a fisiologia das sensações (αἴσθησις), as teorias do impulso e do conhecimento, bem como o estudo da linguagem. Nesse sentido, busca-se compreender a fisiologia das sensações, seu envolvimento com o dizível (*dictum*) no âmbito do

discurso e as possíveis afecções (πάθη⁴) na psique, hipoteticamente, oriundas dessa relação. Feito isso, relativiza-se o processo de transição (μετάβασις), ao nível das teorias do impulso e do conhecimento, com a função própria da faculdade da linguagem.

Esta pesquisa tem caráter bibliográfico explanatório e delimita-se positivamente pelo escopo do estoicismo clássico. Nela, apresenta-se uma abordagem sucinta das partes da alma, suas funções e os impulsos básicos relativos às afecções (πάθη). No campo da teoria do conhecimento, seus limites são os elementos das representações (φαντασία) e o exprimível (λεκτόν). Enfim, no âmbito da filosofia da ação, estuda-se a apropriação (οικείωσις) e a função própria (καθῆκον). No entanto, é plausível salientar que, no tratamento desses tópicos, quase sempre é necessário retomar aspectos já discutidos ou antecipar alguns que serão aprofundados adiante. De fato, essa maneira pendular de apresentação e leitura não é facilmente contornável em se tratando de temas estoicos.

Este é um estudo de caráter histórico especulativo, que analisa as relações entre os elementos da psicologia das sensações, os discursos (λογικός) interior e proferido e da concepção do exprimível e sua relação com os processos psicológico e epistemológico na Estoá. O mérito desta pesquisa jaz na magnitude do pensamento estoico e na sua influência sobre a filosofia ocidental. Trata-se de uma exposição e, quiçá, corrobore com os diálogos filosóficos da mesma temática. Por fim, o que dá significado a esta tarefa é a possibilidade de se ampliar o saber com as intuições filosóficas dos antigos estoicos, que se destacaram muito nos estudos da lógica, da dialética e também sendo os precursores do estudo da gramática.

A partir dessas considerações, realiza-se uma (re)leitura, não de modo exegético, das fontes supramencionadas nos tópicos selecionados do estoicismo, com o intuito de identificar e descrever a concepção de alma, de impulso, de linguagem e de ação conveniente (καθῆκον). Feito isso, pretende-se compreender e esboçar como essas realizações psicológicas estabelecem o conhecimento, isto é, descrevendo o processo cognitivo. Em sentido específico, essa (re)leitura permite o delineamento da transição existente entre os discursos, as representações na alma e a ação. Além disso, pode-se determinar se, ao nível das sensações, existem impulsos semelhantes às impressões e se há implicações para o ato de produção da linguagem relativo ao dizível (λεκτόν).

⁴ Paixões ou afecções – (gr. πάθη) para um estudo detalhado sobre o tema no estoicismo, vide: TIELEMAN, Teun. *Chrisippus' on affections, reconstruction and interpretation*. Leiden: Brill, 2003.

É importante ressaltar que o estoicismo compreende aproximadamente cinco séculos de filosofia, representado em dois períodos, o helenístico e o romano. O primeiro abrange o estoicismo clássico e o médio, o segundo é também denominado Estoicismo Imperial. Para os fins desta dissertação, interessa principalmente as concepções do período clássico com Zenão de Cítio, Cleantes e Crisipo. No entanto, devido à escassez de fontes desses três fundadores da escola, será necessário, muitas vezes, recorrer ao testemunho dos representantes do médio e do imperial. Contudo, as controvérsias na evolução doutrinária não fazem parte do escopo desta discussão. Na realidade, ao se servir dessas fontes, elencar-se-ão apenas citações que possam preservar o âmago doutrinário do estoicismo clássico.

O início da busca literária parte do conhecimento de que o sistema filosófico do Pórtico está “reconstituído” por comentadores e doxógrafos, compiladores, historiadores e, claro, por filósofos de correntes opostas ao estoicismo, entre os quais, os acadêmicos. As principais fontes antigas são: Diógenes Laércio, Sexto Empírico, Sêneca, Epiteto, Galeno, Cícero, Plutarco, Estobeu, Aécio, Gélius, Hierocle, Fílon de Alexandria e outros. Cumpre salientar, que muitas outras fontes de compilações e comentários representam pensamentos antagonistas dos estoicos. Entretanto, segundo os expertos, elas relatam as concepções estoicas de maneira aceitável, e que, as incongruências percebidas não são insolúveis. Portanto, considerando que o compêndio doutrinário do estoicismo, apesar de se encontrar fragmentado, é muito vasto, a revisão literária tem início acedendo-se aos comentadores contemporâneos.

Desse modo, as fontes supramencionadas são acessíveis através das seguintes obras básicas: preliminarmente, os volumes I e II de Long & Seddley: *The Hellenistic Philosophers*, (doravante, LS), uma coleção de textos de caráter mais central para esta pesquisa, juntamente com *Stoic Studies* de A. A. Long. Essas duas coleções de textos e comentários abrem as portas para a consulta à versão italiana do *Stoicorum Veterum Fragmenta* (doravante, SVF) de Arnim, uma compilação de fragmentos e comentários dos principais temas estoicos, incluindo catalogação, doxografias e testemunhos. Uma obra importante para a compreensão de termos técnicos empregados pelos filósofos do Pórtico.

Nessas obras, os autores compilam fontes de pesquisa compreensiva e tornam acessíveis as fontes primárias, acompanhadas de comentários históricos, etimológicos e filosóficos, bem como de glossários, terminologia e temas doutrinários

com indexação remissiva. A partir dessas coletâneas se fundamentam as discussões, os pressupostos, a análise e as considerações deste estudo. Outras obras auxiliares tais como *A Greek-English Lexicon*, para consulta terminológica. *Les Stoïcien*, que é uma tradução francesa de diversos textos escolhidos, contém fragmentos de comentadores antigos, organizados de maneira tópica por Jean Brun. Também o *The Cambridge Companion to Stoics* (doravante, *The Stoics*), que é uma coletânea de artigos editada por Brad Inwood e colaboradores, que encerra uma seleção de textos de expertos internacionais, servindo de guia temático através da filosofia estoica. É uma obra direcionada a estudantes não especializados, sendo fundamental para o presente propósito.

O corpo dissertativo se constitui de notas introdutórias, três capítulos divididos em seções temáticas e, finalmente, notas conclusivas e referência bibliográfica distribuídos na seguinte estruturação:

O primeiro capítulo – A teoria alma, discorre sobre a psicologia, tendo como tema os fundamentos da psicologia estoica, que descreve a alma (*ψυχή*) como princípio estruturante, força motriz, sensibilidade e razão (*λόγος*). Os seus temas são: 1.1 A alma no estoicismo antigo, 1.1.1 A concepção de alma – do assombramento ao conhecimento, 1.2 Uma física dos corpos – da cosmologia à psicologia, 1.2.1 Características ontológicas da alma, 1.3 Do engendramento da alma no corpo, 1.3.1 Das partes e funções da alma, 1.3.2 Um corpo animado em uma alma corporificada, 1.4 Logos - A conexão entre a linguagem e a estrutura do mundo.

O segundo capítulo – Do impulso, disserta sobre a teoria dos impulsos e das afecções no estoicismo. Apresenta os elementos da psicologia, analisa a relação entre o impulso (*ὀρμή*), a impressão (*φαντασία*), o dizível (*λεκτόν*) e as implicações decorrentes dessa relação para ação e para a linguagem, 2.1 A discussão começa por uma correlação terminológica, aborda a problemática dos termos técnicos. 2.1.1 Paixão - Impulso natural ou afecção (*πάθος*) especifica as paixões 2.2 Dos fundamentos psicológicos do impulso, 2.2.1 O primeiro impulso – apropriação e aceitação de si (*οἰκείωσις*), 2.2.2 O impulso e o assentimento (*συγκατάθεσις*) na teoria do conhecimento, 2.3 Indício do impulso na faculdade vocal (*φωνητικόν*), 2.3.1 Assenso: determinante racional do impulso, 2.4 As espécies do impulso, 2.5 O impulso, a linguagem (*λόγος*) e a transição (*μετάβασις*) 2.5.1 Dos fundamentos éticos do impulso e 2.6 O impulso (*ὀρμή*) - um estado (*σχέσις*) um estado mental.

O terceiro capítulo – A teoria das representações descreve o processo da impressão e da transição no campo da psicoepistemologia e dos processos linguísticos. As seções: 3.1 Dos fundamentos da teoria das representações, 3.1.1 Aspectos terminológicos, concepção e tipologia das representações, 3.1.2 Os movimentos da alma: marcas da paixão, 3.2 O impressor e a atração de qualidade, 3.2.1 A representação que agarra o conhecimento, 3.2.2 Um elo entre razão e ação, 3.3 A impressão e a sensação: fundamentos da dialética, 3.3.1 A epistemologia estoica e os elementos da linguagem, 3.3.2 Como a concepção das coisas surge na mente e 3.4 Transição: da impressão ao explimível.

CAPÍTULO I – A teoria da alma (ψυχή)

Síntese do capítulo: Os fundamentos da psicologia estoica: a alma como princípio estruturante, força motriz, sensibilidade e razão.

1.1 A alma (ψυχή) no estoicismo antigo

Nas ciências em geral e especialmente na filosofia, a terminologia é fundamental na configuração e conformação das doutrinas. Um determinado conceito presume frequentemente o encerramento dos termos em estrito sentido contextual. No que se refere ao estoicismo, embora haja um número significativo de publicações sobre os tópicos mais diversos da filosofia dessa escola, as fontes primárias são poucas. Além disso, há também as dificuldades inerentes à tradução de termos especializados. A despeito dessas ponderações, os termos técnicos constituintes do bojo desse sistema filosófico, serão acompanhados das palavras ou expressões originais com a intenção de manter o sentido do contexto originário dos construtos e fugir às concepções não filosóficas. Isso também é útil para identificar o tema específico em estudo, já que as traduções podem variar muito.

Preliminarmente, é importante esclarecer que, para o propósito desta dissertação, opta-se pela palavra “alma” acompanhada da grafia grega ψυχή ou, quando conveniente, apenas a transliteração “psique”, com o intuito de chamar à atenção para o sentido original daquele construto, referindo-se especificamente a uma realidade ontológica do estoicismo antigo, que se distingue bastante das tradições platônica, aristotélica e epicurista. Mas, sobretudo para evitar confusões com o conceito contemporâneo de “alma”, que foca os estados de consciência e intencionalidade¹ e traria implicações conceituais para o entendimento da psicologia estoica.

A tarefa desenvolvinda neste capítulo é o delineamento da psicologia estoica, a partir de seus fundamentos cosmológicos, ontológicos e epistemológicos. Para tanto, discorre-se sobre a noção de alma (ψυχή). Abordam-se os construtos dessa psicologia, com foco nos pressupostos da estruturação e engendramento da alma (ψυχή) como um corpo (σῶμα), através de concepções da ontologia e da física estoicas. Além

¹ EVERSON, Stephen. “Psychology”, in *The Cambridge Companion to Aristotle*. Editor: BARNES, Cambridge University Press, 1999, p. 168.

disso, esboça-se o mecanismo das sensações (αἴσθησις) e são introduzidas as diretrizes da relação entre as afecções (πάθος), as bases dos processos epistemológicos e suas implicações para a ação prática.

Para levar a termo essas pretensões, aponta-se o psicologismo da representação compreensiva (φαντασία καταλεπτική),² ou seja, como a psique é impressionada. Delimita-se o construto, *lekton* (λεκτόν) como o elemento básico constituinte do discurso lógico, tecendo as primeiras tramas para, mais tarde, fazer um paralelo entre o seu papel na epistemologia, com o papel do impulso (ὄρμη) na filosofia do comportamento. Por conseguinte, explana-se sobre as funções ou faculdades da alma (ψυχή). Descreve-se o hegemônico (ἡγεμονικόν), discorre-se sobre princípios, elementos, corpos, existência, entre outros pressupostos cosmológicos e teológicos, correlacionados à psicologia do Pórtico.

1.1.1 A concepção de alma - do assombramento ao conhecimento

O estoicismo sustenta que o elemento fundante das estruturas psíquicas é o sopro (πνεῦμα), uma substância de alta sensibilidade, pervadindo todo o corpo. Esse “espírito” (*spiritus*) constitui um mecanismo hábil na detecção da informação sensorial e transmite os dados para a central de comando da alma (ἡγεμονικόν). Nessa central, a informação é processada e experienciada. Desse modo, os filósofos da Estoá consideraram as atividades psíquicas não tanto no nível físico quanto no nível lógico. Visto que, nos seres racionais, pensamento e linguagem se conectam na constituição do processo psico-epistemológico, a experiência cognitiva é, por eles, avaliada em termos de sua estrutura proposicional. A doutrina da representação perceptiva e cognitiva (φαντασία) permite analisar, coerentemente, o conteúdo mental e os objetos intencionais.

Nesta seção, não se intenta fazer um apanhado histórico, mas apenas se recorda brevemente a origem e desenvolvimento da noção de alma (ψυχή). Na verdade, essa ideia antecede aos tempos homéricos. Havia a concepção de um “corpo insubstancial” como alento ou sopro (πνεῦμα, *spiritus*),³ que dava a vida e tinha uma

² Representação compreensiva, impressão compreensiva, impressão cataléptica, impressão cognitiva e fantasia cataléptica designam os termos gregos: φαντασία καταλεπτική.

³ Πνεῦμα (*pneuma*) para Zenão de Cítio é o ‘ar respirado’, como evidencia a etimologia do termo. É o sopro quente, que permeia e move os corpos. Não se identifica com o “ar”, nem com o “fogo”

subsistência miserável no inferno (Hades) após a separação do corpo biológico. Essa crença popular pré-filosófica sobre a alma parece ter sido revisitada na história da filosofia. Provavelmente, Pitágoras foi um dos primeiros a considerar o pensamento sobre esse tema como de importância moral. Para ele, “A coisa mais importante na vida humana é a arte de persuadir a alma para o bem ou para o mal.”⁴ Assim, o que tem uma boa alma é venturoso, mas se sua alma for má, nunca terá descanso.

Por seu turno, Heráclito constatou que o conhecimento da psicologia era útil para o conhecimento das estruturas e funcionamento dos astros e do mundo (cosmologia). Admitiu a concepção popular na qual a psique estava cheia de éter ígneo. A partir daí, elaborou uma teoria psicológica focada na racionalidade. Relacionou a estrutura da alma tanto com a estrutura do corpo quanto com a estrutura cósmica.⁵ Por outro lado, a julgar por alguns textos poéticos do século V a.C., parece pré-homérico acreditar que a essência da alma tem relação com a essência das estrelas, isto é, com o éter.⁶

Platão concebe uma alma pré-existente ao corpo sensível e imortal⁷. O tratado aristotélico sobre a alma, por sua vez, revisa os conceitos e formulações dos antigos filósofos sobre a temática. Pela primeira vez, confere caráter científico por método empírico sobre o objeto (os seres vivos). Zenão de Cítio e seus discípulos introduziram a psicologia, revisitando muitos conceitos dos predecessores. Alguns deles oriundos de crenças populares, bem como outros dos primeiros filósofos. Na verdade, encontram-se concepções sobre a relação entre a substância cósmica e a substância humana, vestígios de uma alma (ψυχή) etérea e ígnea como no pensamento heraclítico.⁸ Vê-se também algo sobre a existência *post mortem*, certa relação entre os eventos astronômicos e a conduta moral etc. Todas essas ideias estão presentes no escopo do sistema filosófico estoico, inclusive na psicologia.

propriamente dito. Vide: VERBEKE, G. “L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin” Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie. Revue: *L'antiquité Classique*, Tome 14, fasc. 2, 1945. pp. 415-418. Disponível em <http://www.persee.fr>, acessado em 20/12/2013 às 17hs.

⁴ DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. With an English translation by D. Hicks, London: R&R Clark Ltda, 1925, vol. II, book VIII, 32 p. 349.

⁵ KIRK, C. S., RAVEN, J. E. e SCHOFIELD, M. *Los Filósofos Pré-socráticos*, 2ª ed. Gredos, vol. 1, p. 140.

⁶ JAEGER, W. *Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press 1947, cap. 5. Para comparação, vide também: DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: UCPress, 1951.

⁷ LORENZ, H. “Plato on the Soul”, in *The Oxford Handbook of Plato*, G. Fine (ed.), Oxford: Oxford University Press. 2008.

⁸ ARNIM, Hans von. *Stoici Antichi Tutti i Frammenti*, trad. Roberto RADICE. Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, Milano: Ed. Bompiani, 2002, Vol. I, 519. (SVF)

De fato, no currículo filosófico estoico, as abordagens cosmogônicas e teológicas ancestrais tomaram importância na estruturação de uma filosofia prática. Os filósofos do Pórtico, através de elaborações terminológico-conceituais, fizeram releituras de certas concepções antigas e, muitas vezes, alterando-as, deram-lhes caráter filosófico. Contudo, o teor desta seção, como foi dito, não intenciona alargar a discussão histórica, mas pretende somente apontar as origens da cosmologia e da psicologia estoicas. O objetivo específico é angariar subsídios, para depois, discorrer sobre o eixo temático pela análise dos pressupostos conceituais. Portanto, para consecução desse propósito, este capítulo apresenta o imbricamento dos pressupostos básicos da psicologia na teoria do conhecimento e na filosofia prática do estoicismo antigo.

A doutrina da alma no estoicismo não é apenas uma das mais originais. Ela também é fundamental porque se relaciona, diretamente, com cada uma das três partes em que os estoicos dividiram a filosofia. Integra-se à física através da funcionalidade da alma, que sendo um corpo tem seus movimentos ditados por leis naturais. Relaciona-se com a lógica, pela teoria epistemológica da representação (φαντασία) e da razão. Enfim, fundamenta a psicologia pela teoria dos impulsos (ὁρμή) e paixões (πάθος). Nessa estruturação sistêmica, em cada um dos conjuntos dos seus doutrinários, há, principalmente, uma função prática. Além disso, os seus dogmas preconizam um autocontrole racional, o qual inclui a conscientização dos processos mentais que antecedem a ação.

Os referidos processos psíquicos ou alterações da alma (ψυχή) se dão no contexto das leis naturais. Consequentemente, analisar a maneira como os estoicos compreendem esses processos permite entender como eles acreditavam oferecer ao homem os meios práticos para serenidade, que constitui a finalidade de sua filosofia, frente às paixões, ao sofrimento e à morte. Uma análise desse tipo corrobora o entendimento do “modo paradoxal” como eles elaboram uma das primeiras teorias da livre-vontade, dentro de uma submissão à ordem universal. Em outros termos, eles concebem a providência divina (πρόνοια) que prevê, ordena e supre tudo, determinando todas as coisas. Entretanto, essa providência prescreve ao indivíduo certa liberdade de escolha. Em razão disso, na presente seção, investiga-se mais detidamente a psicologia do Pórtico em seus aspectos ontológicos, cosmológicos, estruturais e fisiológicos.

Para compreender o papel da psicologia estoica, na sistemática de sua filosofia, é primordial, antes de adentrar no seu bojo propriamente dito, esboçar como a

escola de Zenão organizou seu currículo, (re)estruturando conceitos arcaicos, ou seja, pré-socráticos, a partir de uma ontologia original. Nessa metafísica, a alma (*ψυχή*) não se enquadra facilmente em qualquer de suas “categorias” específicas. Por exemplo, pode-se dizer que a psique é *algo*, ou seja, pertence ao gênero generalíssimo (*τί*). Mas, tanto o existente quanto o inexistente estão compreendidos nesse gênero. Entretanto, o estoicismo assume que a psique existe, é matéria e é qualificada, ou seja, é algo particular. De fato, os filósofos do Pórtico consideram que tudo que existe é corpo (*σῶμα*),⁹ sendo assim, a alma (*ψυχή*) existe e é um corpo, porque está em contato com o corpo biológico.¹⁰ Voltar-se-á sobre esse ponto.

1.2 Uma física dos corpos - Da cosmologia à psicologia

Na sua física, os estoicos assumem a definição de corpo (*σῶμα*) como algo que possui três dimensões. No entanto, suplementaram essa definição, adicionando-lhe a noção de tangibilidade ou contato às de comprimento, largura e profundidade. De fato, essa noção de tangibilidade é imprescindível para sua concepção de corporeidade. Além disso, eles pressupõem, em consonância com Aristóteles, que um corpo é algo capaz de agir ou de sofrer ação, e isso é impossível sem tangibilidade ou contato.¹¹

A respeito dessa definição, Diógenes Laércio discorre sobre a posição do estoico Apolodoro, o selêucida, nos seguintes termos:

(...) Segundo a Física de Apolodoro, é corpo aquilo que tem três dimensões: **comprimento, largura e altura**. Dá-se também a isso o nome de corpo sólido. (...)¹²

Por seu lado, o médico-filósofo, Galeno, ao tratar das qualidades dos incorpóreos, questiona o pressuposto estoico que não admite tais características de extensão e resistência também às qualidades:

Por que. . . eles [os estoicos] dizem que o que tem "**tríplice extensão, juntamente com a resistência**" é uma definição apenas de corpo, e também

⁹ *Σῶμα* (corpo) é aquilo capaz de agir ou sofrer uma ação cf. SVF, II, 381 e LS, vol. I cap. 45.

¹⁰ SVF, II, 773.

¹¹ LS, vol. I, cap. 45, p. 273.

¹² DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução e notas de Mário da Gama Kúry, 2ª ed. Brasília: Editora Unb, 1987, Livro VII, 135. (DL). Grifos nossos.

não se aplica esta definição à cor, ao aroma, ao sabor e todos os outros atributos?¹³

Enfim, o platônico bispo de Êmeso no século IV, Nemésio, testemunha que Crisipo apropriou-se do discurso de Platão, sobre a morte ser a separação da alma do corpo, acrescentando o argumento de que um incorpóreo não faz contato com um corpo:

(...) a morte é a separação da alma do corpo. Já, nada incorpóreo pode ser separado de um corpo. Pois, um incorpóreo sequer faz contato com um corpo. Mas, a alma tanto contata o corpo quanto se separa dele. Portanto, **a alma é um corpo.**¹⁴

O comentador contemporâneo, Sambursky,¹⁵ sugere que, em geral, para uma abordagem biológica de característica natural da ciência grega, é imperativo começar por uma análise dos conceitos da física. Sendo assim, parece mais útil abordar a psicologia a partir dos princípios cosmológicos em que estão os fundamentos da física estoica. Além do mais, para os filósofos da escola zenoniana, tudo que existe é corpo. Os princípios (ἀρχή) e elementos (στοιχεῖον)¹⁶ são corpos. Deus¹⁷ e a matéria são corpos. Até as virtudes como disposições adquiridas são corpos, pois alteram a disposição física e mental (psicológica) dos indivíduos.¹⁸ Desse modo, conclui-se das três passagens acima que a alma (ψυχή) é um corpo e não um atributo do corpo biológico.

Assim, a cosmogonia do estoicismo antigo figura-se como uma ciência das causas (princípios = razão). Na filosofia do Pórtico, todas as coisas existentes têm causa em dois princípios (ἀρχή): o ativo (τό ποιοῦν), que é também o sopro ígneo, ou ainda a razão ou ordem cósmica¹⁹ e a matéria (ύλη), que é o passivo (τό πάσχον). Esses princípios, enformam o mundo, o regulam e o contêm. Desse modo, o sopro ígneo atualiza as realidades corpóreas, permeando (διήκοντα) a matéria. De fato, a razão cósmica e a matéria, inseparáveis, constituem um princípio dual eterno. Portanto, esse

¹³ LS, vol. I, cap. 45F, p. 272 e SVF, II, 381. “Why . . . do they [the Stoics] say that what has 'threefold extension together with resistance' is a definition of body alone, and do not also apply this definition to colour, flavour, taste and every remaining attribute?” (parte). Tradução e grifo nossos.

¹⁴ SVF, II, 790 e LS, vol. I, p. 272. (...) Crisippo sostiene questo: “La morte è la separazione dell anima dal corpo; ma nessun incorporeo può separarsi da un corporeo, e neppure può essere in contatto con esso; l'anima però ed è in contatto col corpo e si separa dal corpo; se e conclude che l'anima è corpo.” Sic. (parcialmente) Tradução e grifo nossos.

¹⁵ SAMBURSKY, Samuel. *Physics of the Stoics*, London: Routledge and Kegan Paul, 1965, p. 22.

¹⁶ DL, VII, 137 - Empédocles (ca. 450 BC) chamava-os de as quatro “raízes” (ρίζῶματα)

¹⁷ DL, VII, 135 – Deus, o intelecto, o destino e Zeus são uma só entidade...

¹⁸ DL, VII, 89.

¹⁹ SVF, I, 157.

princípio ingênito (ἀγένητος) e indestrutível (ἄφθαρτος) é a causa, ou melhor, a razão do universo (κοινός λόγος).²⁰

Emile Bréhier disserta sobre a teoria dos princípios, lembrando que os estoicos sintetizam e transformam alguns conceitos aristotélicos e acrescenta:

Em Aristóteles, o agente e o paciente são seres individualmente distintos, a ação passa de um ser para outro, do médico ao remédio, do remédio para o organismo. É essencialmente transitiva. No estoicismo, ao contrário, agente e paciente são dois princípios inseparáveis na formação de **um único ser**. Daí a dualidade agente-paciente corresponde à dualidade peripatética de **forma e matéria**.²¹

Em outras palavras, a física estoica se fundamenta na concepção de que tudo que existe advém da causa (λόγος) e da matéria (ὑποκείμενον). Diógenes Laércio apresenta essa concepção dos fundadores da Estoá da seguinte maneira:

Os estoicos pressupõem que há dois princípios (ἀρχαῖς) do universo, o ativo e o passivo. Aquele que sofre a ação é o substrato não qualificado (οὐσίαν), ou seja, a *matéria* (ὕλη). O que age sobre ela é a *razão* (λόγος), isto é., Deus. Por isso, já que é eterno, ele constrói (δημιουργεῖν) todas as coisas singulares através da matéria....²²

Sendo assim, tudo que existe advém de algo que existe e é a causa do que existe, ou seja, a razão universal (κοινός λόγος) faz da substância informe e inerte os corpos existentes, inclusive os seres vivos. Por isso, a razão cósmica é dita logos espermático (σπερματικός λόγος). No começo, esse princípio seminal, ou ainda a ação do logos universal sobre a matéria mutável (μεταβάλλει), “resfriou” o sopro ígneo que se fez “ar” (ἀήρ). Isso, grosso modo, corresponde ao pensamento de Heráclito, cujo princípio fogo (πῦρ) se resfria em ar (ἀήρ), e esse se condensa em água (ὔδωρ). Por sua vez, a água se torna terra (γῆ), engendrando assim os quatro elementos.²³ Consequentemente, o mundo (κόσμος) e todas as coisas existentes nele resultam dessa

²⁰ SÉNÈQUE, *Oevres complete de* : par J. Bailard, Hachette et Cie, Paris, 1914. Tomo II, Lettre 65, 2. e LS, vol. I cap. 55E.

²¹ BREHIER, E. *Chrysippe le Stoïcien*, Paris: Félix Alcan, éditer, 1910, p. 117. “Chez Aristote, l'agent et le patient sont des êtres individuellement distincts; l'action passant d'un être à un autre, du médecin au remède, du remède à l'organisme, est essentiellement transitive: au contraire, dans le stoïcisme, agent et patient sont deux principes inséparables dans la formation d'un être unique. Par là, la dualité agent-patient correspond à la dualité péripatéticienne forme et matière.” Tradução e grifos nossos.

²² LS, vol. I cap. 44b; DL, VII, 134 e SVF, II, 299 – 300. “They hold that there are two principles in the universe, the active principle and the passive. The passive principle, then, is a substance without quality, i.e. matter, whereas the active is the reason inherent in this substance that is God. For he is everlasting and is the artificer of each several thing throughout the whole extent of matter” (...) (parte). Tradução nossa.

²³ KIRK, C. S., RAVEN, J. E. e SCHOFIELD, M. *Op. cit.* Frag. 87: Herácliti Quaestiones Homericæ. 22, p. 63.

constituição elementar. Esse modo de pensar parece subjacente à ideia do construto de harmonia cósmica no estoicismo.²⁴

Diógenes Laércio declara que do mesmo modo como o esperma está envolto no fluido seminal, Deus ou o princípio seminal (σπερματικός λόγος) está presente nas coisas criadas como numa mistura.²⁵ Sendo assim, infere-se que a transformação da substância pela mistura dos elementos gera cada coisa particular, isto é, cada corpo. A partir daí, admite-se que o cosmos é um ser vivente e, portanto, animado (ἔμψυχος).²⁶ Conforme os editores Long e Sedley, contextualizando essa doxografia, a ressonância biológica do termo ἀποσπάσματος²⁷ remete ao estoicismo primitivo, quando o termo “esperma” foi descrito como um sopro úmido (πνεῦμα μεθ’ ὑγροῦ). Nesse caso, ele é um fragmento da alma (ψυχῆς ἀπόσπασμα). De maneira análoga, se o sêmen do homem contém fragmentos de sua alma (ψυχῆ),²⁸ o princípio seminal espargue fragmentos da alma cósmica. Destarte, a gênese da alma humana é o “logos espermático” (σπερματικός λόγος), ou seja, a psique divina. Essa constatação traz, para o bojo do sistema filosófico do estoicismo, implicações relativas à ação em conformidade com a natureza.

Nessa cosmogonia, o sopro divino, que é o fogo artífice²⁹ (πῦρ γενέσει ou πῦρ τεχνικόν), a ordem (διάκοσμος) ou intelecto (νοῦς) universal, é coextensivo (διήκοντος) à matéria, isto é, o mundo é um composto de causa e substância. O éter (αιθήρ) é a faculdade de comando (ἡγεμονικόν ou λογιστικόν)³⁰ do mundo (κόσμος). O hegemônico (ἡγεμονικόν) – faculdade central de comando que combina num mesmo corpo as potencialidades de impressão, consenso, impulso e razão,³¹ é também chamada a faculdade de pensar ou o próprio pensamento (διάνοια).³² Conforme Tieleman, o hegemônico assimila-se à parte racional (λογιστικόν) platônica. Segundo o autor, Galeno alinha estes e outros termos, incluindo o termo aristotélico νοῦν (intelecto

²⁴ LS, vol. I cap. 40A e SVF, II, 413 (parte).

²⁵ DL, VII, 135-6 e 142 cf. SVF, I, 102.

²⁶ DL, VII, 143 (SVF, II, 633, parte) [ἔμψυχου (sc. τόν κόσμον) δέ, ὡς δῆλον ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐκεῖθεν οὐσης ἀπόσπασμα.]

²⁷ Αποσπάσματος – “The biological resonance of the term is influenced by its usage in early Stoicism, where σπέρμα is described as ψυχῆς ἀπόσπασμα” cf. SVF, I, 128, cf. Rist [302], 264 – 5, apud. LS, vol. II, cap. 53X.

²⁸ SVF, I, 128.

²⁹ CICERO. *De Natura Deorum*. With An English Translation by H. Rackham, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1967, book II, p. 22.

³⁰ TIELEMAN, *Op. cit.* 2003, p.39.

³¹ SVF, II, 826.

³² DL, VII, 110.

puro), porque o termo usado não é, para Galeno, o importante, conquanto a referência permaneça constante.³³

Essa razão universal, também chamada *logos* (λόγος), possui muitas potências (δύναμις), que, na verdade, são diferentes manifestações do sopro cósmico (πνεῦμα). Entre elas estão: a tensão coesiva (ἔξις)³⁴, a potência gerativo-vegetativa ou natureza (φύσις) e a potência psíquica (ψυχή).³⁵ De acordo com Long, “logos” é um termo polissêmico de difícil tradução, que os estoicos utilizam, em pelo menos, três sentidos. Um desses identifica sua ação como princípio ou causa universal:

Esse princípio (λόγος) não age através da formulação de sentenças, mas, dando forma e estrutura à matéria. *Logos*, o princípio ativo é a causa universal, ativando todos os corpos particulares e dotando-os individualmente e o mundo coletivamente com coerência.³⁶

Concernente à conformação da matéria na estruturação dos corpos, Sambursky afirma que: “*hexis* (ἔξις) é a síntese dos sopros (πνεῦμα), permeando o corpo – não como um fenômeno estático, mas como processo dinâmico de natureza corpórea que prevalece em um meio contínuo.” Por exemplo, uma pedra é constituída por uma força coesiva (ἔξις), que lhe configura como tal, nesse caso, uma tensão (τόνος)³⁷, um fluxo de energia, que se estende do seu centro às extremidades e vice-versa. Dessa maneira, a sua mobilidade física é relativa, pois tem a causa de movimento extrínseca. Portanto, esse ser em si é inanimado.³⁸ Por outro lado, uma planta se constitui de uma força similar, mas que lhe confere capacidade nutricional e de movimento local. Nesse caso, a natureza (φύσις) deve ser entendida como a força vital da planta, a qual lhe permite os movimentos de crescimento e reprodução. Portanto, a planta é uma natureza fisiológica, no sentido de que a função determina e modela a forma.

³³ TIELEMAN, *ibidem*.

³⁴ SVF, II, 989.

³⁵ SVF, II, 458.

³⁶ LONG, A. A. *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2006, p. 239. “That principle does not act by formulating sentences but by giving form and structure to matter. Logos the active principle is the universal cause, activating all particular bodies and endowing them individually and the world collectively with coherence.” Tradução e grifo nossos.

³⁷ SAMBURSKY, S. *Physics of the Stoics*, London: Routledge and Paul, 1959, p. 21-22. “*hexis* – the synthesis of pneumata permeating the body – not as a static phenomenon but as a dynamics process prevailing within a continuous medium and ‘of a corporeal nature’ *Hexis* = transliteração do termo grego ἔξις, que na versão latina = *tensio*. Cf. SVF, II, 802.

³⁸ Inanimado: no sentido de sem alma (ἄψυχος), porém não no que se refere à alma cósmica, porque essa perpassa todas as coisas, mas uma pedra participa dela na forma de *hexis* (ἔξις), ou seja, tensão coesiva.

Nesse contexto, a razão universal (λόγος) identifica o conteúdo do mundo por esses três princípios estruturantes.³⁹ Primeiramente, distingue as estruturas físicas inanimadas por essa força determinante, chamada *héxis* (ἕξις), que é uma potência que denota o fogo artífice como a tensão, ou seja, forças antagônicas de expansão e contração no interior do corpo, que o enforma, causando-lhe a compleição física e especificidades para ser um corpo particular. Em suma, é o *pneuma* cósmico, disposto de certa maneira, concomitantemente “rígido” e “plácido”, que ao expandir-se e contrair-se, enforma a matéria pela tensão coesiva permanente no seu interior, a qual determina suas propriedades e funções.

Em segundo lugar, a razão distintiva é a dita natureza (φύσις). Como potência gerativa é, na verdade, uma “*hexis*” (ἕξις), à qual se soma o movimento. Essa potência qualifica os seres existentes pelas contrações e extensões pneumáticas em suas partículas, instantaneamente, desde seu centro às suas extremidades e vice-versa, provocando alterações constantes das suas propriedades.⁴⁰ Por exemplo, as mudanças num vegetal desde a geração, nutrição e crescimento. Contudo, as mudanças causadas pela variação da tensão interna (ἀλλοίωσις) não extrapolam as determinantes da sua identidade, garantida pela potência coesiva (ἕξις). Nesse caso, o sopro cósmico se dispõe de certas maneiras, conferindo às plantas potência cinética intrínseca.

Em terceiro lugar, o princípio estruturante, pelo qual o intelecto universal define as coisas no mundo é chamado psique, ou seja, a alma (ψυχή) no sentido genérico. Ela é, de fato, uma natureza (φύσις) que adquiriu impressão (φαντασία) e impulso (ὄρμη).⁴¹ A perspectiva metafísica do estoicismo identifica a psique humana como uma fagulha da psique divina. O *logos* ou sopro cósmico se manifesta gradativamente na conformação das realidades físicas. A *hexis* (ἕξις) é o sopro, engendrando o ser no mundo, a natureza (φύσις) é uma *hexis*, atualizada em movimento e a psique (ψυχή) é uma natureza (φύσις) acrescida de representação (φαντασία) e conação (ὄρμη). Sendo assim, o sopro divino (λόγος) está imanente desde o cosmos aos microcosmos em distintas porções. Por conseguinte, infere-se que o divino rege cada coisa por leis específicas, cujas diretrizes são estabelecidas a partir dessa relação de

³⁹ LS, vol. I, cap. 47B-5, 47O, 47P e 47Q.

⁴⁰ LS, vol. I, cap. 49J.

⁴¹ SVF, II, 458.

propriedade dos movimentos da razão cósmica com cada ente particular. Potranto, é suficiente compreender a ilação da alma ($\psi\upsilon\chi\eta$) humana com do sopro cósmico.

1.2.1 Características ontológicas da alma ($\psi\upsilon\chi\eta$)

Na ontologia estoica, corpo é “coisa” sensível, constituída de matéria.⁴² Portanto, a alma ($\psi\upsilon\chi\eta$) é uma entidade corpórea, porque é algo capaz de agir e de sofrer ação do corpo biológico natural e, de certa maneira, é impressionável. Além disso, há evidências de que a alma ($\psi\upsilon\chi\eta$) é concebida em diversos níveis ou diferentes emanações do *logos*, isto é, do nível mais úmido ao mais ígneo.⁴³ Ela representa uma fagulha da essência cósmica, ou seja, é uma centelha da alma universal,⁴⁴ que é o fogo artífice ($\pi\tilde{\upsilon}\rho$ τεχνικόν), proporcionalmente presente em cada mínima parte do universo. No entanto, para se compreender como essa centelha cósmica engendra cada ser, é preciso entender seu surgimento e como se distingue nos tipos diferentes de seres que compõem essa concepção metafísica.

Já foi visto que, para os estoicos, a origem da alma ($\psi\upsilon\chi\eta$) é cósmica ou divina, porque o sopro cósmico preenche todo o universo. Segundo Crisipo, nós respiramos com um sopro natural (*naturale spiritus*) e vivemos com ele. Sendo assim, a psique é um sopro natural,⁴⁵ que penetra o corpo no instante do nascimento. De acordo com um estoico do período médio, Hiérocles: “(...) da mesma maneira como o *pneuma* (força coesiva) na pedra é aceso por um golpe, também a *physis* (*natura*) de um embrião maduro, uma vez nascido, muda em psique no encontro com o meio ambiente.”⁴⁶ Conclui-se, portanto, que a psique não é eterna, como pensava Platão.

No *De Anima*, Aristóteles defende, de um ponto de vista biológico, que não há alma ($\psi\upsilon\chi\eta$) sem um corpo vivo correlato. Isso significa que ela não subsiste sem um corpo sensível. O filósofo a compreende como a força vital do ser vivo, ou seja, é parte inseparável da sua conformação biológica.⁴⁷ É o que constitui o ser vivo, de sorte que se o corpo desfalece e, já não vive, tampouco pode a alma ($\psi\upsilon\chi\eta$) viver. Ela se esvai

⁴² Corpo – para detalhamento das quatro divisões do corpo vide: LONG, A.A. *Stoic Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, cap. 10.

⁴³ LS, vol I, cap. 53B, 5. Tradução nossa.

⁴⁴ DL, VII, 156.

⁴⁵ LS, vol I, cap. 53G 1-5 e SVF, I, 138.

⁴⁶ *Idem*, 53B-3.

⁴⁷ ARISTÓTELES, *Sobre a alma*. Obras completas de Aristóteles. Trad. Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010, Vol. III, Tomo I, Livro I, 403a 10 e 4012a 15 – 25, pp. 61-62.

com a falência do corpo. Por outro lado, os estoicos compreendem que, de certa maneira, a alma (ψυχή) transcende à biologia corporal. Na sua ontologia, os corpos, tanto os celestes como os sublunares, são permeados (διήκοντα) do sopro divino. Daí quando um corpo desfalece, de algum modo, o sopro natural, que é *logos* constituinte da faculdade central de comando, permanece por um tempo determinado.

Quanto ao aspecto ontológico da alma (ψυχή), a problemática é discutida naquele tratado onde o estagirita questiona a que gênero ela pertence, é algo? Está entre os seres em potência? É certa atualidade? É divisível? Finalmente, toda e qualquer alma é da mesma forma? Se não é, a diferença é de gênero ou de espécie?⁴⁸ Tendo em vista esse questionamento, a psique é, para o estoicismo, “algo” (τί), pois esse gênero supremo comporta, em princípio, tudo. Ponderando o que antes foi explorado sobre os princípios e a corporeidade, a alma (ψυχή) é um princípio ativo, gerador e motor. Também, entende-se que não é divisível nem particionada. Dessa maneira, a psique enquadra-se, para os estoicos, no conjunto dos existentes, porque é corpórea, já que ela é a causa de movimento do corpo natural dos animais.

Esse questionamento aristotélico, ao menos em parte, foi contemplado pela concepção estoica, na qual o mundo é animado (ἔμψυχος), racional (λογικός)⁴⁹ e inteligente (νοερός) e a psique representa um princípio genérico, conformador e causa de movimento dos viventes. Origines, ao tratar dos princípios, lida com essa questão e ratifica a doutrina estoica da seguinte maneira:

Das coisas moventes, algumas têm a causa do movimento em si mesmas, enquanto outras são movidas de fora. Estas compreendem as coisas que são transportáveis, como **toras** e **pedras**, e toda coisa material que é sustentada apenas pelo *tónus* (ἔξις) (...) **Animais** (ζῷα) e **plantas** (φυτά) têm a causa de seus movimentos em si mesmos, isso é simplesmente, porque são coisas sustentadas pela **natureza** (φύσις) ou pela **alma** (ψυχή) (...)⁵⁰

Observando por outro prisma, a física estoica é uma física dos corpos, ou seja, para eles tudo que existe é particular e sensível, porque a tripla extensão e a tangibilidade definem os limites e localização dos corpos. Os estoicos argumentam que

⁴⁸ ARISTÓTELES, *Idem*, Livro I, 402a 23 p. 32.

⁴⁹ SVF, II, 633.

⁵⁰ LS, vol. I, cap. 53A (1987) ref. ao SVF, II, 988. “Of moving things, some have the cause of movement in themselves, while others are moved only from outside. The latter comprise things which are transportable, like logs and stones and every material thing which is sustained by tenor alone (...) Animals and plants have the cause of movement in themselves, and so, quite simply, does everything sustained by physique or soul (...)” Tradução e grifo nossos.

somente os corpos podem ser causa, pois, a causa de uma coisa é um corpo.⁵¹ Portanto, a psique é corpórea, porque é a causa de movimento nos animais. Em outras palavras, a alma (ψυχή) é tangível, pois é ígnea e etérea, e permeia todo o corpo biológico, impulsionando-lhe. Dessa maneira, pela concepção de corporeidade, diferem da posição aristotélica a qual assume que, se é necessário dizer algo comum a toda e qualquer alma, ela seria a primeira atualização (εντελέχεια) do corpo (σῶμα) natural orgânico⁵², sendo que, para ele, a psique é a causa de movimento, porém, é incorpórea.

Apesar de certa dificuldade de enquadramento da concepção de alma (ψυχή) nas categorias ontológicas do estoicismo, pode-se compreender que ela não é substrato (ὑποκείμενον), visto que é princípio ativo (τό ποιῶν). Considerando que ela atualiza o corpo biológico, esse é seu substrato (ὑποκείμενον). Por outro lado, como ente corpóreo, ela figura como matéria qualificada (ποιόν). As propriedades da psique estão bem definidas como motor do corpo vivente, o qual é o seu lugar (τόπον). Além dessa característica, ela resguarda outra qualificação comum, que se pode discernir a partir das “categorias” propostas no modelo ontológico da escola do Pórtico.

A ontologia estoica propugna “algo” (τί) como gênero geralíssimo. Ele comporta tudo, existentes e subsistentes. Estes são os que não são por si sós, pois sua “existência” depende de algo existente. Por exemplo, o tempo (χρόνος) é um incorpóreo (ἄσώματος) que não existe per se, mas subsiste dependente do movimento de um corpóreo. Os existentes são realidades particulares, os corpos (σῶμα), que se classificam numa taxonomia quádrupla. As duas primeiras categorias podem ser ditas constitutivas, a saber, o substrato (ὑποκείμενον) e a qualidade (ποιόν). As outras duas exprimem manifestações exteriores, maneira de ser (πῶς ἔχον) e maneira de ser relativamente (πρός τι πῶς ἔχον).⁵³

Em consequência desse modelo ontológico, pode-se classificar a racionalidade como uma qualidade comum ao gênero humano. Visto que a psique humana é dotada de razão, nesse aspecto ela é igual e comum para todos os homens. Contudo, em termos específicos, qualifica alguém e o enforma como individualmente qualificado (ἴδιος ποιόν) dentro de sua espécie. Portanto, não restam dúvidas de que a alma (ψυχή) é corpórea, matéria e, de algum modo, qualificada.

⁵¹ LS, vol. I cap. 55A e SVF, I, 89 e II, 336 (parte).

⁵² ARISTÓTELES, *De Anima*. Livro II, 412b, 4-6, p. 62.

⁵³ GOLDSCHMIDT, V. *Le Système Stoïcien e l'idée de temps*, Paris: Vrin, 1977, pp. 21-22.

Como princípio ativo na conjunção do corpo passivo, a alma (ψυχή) parece assim transitar entre as quatro categorias ontológicas. Isso pode ser visto na seguinte declaração, o mesmo indivíduo, Sócrates (ἴδιος ποῖον), animal humano (κοινός ποῖον), branco e feio (ποῖον), no qual (ὑποκείμενον) se manifesta a prudência, encontra-se triste (πῶς ἔχον) diante do jovem Platão (πρός τι πῶς ἔχον). Dessa maneira, fica evidente que o composto Sócrates participa de determinada categoria ontológica, dependendo do ponto de vista analítico, visto que: “as categorias estoicas não constituem uma classificação de diferentes realidades, mas uma análise dos diversos níveis nos quais podemos nos colocar para descrever diversamente as mesmas entidades.”⁵⁴ Entretanto, para definir se a psique é um ente particular ou comum, porque é o sopro (πνεῦμα) disposto de certa maneira (πρός τι πῶς ἔχον) ou particularmente qualificado (ἴδιος ποῖον), depende de uma análise, que foge ao escopo do presente trabalho.

Por ora, cumpriu-se o propósito de vislumbrar o construto “alma (ψυχή)” no bojo da física e da ontologia estoicas, a fim de compreender o seu status de entidade corpórea, bem como seu status de causa estruturante, motora e vivificante, tanto no aspecto cosmológico como no que diz respeito à vida. Em outras palavras, foram apresentadas as origens das concepções de alma do mundo (Deus) e de alma do homem. Além disso, estabeleceu-se que ambas são diferentes manifestações do mesmo sopro artífice (πῦρ τεχνικόν), que é o *logos* disposto de certa maneira, constituindo as realidades individuais. As duas próximas seções discorrem sobre o engendramento da psique e suas partes e funções, preparando as bases para o entendimento das teorias do do impulso e do conhecimento no estoicismo.

1.3 Do engendramento da alma (ψυχή) no corpo⁵⁵

Sexto Empírico declara que, para os estoicos, o ser humano é um composto (σύνθετον) de corpo e alma.⁵⁶ Sendo assim, um dos sentidos de alma (ψυχή), para eles, é o de sustentáculo desse composto. Assim, no estoicismo, essa conjunção é análoga ao que acontece entre o princípio ativo (τό ποιοῦν) e o passivo (τό πάσχον). Assim, a psique é a estrutura que dá ao corpo biológico sustentação para ser o que é. Ela figura como algo distinto e separável desse corpo. Essa arquitetura suscita alguns problemas

⁵⁴ BRUNSCHWIG, Jacques (ed.). *Les Stoïciens et leur logique*. Paris, Vrin, 1978, p. 540.

⁵⁵ SVF, II, 806.

⁵⁶ LS, vol. I, cap. 53F.

para os construtos psicológicos das filosofias antigas. Por exemplo, Long⁵⁷ diz que Platão e Epicuro diferem diametralmente quanto à relação da alma com o corpo (σμπάθεια). No pensar platônico, a alma de Sócrates existe sem o corpo de Sócrates. Ao contrário disso, Epicuro, que é materialista, como os estoicos, sustenta que a alma (ψυχή) de Sócrates não pode existir independente daquilo que é o corpo de Sócrates.

Essa divergência marcante entre o dualismo platônico e o materialismo epicurista se dá, principalmente, porque Platão acredita que a alma (ψυχή) é uma substância incorpórea, pré-existente e eterna. Enquanto, ela é, para Epicuro, parte do arranjo atômico que constitui o corpo biológico, que é formado de partículas indivisíveis, as quais figuram como potências vitais para essa estrutura de carne, ossos e sangue (corpo natural). Portanto, a alma (ψυχή) é mortal, como todo homem o é. Por outro lado, no intermédio dessas extremidades, Aristóteles compreende a alma (ψυχή) como a forma (εἶδος) ou atualidade primeira (ἐνέργεια) do corpo natural, que tem a vida em potência.⁵⁸ Ele também pensa que a alma morre com a perda do corpo.

Concebendo dessa maneira, Aristóteles afasta-se, simultaneamente, das armadilhas do dualismo e do materialismo. Como afirma Everson: “O que determina o escopo da psicologia aristotélica não é reconhecer uma distinção entre o mental e o físico. Mas, as distinções entre o vivo e o não-vivo.”⁵⁹ Observe-se que, para o estagirita, o não-vivo não significa o corpo separado da alma, mas outras manifestações da matéria que não possuem em si a causa vital, ou seja, não se constituem do princípio de movimento. Porque na psicologia aristotélica a alma é a atualização (ἐνέργεια) do corpo.

Já no contexto do Pórtico, Zenão e seus discípulos estruturaram sua psicologia, tendo em conta, precipuamente, a relação da alma (ψυχή) com o corpo. Com alguns resquícios heraclitianos, assumiram um paralelismo entre a psique cósmica e a psique dos seres vivos. Nessa ótica, o sopro ígneo é o princípio gerador, estruturante, motriz e racional do cosmos, sendo o éter a sua faculdade central de comando (ἡγεμονικόν). Por analogia, depreende-se que os corpos celestes, os mundos, são como órgãos sensoriais, pelos quais o cosmos interage consigo mesmo, como ser vivo e racional. Trata-se de um tipo cósmico de autopercepção (αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ) ou quicá

⁵⁷ LONG, A. A. *op. cit.* 2006, Cap. 10, p. 225.

⁵⁸ ARISTÓTELES, *De Anima*. Livro II, 412a: 20-23, p. 62.

⁵⁹ EVERSON, *op. cit.* p. 168.

um tipo cósmico de “apropriação, auto reconhecimento e aceitação” (οικείωσις). Pelo menos, tendo em conta a declaração de Crisipo:

(...) a substância inteira é unificada por um *pneuma* (πνεῦμα) que a percorre inteiramente: **sob esse efeito**, o universo é contínuo e **torna-se consistente e simpático** (συμμένει καί συμπαθές) a si mesmo.⁶⁰

Assim, a escola de Zenão engendra uma alma (ψυχή), que figura entrementes o dualismo platônico, o materialismo epicurista e a complexa “psicobiologia ou biopsicologia” aristotélica. De fato, esse construto é muito difícil de ser analisado sem uma vista geral do organismo filosófico estoico. Nesse sistema, o sopro artífice, o princípio de movimento, a faculdade lógica, a sede das sensações e das emoções, a faculdade linguística, a faculdade nutritiva, bem como a faculdade reprodutiva constituem disposições, partes e funções da alma (ψυχή). Nesse sentido, ela é um corpo unificado, como um sistema orgânico, onde as funções das partes integram a fisiologia do todo, sendo essas partes regidas pela parte diretora (ἡγεμονικόν). Cada faculdade ou parte está estruturalmente ligada a essa faculdade diretora, como os tentáculos de um polvo arranjados ao seu corpo.⁶¹

Como se pode deduzir, todo corpo tem uma estrutura determinada por seu fim (τέλος). Dito de outra maneira, a funcionalidade depende da relação entre estrutura e finalidade. Por exemplo, a finalidade de uma faca é cortar. Sua forma é determinada por esse fim. Para os estoicos, a alma (ψυχή) é um corpo, engendrado com vistas a fins determinados. Sua finalidade é, no sentido geral, sustentar a vida. Todos os seus elementos constituintes, ou seja, suas partes objetivam a mesma determinação, mas visam também fins secundários (ὑποτελής) concorrentes para o bem do todo. Cada um tem sua forma definida por aquilo que lhe é próprio: o olho para ver, o ouvido para ouvir etc. Em outras termos, suas propriedades coincidem com suas funções e habilidades. O filósofo historiador Plutarco de Queroneia (séc. II),⁶² citando Crisipo, descreve essa consecução (ἀκολουθία) que parte da natureza própria à natureza comum, nos seguintes termos:

Visto que a natureza universal (κοινῆς φύσεως) se estende a todas as coisas, tudo que acontece no universo e em qualquer de suas partes deverá acontecer em conformidade com esta natureza e com sua razão, conforme uma

⁶⁰ ILDEFONSE, Frédérique. *Os estoicos I – Zenão, Crisipo e Cleantes*. Trad. Mauro Pinheiro, São Paulo, Estação Liberdade, 2007, p. 47. Cf. SVF, II, 473. Grifos e parênteses nossos.

⁶¹ LS, vol. I, cap. 53H, 2.

⁶² DUMONT, Jean-Paul. *Elementos de história da filosofia antiga*, Brasília: Universidade de Brasília, 2004, p. 134.

seqüência que não encontra obstáculo, já que fora do universo não existe nada capaz de se opor a seu governo. Sendo assim, não há qualquer de suas partes suscetível a se colocar em movimento ou a assumir qualquer ato que não seja de acordo com essa natureza universal.⁶³

Analogamente, o arranjo estrutural que vivifica o corpo é engendrado nele como uma miniatura do cosmos. Do mesmo modo que a razão universal como princípio ativo (λόγος = τό ποιούν) atualiza a matéria como princípio passivo (ύλη = τό πάσχον), gerando os mundos, assim também a alma (ψυχή = τό ποιούν) atualiza o corpo, gerando movimento, isto é, a vida. E provavelmente por isso, Aristóteles considera a psique como a primeira atualização do corpo. Na sua concepção psicológica a alma é um “inteligível”. Em contraste com essa abordagem, os filósofos da Estoá concebem-na como algo “sensível”. O ser vivo é, na filosofia do Pórtico, um composto resultante do engendramento de dois sensíveis, o corpo biológico e a alma (ψυχή). No interior das partículas constituintes desse composto, se desenvolvem operações similares àquelas concorrentes nas estruturas macrocósmicas. Isso evidencia que cada vivente é parte integrante do cosmos como ser vivo e racional.

Em suma, para Zenão e seus discípulos, quanto a sua origem, substância e duração, a alma (ψυχή) humana é um sopro natural, úmido e quente, que penetra o corpo do animal ao nascer, percorrendo-o completamente e colocando-o em movimento.⁶⁴ Ao se retirar dele, causa-lhe a morte, porque se dissolve o composto (corpo/alma). Ela sustenta-se pela respiração e se alimenta de sangue. É uma centelha da razão universal (λόγος). Por isso, é dotada de razão e dota de razão o animal humano. Além disso, ela transmite e recebe características genéticas,⁶⁵ porque assim como o *logos* espermático transmitiu a sua característica precípua, a razão, a alma (ψυχή) do genitor transmite características psicológicas à sua prole. Ela não é eterna e, por ser sensível, é mortal. Esvai-se com a falência do composto ou na conflagração

⁶³ PLUTARQUE, *Oeuvre Morales: des contradiction des Stoïciens*, 1050c. Traduites du Grec par Richard, Paris: Lefèvre, 1844, p. 90. “La nature universelle s’étendant à tout, il faut que tout ce qui se fait par la raison ou par quelqu’une de ses parties se fasse suivant cette nature et conformément à sa raison, et que tout se suive sans obstacle, puisque rien au dehors ne peut arrêter son opération, et qu’aucune de ses parties ne peut avoir de mouvement ou d’affection qui ne soit conforme à cette nature universelle.” Tradução e grifo nossos.

⁶⁴ LS, vol, I, cap. 53. Vide também Zenão (a doutrina primeira dos estoicos sobre a alma) cf. SVF, I, 134 - 140.

⁶⁵ LS, vol, I cap. 53C. Como prova do fato de que a alma é engendrada depois do corpo, Crisipo usa, principalmente, o fato de que as crianças lembram os pais em caráter e temperamento. Cf. SVF, II, 806, caráter (ἦθος) e temperamento (ὄργη) são herança advindas da conjunção das almas dos pais.

(ἐκπύρωσις), isto é, no fim de um ciclo cósmico, quando todo o universo se consome no princípio ígneo.⁶⁶

O diagrama abaixo resume o que se discutiu até o momento. Este esquema permite visualizar, nesta engenharia, a ilação do *logos* como princípio estruturante, bem como localizar a alma (ψυχή) no âmbito da ontologia e da física estoicas. Nesta esquematização, as setas, principalmente a reta que o divide ao meio, representam os diferentes movimentos do sopro (πνεῦμα), na estruturação e sustentação de cada ente no mundo. Essa reta indica o percurso da estruturação e sustentação das coisas, partindo das formas “mais simples” até as “mais complexas”. É, portanto, uma visão geral dos existentes (corpos), que ajuda esclarecer as disposições do sopro cósmico na especificação dos seres, passando dos inanimados aos vivos nas divisões ontológicas do estoicismo.

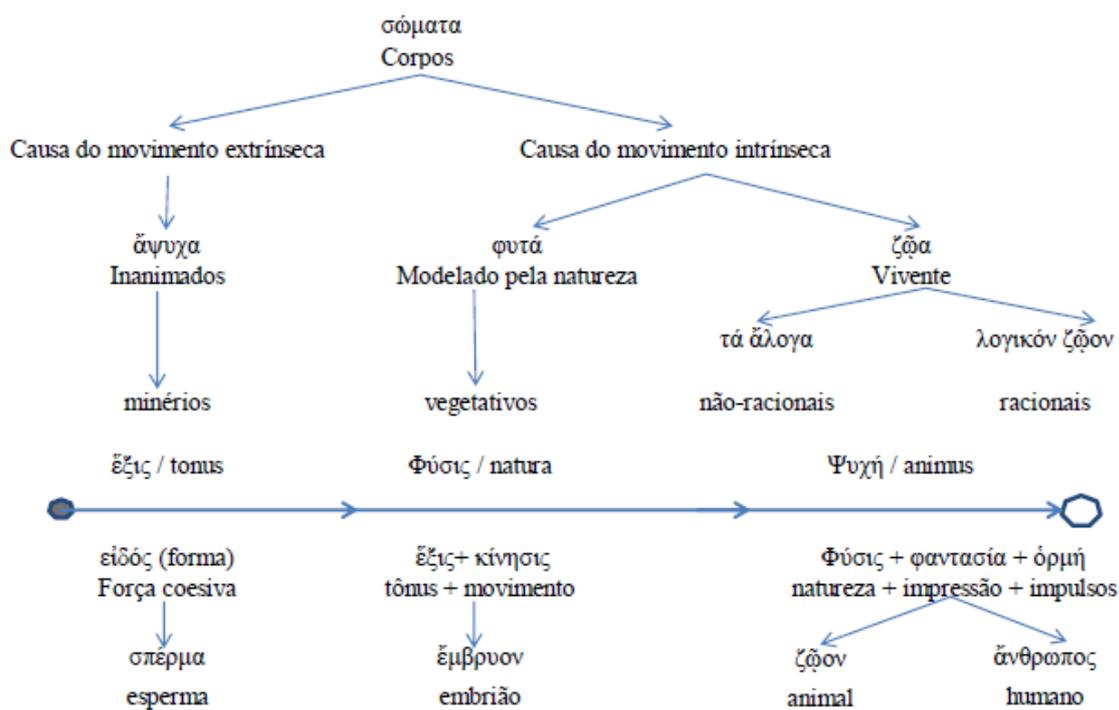


Diagrama 1 – As múltiplas manifestações do *logos* como sopro artífice.

○ Este símbolo designa a “evolução” da *força de sustentação*, de cada ser, determinando seu fim (τέλος).

1.3.1 Das partes e funções da alma (ψυχή)

Nesta seção trata-se do arranjo estrutural da alma (ψυχή)

⁶⁶ LS, vol. I, cap. 46F, H, I e SVF, II, 625.

concomitantemente com as funções de suas partes, visto que há uma relação entre a compleição do ser e sua função própria (καθῆκον). Ora, o fim (τέλος) da psique é a sustentação da vida e as operações de suas partes para a consecução desse fim são diversas e independentes. Contudo, tais operações concorrem para harmonia dos diversos sopros (σύμπνοια) e a comunidade das tensões ou sintonia (συντονία) das partes. Para designar a harmonia das funções da alma (ψυχή), a escola do Pórtico propõe a alegoria de um polvo como modelo de sua estruturação e funcionalidade. O corpo do polvo corresponde ao hegemônico e os seus tentáculos representam as partes ou funções, que se estendem por todo o corpo biológico.

A psique estoica é una, constituída de oito partes distintas,⁶⁷ sendo a principal o hegemônico (ἡγεμονικόν) ou faculdade central de comando. Essa faculdade diretora é responsável por todas as operações com vistas ao fim próprio (τέλος) de estruturação e sustentação da vida. A alma (ψυχή) pervade (διήκοντα) todo o corpo biológico.⁶⁸ Entretanto, a localização do hegemônico mostrou-se uma questão polêmica para os antigos. Crisipo assume que a parte diretora assenta-se no peito. Seus antagonistas e outros discípulos da Estoá a localizam na cabeça, no cérebro. Essa questão topológica, contudo, não interfere nem na funcionalidade, tampouco na sua finalidade (τέλος).

De acordo com Aécio,⁶⁹ os estoicos dizem que a parte suprema (ἀνώτατος μέρος) da psique, a faculdade central de comando (ἡγεμονικόν), a qual eles também denominam faculdade da razão (λογισμός), é responsável por produzir as impressões (φαντασία), os assentimentos (συγκατάθεσις), as percepções (αἴσθησις) e os impulsos (ὄρμη). Esses atributos do hegemônico cobrem todas as funções e operações da psique, tanto as de aspecto teórico quanto prático, isto é, tanto as atuações intelectuais quanto o funcionamento dos mecanismos corporais. A gravura a seguir ilustra a arquitetura da alma (ψυχή) e a harmonia das partes com o hegemônico segundo o estoicismo.

⁶⁷ SVF, I, 143.

⁶⁸ SVF, I, 495.

⁶⁹ SVF, II, 836.

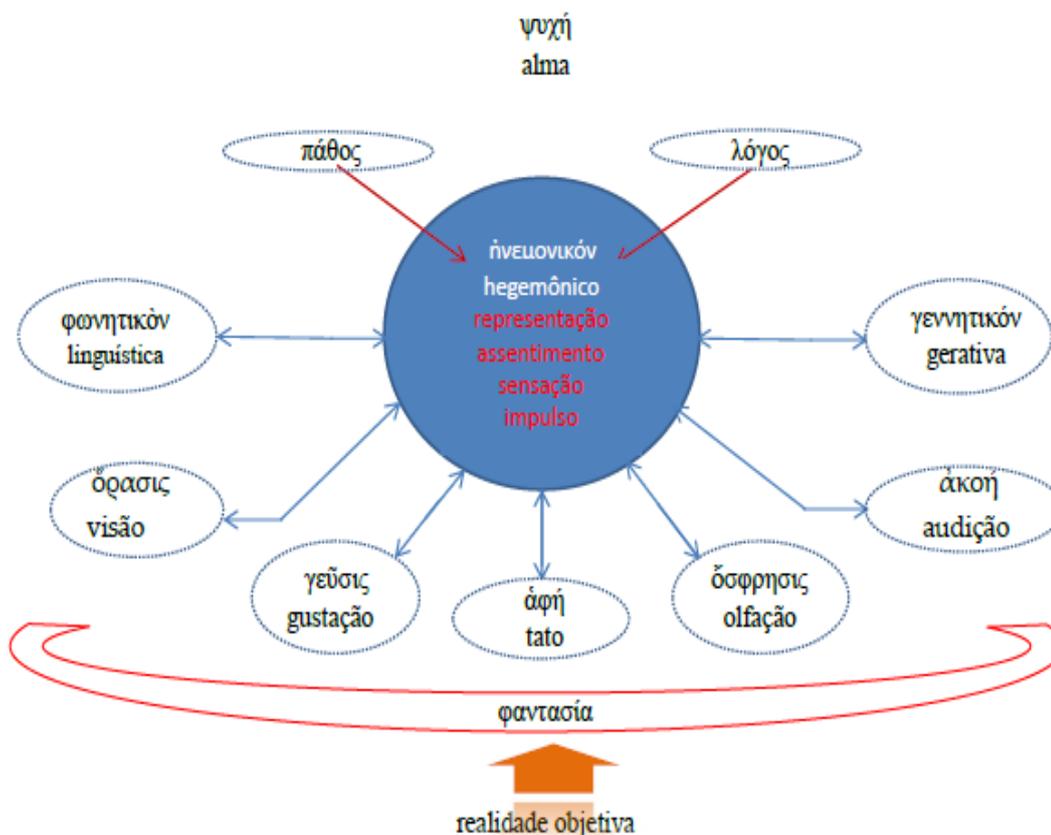


Figura 01: a arquitetura da alma no estoicismo

1.3.2 Um corpo animado em uma alma corporificada

Se a alma (ψυχή) é a primeira atualização do corpo, então o corpo é o primeiro objeto a ser percebido por ela. O contato com o corpo se dá por um processo contínuo através de uma relação biunívoca, que os estoicos denominam “sympatheia” (συμπάθεια). Nessa relação, a psique sente o corpo ao qual perpassa completamente. Em consequência, a escola de Zenão descreve o princípio básico da fisiologia da alma (ψυχή) a partir da concepção de uma síntese, isto é, um tipo de mescla onde os ingredientes resguardam todas as suas peculiaridades. No caso do animal vivente (ζῷον), a síntese é elaborada pela mistura completa de “dois” corpos, cujos atributos Hiérocles apresenta da seguinte maneira:

(...) Já que um animal é um **composto de corpo e alma** (σύνθετον σώματος καί ψυχῆς) e ambos são tangíveis e impressionáveis e, claro, sujeitos a resistência e que, além disso, se perpassam por completo, sendo um deles uma **faculdade sensorial** (δύναμις αἰσθητική) a qual é sujeita a movimento, da maneira que temos indicado, é evidente que um animal **percebe-se**

continuamente (διανεκῶς αἰσθάνοιτ' ἅν). Porque, ao se contrair e relaxar, a alma faz uma impressão em todas as partes do corpo, visto que está misturada a todas elas e ao fazer uma impressão (no corpo) ela recebe uma impressão em resposta.⁷⁰

Desse modo, a faculdade diretora (ἡγεμονικόν) se estende por todas as partes da psique, alcançando as extremidades do corpo pelos órgãos sensoriais. As partes ou funções são os cinco sentidos, a potência linguística e a potência reprodutiva. Um sentido é uma extensão da faculdade central de comando (ἡγεμονικόν), isto é, o sopro (πνεῦμα), partindo do hegemônico em direção aos órgãos sensoriais responsáveis pelo contato com o mundo exterior. Sendo assim, a visão é o movimento do espírito (sopro) desde a faculdade central até os olhos, que impressionados pelo objeto externo, relatam essa impressão, gerando desta feita a sensação (αἴσθησις).

Da mesma maneira, a olfação é um movimento do sopro (πνεῦμα) em direção ao nariz (sensório), o qual, afetado pelo odor, transmite o estímulo ao hegemônico, permitindo ali a sensação olfativa. A gustação, cujo órgão sensorial é a língua, que, sendo impressionada pelos sabores, comunica à faculdade diretora, produzindo a sensação gustativa. Por seu turno, a audição se dá quando os ouvidos, impressionados pelo som, sinalizam à central de comando (ἡγεμονικόν), produzindo a sensação auditiva. Já, o tato é um movimento do espírito que se espalha por toda superfície do corpo. A pele é o órgão sensorial, que, impressionada, informa ao hegemônico a produzir sensação tátil.⁷¹ Os outros mecanismos relativos à impressão serão discutidos no segundo capítulo sobre as impressões.

Depreende-se, pois, que cada sensação tem seu órgão sensorial próprio. Cada sensório possui função própria (καθῆκον), que se atualiza, isto é, entra em atividade, pelo contato com determinadas propriedades de um objeto real. Por exemplo, os objetos da visão são o formato e a cor, o da olfação é o odor, não importando a cor ou o formato. Dessa maneira, o órgão sensorial impressionado, por propriedades específicas do mundo exterior, reporta à faculdade central de comando (ἡγεμονικόν), a qual processa a sensação (αἴσθησις) e impulsiona a ação desse órgão próprio em direção

⁷⁰LS, vol. I, cap. 53B 5-6. "(...) Since an animal is a composite of body and soul (σύνθετον σώματος καί ψυχῆς), and both of these are tangible and impressible and of course subject to resistance, and also blended through and through, and one of them is a sensory faculty (δύναμις αἰσθητική) which itself undergoes movement in the way we have indicated, it is evident that an animal perceives itself continuously (διανεκῶς αἰσθάνοιτ' ἅν). For by stretching out and relaxing, the soul makes an impression on all the body's parts, since it is blended with them all, and in making an impression it receives an impression in response." Tradução, grifos nossos.

⁷¹ LS, vol. I, cap. 53H.

ao objeto externo. Consequentemente, infere-se que sensações distintas podem acontecer ao mesmo tempo no hegemônico, ou seja, é possível tatear, ver, ouvir, cheirar e degustar simultaneamente.

Essa concomitância dos sentidos, juntamente com as capacidades de julgar, assentir, impressionar, impulsionar e perceber compreendem as funções próprias (καθῆκον) do hegemônico, que habilitam os animais para as deliberações racionais e calculativas segundo suas espécies. A atividade intelectual, para os estoicos, depende inteiramente da relação do corpo, faculdade sensorial, com o mundo exterior. Nesse caso, como o corpo é o *locus* das operações sensíveis, a alma (ψυχή) é a sede das operações intelectivas. Assim, cada movimento ou alteração na psique corresponde a um movimento ou alteração do corpo. Isso se dá em virtude do contato contínuo (σμπάθεια) existente entre corpo e alma (ψυχή).

Para os filósofos do Pórtico, a corporeidade da psique significa sua capacidade de se dispor de maneiras diversas em resposta a uma afecção (πάθος) no corpo. Ora, para eles, a afecção (πάθος) se dá no sensorio, mas a sensação (αἴσθησις) se produz no hegemônico. Sob essa ótica, a sensação (αἴσθησις) pode ser descrita como uma espécie de inserção (εἰσθεσις) que introduz a representação (φαντασία) no intelecto (νοῦς), onde fica arrumado e protegido tudo o que vem através dos órgãos sensoriais (αἰσθητήριον).⁷² Nessa perspectiva, a sede da intelecção ou o hegemônico, junto aos cinco sentidos, corresponde à psique disposta de seis maneiras distintas, com funções próprias (καθῆκον) bem definidas e interligadas.

Outra parte constituinte da psique é a potência reprodutiva (γεννητικόν). Essa faculdade é responsável pelos movimentos de germinação e reprodução da espécie.⁷³ Corresponde à porção do *logos* espermático (σπερματικός λόγος)⁷⁴ intrínseca ao animal, ou seja, é um sopro (πνεῦμα) que parte do hegemônico em direção aos órgãos reprodutivos. O modo como essa potência opera em relação ao mundo externo parece não ser semelhante a qualquer dos outros órgãos sensoriais no tocante à representação (φαντασία). Provavelmente, sua atividade é determinada por funções psicológicas mais “primitivas.” Em outros termos, essa potência genética (γεννητικόν) atualiza-se pelas funções mais próximas das propriedades da natureza (φύσις).

⁷² SVF, II, 458 (2).

⁷³ Para uma comparação sobre essas faculdades (movimentos) vide: Aristóteles *De Anima*, 413b, 20.

⁷⁴ DL, VII, 157.

Entretanto, isso não significa que o apetite sexual não esteja sujeito à razão, pois a inclinação natural dos humanos é racional e não impulsiva como nos outros animais.

Nessa abordagem do estoicismo, o animal não-racional (ἄλογοι)⁷⁵ é aquele que a natureza universal dotou de movimento, imaginação e impulso. Portanto, sua inclinação natural é a impulsão (ὄρμη). Por outro lado, o animal racional (λόγοι) é aquele cuja natureza, além de movimento, imaginação e impulso, é dotada de certa porção do *logos* que lhe confere a potência racionativa. Em outras palavras, é o animal capaz de imaginar e perceber o mundo e refletir sobre essa representação (φαντασία). No terceiro capítulo sobre as impressões, voltar-se-á nesse ponto. Por agora, essa distinção entre racionais (λόγοι) e não-racionais (ἄλογοι) ajuda esclarecer que a elaboração psíquica precedente à ação reprodutiva humana, assemelha-se aos movimentos psíquicos dos não-racionais, em termos de primazia da impulsão (ὄρμη), tendo em vista que essa atividade é imprescindível para a autopreservação.

Considerando a explanação sobre funções, partes e o engendramento da alma (ψυχή), entende-se que, na psicologia estoica, todas as operações psíquicas resultam da síntese corpo/alma. Nas duas últimas seções, foram apresentadas sucintamente a gênese da alma (ψυχή), as propriedades do hegemônico, a sua relação com os cinco sentidos, bem como um esboço da faculdade reprodutiva (γεννητικόν). Resta ainda tratar sobre a potência linguística (φωνητικόν). Mas, tendo em vista a centralidade do tema, dedicar-se-á, na próxima seção, ao estudo mais cauteloso da faculdade da linguagem (φωνητικόν), a fim de subsidiar a análise sobre a passagem da representação (φαντασία) à ação discursiva, ou seja, da impressão à expressão.

1.4 Logos - A conexão entre a linguagem e a estrutura do mundo

A presente seção comporta um esboço da concepção estoica sobre a potencialidade linguística natural ao ser humano. Como se evidenciou, o humano é racional devido à porção do *logos* que constitui sua alma (ψυχή). Essa porção difere daquela dedicada à psique dos não-racionais (ἄλογοι), pois a habilidade linguística neles não resulta da competência racionativa. Embora alguns animais produzam sons articulados, apenas o humano raciocina, ou seja, pensa reflexivamente sobre seu

⁷⁵ Não-racional = destituído da razão difere do irracional ou desobediente à razão. (presume-se que tem racionalidade)

pensamento (διάνοια). Tal habilidade lhe confere a possibilidade, entre outras coisas, de “dialogar” consigo mesmo (λόγος ἐνδιάθετος). Assim, para os filósofos da Estoá, o discurso articulado lógico dimana dessa capacidade.

Provavelmente a faculdade linguística (φωνητικόν) é a estrutura psicológica responsável pelas operações práticas do discurso. A produção da fala articulada é apenas uma das operações dessa faculdade. Aparentemente, ela integra-se com todas as outras atividades psicológicas na elaboração das operações calculativas e deliberativas, as quais constituem a inteligência (νοῦς). A estruturação das suas atividades no aparato físico relaciona-se principalmente com o aparelho respiratório e os sentidos auditivos⁷⁶. Porém, ela está ligada, de alguma maneira, às funções básicas de autopreservação e às percepções sensíveis, que subsidiam as elaborações lógicas. Um exemplo dessa relação é a representação compreensiva (φαντασία καταληπτική),⁷⁷ que figura como critério de verdade, ou seja, a razão submete a juízo a realidade das percepções sensíveis. Além do mais, o pensamento (διάνοια) exprime através da linguagem aquilo que experienciou pelas representações (φαντασία).⁷⁸ No entanto, o que são as representações, como elas se relacionam e influenciam na construção lógica ou discursiva é o tema do capítulo terceiro.

Por enquanto, é suficiente ressaltar a importância do julgamento e assentimento na determinação da verdade em termos gerais. Concernente às impressões, o que permite um juízo apropriado é a “qualidade do imprint” que um objeto no mundo imprime nos sentidos. Em outras palavras, julgar e assentir conforme a verdade depende direta e proporcionalmente da verdade daquilo que é representado. Essa concepção do Pórtico sobre critério de verdade foi alvo de muitas críticas. Seus opositores argumentavam que os sentidos podem enganar a razão e que isso impossibilitaria determinar se uma impressão (φαντασία) é verdadeira ou falsa. Contudo, o pressuposto estoico é que os sentidos são perfeitos na captura dos estímulos. Por conseguinte, o que pode falhar é a capacidade de julgamento (κρίσις) e assentimento (συγκατάθεσις).

No que se refere à potencialidade linguística (φωνητικόν), a determinação da verdade é imprescindível para a construção lógica do discurso. Ora, o que torna o

⁷⁶ SVF, II, 836 (1).

⁷⁷ Representação compreensiva, apresentação compreensiva, impressão compreensiva ou *phantasia kataléptika* são expressões polêmicas. Os termos variam segundo as traduções, mas todos designam um evento fundante na teoria do conhecimento do estoicismo e traduzem o conceito de φαντασία. Vide o capítulo III sobre as impressões.

⁷⁸ DL, VII, 110.

discurso coerente com a realidade é a percepção da própria realidade. Visto que essa percepção depende das representações (φαντασία) e a ação ou inércia dependem de julgar (κρίσις) e assentir (συγκατάθεσις). O estoicismo concebe que a sabedoria é treinar-se em conter os impulsos decorrentes de representações não claras (ἀκατάληπτος φαντασία), porque as sensações obscuras entorpecem o raciocínio, impelindo à ação em desconformidade com a natureza do animal racional, ou melhor, contrária à própria razão (λόγος).

No âmbito da linguagem como função do hegemônico, que é a sede do pensamento, a escola de Zenão propõe que a capacidade raciocinativa precede a ação nos animais racionais, propugna também que a ação racional decorre da percepção (αἴσθησις). Grosso modo, ao julgar e assentir uma apresentação compreensiva (φαντασία καταληπτική) a razão estabelece uma proposição lógica como signo linguístico, ou seja, algo que pode ser expresso (λεκτόν). Segundo Long: “a distinção canônica de um exprimível (λεκτόν) é “aquilo que subsiste em concordância com uma impressão racional” (φαντασία λογική).⁷⁹ A percepção estabelecida dessa maneira é uma percepção proposicional. Com isso em mente, investigam-se os fundamentos da fala na psicologia que conforme Long:

Os estoicos identificaram a fonte da fala humana com o **pensamento** (διάνοια).⁸⁰ Eles também supunham que a ação humana é determinada pelas proposições a que as pessoas dão assentimento, isto é, por aquilo que as pessoas tomam como verdadeiro. O pensamento e a linguagem constituem o cerne do humano em si.⁸¹

Em contraste a essa perspectiva, Panécio, um estoico do Século II a.C, assume, aparentemente, que a faculdade vocal (φωνητικόν) é governada pelo movimento da impulsão. Por seu turno, Nemésio declara que ele está certíssimo em considerar assim.⁸² Mas, o eclético Cícero, ao analisar a declaração de Panécio, apresenta uma explicação alternativa à abordagem daquele estoico, informando que a alma (ψυχή) tem dois tipos de movimentos: um pertencente ao pensamento (*cogitationis*), outro ao impulso (*appetitus*). A esfera de atuação do primeiro é precipuamente a investigação da verdade, enquanto a do segundo é o estímulo (*impellit*)

⁷⁹ LONG, *Op. cit.* 2006, p. 241.

⁸⁰ Διάνοια = pensamento. Vide: LS, vol. II, 53U.

⁸¹ LONG. *Op. cit.* 2006, p. 239. “The Stoics identified the source of human speech with thought. They also supposed that human action is determined by the propositions people assent to, that is, by what people take to be true. Thought and language constitute the core of the human self.” Tradução nossa.

⁸² LS, vol. I, cap. 53I.

para a ação.⁸³

Essas passagens sobre a psicologia estoica na concepção de Panécio, conforme Long e Sedley, têm sido frequentemente tratadas como um desvio do monismo racional de Crisipo.⁸⁴ Certamente, não se deve ignorar a importância dessa diferença doutrinária. No entanto, mesmo que seja fato, que Panécio relembra a alma (*ψυχή*) como racionalidade e faculdade apetitiva irracional, ou seja, a bipartição concebida por Platão e Aristóteles, isso não é óbice para o propósito deste ensaio. Primeiramente, na concepção dos antigos estoicos, a psique é una. Na verdade, suas partes não são divisões autônomas constituintes ou faculdades separadas, mas representam funções ou extensões do hegemônico. Em segundo lugar, no estoicismo primitivo, a concepção de ação pode ser diferida em dois níveis: o teórico e o prático. Por exemplo, toda virtude é um conhecimento (*ἐπιστήμη*),⁸⁵ mas se realiza na práxis. Ora, níveis distintos de ações não ensejam uma partição da alma (*ψυχή*), porque a mesma faculdade de comando controla todas as ações do composto corpo/alma.

Para Platão, no âmbito da linguagem, o *logos* representa o pensamento, no sentido de diálogo silente (*λόγος ἐνδιάθετος*) da alma consigo mesma e representa a palavra, no sentido de realização do próprio pensamento.⁸⁶ Por outro lado, conforme diz Sexto Empírico⁸⁷, os estoicos consideram o *logos* como lei do cosmos e do homem, que opera neste pela razão (*ratio*) e pela palavra (*oratio*). Essa operação racional é o fundamento da dialética estoica, cujo objetivo precípua é o conhecimento da verdade.⁸⁸ Contudo, para o propósito desta seção, não é o caso discorrer sobre as estruturas formais da lógica ou da dialética do estoicismo. De fato, interessa aqui tratar das operações psicológicas no âmbito dos referidos discursos.

Na concepção da Estoá, o termo *logos* possui três sentidos distintos. Primeiro, é o princípio ativo do mundo, o que é equivalente à alma cósmica. Segundo, é a razão, que equivale à razão universal, pelo que se diz que o mundo é um ser vivente (*λογικόν ζῷον*) e racional. Em terceiro lugar, *logos* traduz a concepção de linguagem (*oratio*) ou, mais especificamente, discurso. De acordo com Long, o *logos* como razão é

⁸³ LS, *Ibidem*.

⁸⁴ LS, *Ibidem*.

⁸⁵ DL, VII, 90 e Estobeus II 7.5b 58,9-11 e II 7.5b4 62,15-20, e todas as virtudes padrão são definidas como formas de conhecimento (*ἐπιστήμη*). Vide: Estobeus II 7.5b1-2 59,4-62,6 e DL, VII, 92-93.

⁸⁶ PLATÃO: *Teeteto*: 189e; *Sofista*: 259e, 262c-d; *Crátilo*: 385b.

⁸⁷ DL, VII, 52.

⁸⁸ DL, VII, 42.

o que conecta o *logos* da primeira asserção com o da terceira, que é a linguagem. Ele acrescenta que os filósofos do Pórtico descobriram que era possível dar uma explicação fisicalista a esses três sentidos do termo.⁸⁹ Nesse mesmo lugar, o comentador argumenta que, para o estoicismo, há dois conceitos: impressão (φαντασία) e *logos* (λόγος) e que a conjunção deles provê os fundamentos da teoria da linguagem e da lógica.

A natureza, de acordo com os estoicos, é uma estrutura racional ou inteligente, e, portanto, não é somente no sentido de que nós, seres humanos, podemos entendê-la, mas, sobretudo, no sentido de que ela é realmente a inteligência divina em ação (...) Juntando esses três sentidos de “*logos*”, os estoicos, ao que parece, estariam em posição para fazer a seguinte proposta: A linguagem é o meio de expressar estruturas semânticas ou lógicas (incluindo sinais-inferenciais), que correspondem à maneira como as coisas existentes são configurados pelo *logos* presente nelas. Ou, para dizê-lo de outra maneira, podemos falar de forma inteligível sobre as coisas, porque podemos pensar corretamente sobre as coisas, e podemos pensar sobre as coisas corretamente, porque as coisas estão estruturadas de acordo com princípios racionais. A presença de *logos* dentro dessas esferas interligadas - linguagem e pensamento, racionalidade e realidade - dá aos estoicos um vínculo forte entre o que os seres humanos têm uma boa razão para dizer e a maneira como o mundo é constituído.⁹⁰

Nessa perspectiva, a potência vocal (φωνητικόν) é o *logos* disposto de tal maneira que habilita o humano às operações mentais. Destarte, o pensamento é estruturado de acordo com os princípios lógicos. Em outras palavras, as leis que ordenam as estruturas universais atuam também na ordenação do raciocínio humano. Em consequência disso, o animal racional é capaz de expressar-se, ou melhor, enunciar o seu pensamento com base nessa estruturação lógica. Porém, antes de poder enunciar o que é exprimível, a sequência lógica proposicional se estabelece naturalmente. Assim, a faculdade da linguagem opera com as ordenações lógicas de duas maneiras. Primeiramente, atua no âmbito estrutural, onde as sequências proposicionais são ordenadas. Nesse âmbito, tem lugar o discurso silente (λόγος ἐνδιάθετος), sendo ele mesmo o estado psicológico no qual se encontram os parâmetros para construção do que é possível enunciar. Em outras palavras, assim tem lugar a estruturação dos “conteúdos

⁸⁹ LONG, *Op. cit.* 2006, p. 240.

⁹⁰ *Ibidem.* “Nature according to the Stoics is a rational or intelligible structure, and it is so not merely in the sense that we humans can understand it but especially in the sense that it actually is the divine intelligence at work (cf. Cicero, ND 2.115; SVF, 2.1132 ff.). Putting these three senses of *logos* together, the Stoics, it seems, should be in a position to make the following proposal: language is the means of expressing semantic/logical structures (including sign-inferences) which correspond to the way existing things are configured by the *logos* present in them. Or to say it in another way, we can talk intelligibly about things because we can think correctly about things, and we can think correctly about things because things are structured according to rational principles. The presence of *logos* in these interconnected spheres—language and thought, rationality, and reality—gives the Stoics a powerful linkage between what human beings have good reason to say and the way the world is constituted.” Tradução nossa.

proposicionais” (λεκτά), que podem ser enunciados no discurso oral (λόγος προφορικός).

Como diz Long, na citação acima, o que se pode exprimir é algo que já está determinado pela realidade constituída pela racionalidade (λόγος). Portanto, a partir dessa determinação racional, se estabelece a relação entre o pensar e o exprimir, isto é, podemos falar de maneira lógica, inteligível, porque as coisas no mundo estão organizadas pela razão (λόγος). Mas, essa capacidade de enunciar tem subjacente a capacidade de inferir a estrutura racional do mundo. Assim, pensar, refletir, calcular, planejar, decidir, entre outras operações ordenadas do raciocínio, são disposições da alma (ψυχή) relativas às estruturas lógicas da realidade presentes nos seres racionais.

Visto dessa perspectiva, o discurso interior (λόγος ἐνδιάθετος) identifica-se com o pensamento. Esse discurso é engendrado de maneira a permitir que, na elocução, as proposições sejam estruturadas em relação estrita com a prescrição dessa realidade interiorizada. Contudo, é preciso compreender que a realidade constituída pela racionalidade, conforme a afirmação de Long, não implica em separar a razão que opera no humano, daquela que permeia o universo. A psique não está encarcerada no corpo, mas ambos conjuntamente participam da ação do *logos*. Os estoicos assumem que ser racional é participar da razão universal, tendo-a como natureza. Portanto, a aquisição do conhecimento não é uma contemplação da realidade, a fim de alcançar o inteligível. De fato, é uma participação proativa na ação do *logos* a partir da realidade tangível.

Por essa razão, os estoicos provavelmente dizem que o ser humano não se diferencia dos animais não-racionais apenas pelo discurso pronunciado (λόγος προφορικός), mas também em virtude de um discurso interior (λόγος ἐνδιάθετος). Além do mais, eles afirmam que a diferença entre racionais (λόγοι) e não-racionais (ἄλογοι) não se dá somente pela representação simples (φαντασία ἀπλή) tomada isoladamente, mas pela “representação capaz de fazer transição” (φαντασία μεταβατική) e síntese (φαντασία συνθετική). Portanto, havendo a cognição imediata da sequência (ἀκολουθία), o entendimento do signo também é tomado a partir da própria sequência.⁹¹

Essa “sequência” (ἀκολουθία) capturada refere-se ao modo como o mundo é constituído, ou seja, como a realidade se apresenta através dos nossos sentidos, mas não apenas dessa maneira. O juízo sobre as impressões (φαντασία), que advém dos sentidos,

⁹¹ LS, vol. I, cap. 53T e SVF, II, 223 (parte).

tem como critério a realidade lógica inerente à capacidade racional residente no humano, tendo em conta que a razão universal (λόγος) está presente nele de três maneiras distintas: como potência estruturante, como causa motora e como sopro inteligente. Portanto, é inegável que o humano tenha a capacidade natural de atuar logicamente, isto é, de acordo com sua natureza racional. Para a escola do Pórtico, o único impedimento para a racionalidade é a paixão (πάθος), no sentido de “impulso exagerado desobediente à razão” (πλεονάζουσα ὁρμή).

Esta primeira fase do estudo sobre a alma (ψυχή) como fonte de conhecimento e ação discorreu, entre outros aspectos da psicologia do Pórtico, sobre a relação do corpo biológico, com a faculdade central de comando da psique (mente). Uma importante dificuldade que os materialistas monistas tiveram de enfrentar é, precisamente, delimitar a transição das representações entre o aparato sensorial e o hegemônico, que constitui a base do conhecimento. De acordo com Sharples, problemas sobre o funcionamento humano, para os antigos gregos, eram questões relacionadas não tanto à mente, quanto à psique. Segundo o autor:

Uma vez que ambos, epicuristas e estoicos, consideravam os corpos como as únicas coisas reais existentes, ao conceber autoconsciência e senso de identidade pessoal para os seres humanos, eles se depararam com problemas ainda hoje familiares para nós, acerca da relação entre mente e matéria, entre corpo e alma e entre as leis da física e o nosso senso próprio de liberdade de ação.⁹²

A psicologia estoica estabeleceu as bases para a teoria epistemológica, que, por seu turno, se funda na teoria das impressões ou representações (φαντασία). Para a escola de Zenão, o conhecimento é um atributo natural aos racionais e a ação conveniente, isto é, de “acordo com essa natureza racional” (ὁμολογούμενον), dimana dessa potencialidade inata. Nesse encadeamento, o papel do impulso (ὁρμή) é imprescindível tanto na esfera intelectual quanto na prática. Portanto, visto que o currículo filosófico da Estoá constitui um sistema orgânico, a próxima seção discorrerá sobre o impulso, o julgamento das impressões, o assentimento, as afecções e descreverá a relação entre eles no processo epistemológico.

⁹² SHARPLES, R.W. *Stoics, Epicureans and Sceptic – An introduction to Hellenistic Philosophy*, London: Routledge, 1996. p. 59. “Since both Epicureans and Stoics regarded bodies as the only real existing things, in accounting for human beings’ self-consciousness and sense of personal identity they encountered the problems, still familiar to us, of the relation between mind and matter, between mind and body, and between the laws of physics and our sense of our own freedom of action.”

CAPÍTULO II – A teoria do impulso (ὁρμή)

Síntese do capítulo: Uma análise da relação entre o impulso (ὁρμή), a impressão (φαντασία), e o dizível (λεκτόν) e as implicações na teoria do conhecimento do estoicismo.

2.1 Uma correlação terminológica

O presente capítulo discorre sobre a teoria do impulso a partir dos fragmentos e de abordagem dos comentadores, que acederam às fontes primárias, que as reordenaram e procuraram reconstituir o caráter sistêmico da filosofia estoica. Como foi visto no capítulo sobre a alma (ψυχή), para os estoicos, as partes da filosofia estão inter-relacionadas, constituindo um sistema orgânico. Isso implica a necessidade de compreender uma gama de construtos correlativos subjacentes a cada tema proposto.

Naquela seção, foi dito que o hegemônico é o *locus* de todas as realizações psicológicas. Nessa instância psíquica, se desenrolam as funções lógicas, as impressões (φαντασία), assentimentos (συγκατάθεσις) e impulsões (ὁρμή). A teoria estoica do conhecimento, descreve a impressão como um estado psicológico decorrente da relação do animal com o mundo. Essa disposição psíquica é fundante no processo de cognição e imprescindível para a ação prática. Ao desenvolvimento desta seção, há outros dois construtos correlativos ao impulso, que devem ser tratados, a paixão (πάθος) e o assentimento (συγκατάθεσις).

Com respeito à paixão (πάθος), os estoicos qualificam-na como excesso e perversão da razão.¹ Na tradição médica, as paixões seriam modificações somáticas como atividades mentais a ecoar na alma (ψυχή). Mas, a Estoá propõe compreendê-las como uma forma imperfeita de conhecimento. Portanto, deve ser entendida como uma perversão do *logos* (ratio), ou seja, mau uso ou exercício defeituoso da razão. Na verdade, a paixão reside no julgamento errôneo e na opinião falsa. Este fracasso é devido à mente consentir a uma representação obscura (ἀκατάληπτος). O espírito aquiesce “instantaneamente” a uma representação não-compreensiva (ἀκατάληπτος). De fato, a paixão (πάθος) combina uma dupla determinação, tanto o erro de julgamento, quanto o impulso excessivo (ὁρμή πλεονάζουσα).

¹ DL, VII, 110, pp. 214-215.

A paixão (πάθος) caracteriza-se pelo tipo de excesso. Por exemplo, a ira é uma indisciplina excessiva. Nesse sentido, a paixão (πάθος) é uma inclinação descomedida, conforme apresentado por Long e Sedley na seguinte passagem de Estobeus.²

Eles (os estoicos) dizem que a paixão é um impulso excessivo, desobediente aos ditames da razão ou é um movimento irracional da alma que é contrário à natureza e, que todas as paixões pertencem à faculdade de comando da alma. Portanto, toda agitação é também uma paixão, do mesmo modo, toda paixão é uma agitação. Visto que a paixão é desse tipo, deve-se supor que algumas paixões são primárias e dominantes enquanto outras têm essas como referência.³

Na leitura acima, a paixão (πάθος) designa uma agitação decorrente de um impulso contrário à natureza, esse construto é correlativo ao impulso no contexto da filosofia prática, a qual preconiza que o viver de acordo com a razão é o mesmo que não se deixar levar por esse tipo de agitação. Entretanto, neste estudo, interessa o conceito de paixão (πάθος) como uma afecção decorrente de um impulso natural, ou seja, como decorrente do contato do animal com um objeto real. Em outras palavras, no campo epistemológico, interessa a paixão (πάθος) que é uma alteração (ἀλλοίωσις) psíquica, como uma impressão sensível (φαντασία αισθητική).

A partir dessa perspectiva, o apologista do Sec. III, Lactânio, apresenta a posição estoica relativa às paixões (πάθος) da seguinte maneira:

Os estoicos eliminam do homem todas as paixões que acometem a alma, colocando-a em agitação, isto é, eliminando o desejo (*cupiditas*), a alegria (*laetitia*), o medo (*metus*) e a aflição (*moestitia*). Destes, os dois primeiros são gerados por bens, presentes e futuros, os outros dois dos males. Da mesma forma, como foi dito, eles chamam essas quatro doenças, e não (impulsos) naturais congênitos, mas efeitos de uma opinião errônea e, portanto, acreditam que se podem erradicar completamente, uma vez que se elimine a opinião falsa de bens e males (...)⁴

² ESTOBEUS, João. (Ἰωάννης ὁ Στοβαῖος). Escritor grego, de cerca de 500 dC, provavelmente de Estobi na Macedônia. Homem de muita leitura, no curso da qual anotou as passagens mais interessantes. Deve-se a ele cerca de 500 fragmentos de obras perdidas dos primeiros poetas e prosadores gregos.

³ LS, Vol. I, cap. 65A. “They [the Stoics] say that passion is impulse which is excessive and disobedient to the dictates of reason, or a movement of soul which is irrational and contrary to nature; and that all passions belong to the soul's commanding-faculty. Therefore every fluttering is also a passion, and likewise, every passion is a fluttering. Since passion is of this kind, one must suppose that some passions are primary and dominant, while others have these as their reference.”

⁴ SVF, III, 444. “Gli stoici eliminano dall'uomo tutte le passioni che aggrediscono l'animo mettendolo in agitazione, e cioè eliminando il desiderio, il piacere, la paura e il dolore. Di questi, il due primi si generano dai beni, presenti e futuri, gli altri due dai mali. Parimenti, come già detto, chiamano queste quattro affezioni non <impulsi> naturali congeniti, ma effetti di una opinione erronea, e pertanto ritengono che esse se possano estirpare completamente, una volta che si elimini la falsa opinione (sic) dei beni e dei mali (...)” Tradução e parênteses nossos.

Na escola do Pórtico a paixão (πάθος) pode ser concebida de, pelo menos, duas maneiras. Primeiro como marca ou alteração na psique. Essa primeira asserção indica um movimento provocado que altera a tensão no interior do hegemônico, promovendo assim uma série de eventos relativos aos processos psico-epistêmicos acima descritos. Nessa concepção, há pressupostos de implicações éticas importantes, por isso, o estoicismo preconiza a rejeição de todas as paixões como fonte de distúrbios e perturbações psíquicas. Por outro lado, a paixão (πάθος) no sentido de afecção ou contato entre corpos traduz os movimentos naturais da psique.

Conforme o testemunho de Lactânio, a paixão (πάθος) é um impulso natural congênito, isto é, uma afecção que ocorre pelos movimentos naturais da alma. Por exemplo, a sympatheia (συμπάθεια), que significa o contato da tensão pneumática, tocando o corpo, que o impressiona, recebendo uma impressão em resposta (ἀντίληψις).⁵ Por outro lado, há também a concepção de uma agitação na alma (πτόα), resultante de um julgamento equivocado, isto é, uma paixão (πάθος) oriunda de uma opinião fraca. Veja-se, portanto, que a paixão (πάθος) no sentido de perturbação ou inarmonia da tensão do sopro no interior da psique, decorre não da falta de opinião ou da ignorância, mas do consentimento a uma impressão falsa (ἔμφοσις) ou não-cognitiva (ἀκατάληπτος). É, nesse sentido, que as paixões devem ser extirpadas.

2.1.1 Paixão - Impulso natural ou Afecção (πάθος)

É conhecida a posição estoica quanto à nocividade das paixões no sentido de impulso excessivo (ὀρμή πλεονάζουσα). A escola de Zenão assume que as paixões são agitações da alma que impedem o humano de alcançar o verdadeiro conhecimento e, por isso, devem ser extirpadas. Em razão da psicologia da Estoá, que concebe uma alma (ψυχή) plena não particionada e completamente racional, esse posicionamento provocou muitas objeções dos seus antagonistas. Seus opositores, seguindo o modelo aristotélico de bipartição da alma em racional e irracional, assumem que as paixões pertencem à parte irracional e precisam ser moderadas pela parte racional. Mas, quanto à objeção da razão oposta a si mesma, Gilbert-Thirry coloca o problema da seguinte maneira:

Se a alma é completamente razão, como parece afirmar o estoico, a paixão (πάθος) e a irracionalidade (ἀλογία) não podem ser senão um movimento da

⁵ LS, vol I, cap. 53B, 7.

razão contrário a ela própria. Consequentemente, a apatia (ἀπάθεια) é a ausência de tais movimentos e, positivamente, a disposição, onde a razão se encontra quando se conforma àquilo que ela é.⁶

O sentido de extirpação das paixões, ou melhor, a apatia (ἀπάθεια) representa muito mais que apenas a ausência de perturbações psíquicas, mas uma conformação da alma (ψυχή) à sua natureza racional. Porém, quanto à constituição do caráter e à aquisição dos saberes, a psicologia estoica não descaracteriza os movimentos da razão, que afetada pelas realidades circundantes produz a percepção (αἴσθησις). Portanto, nos fundamentos da epistemologia estoica, este é o sentido no qual a paixão (πάθος) é uma afecção que produz os movimentos naturais da psique, a saber, a impressão, o juízo, o assenso e o impulso conforme a natureza (ὁρμή λογική).

Conforme Tieleman⁷, a tradução do termo grego πάθος como afecção, seguramente não compreende todos os aspectos contidos no termo técnico usado na Estoá. Contudo, para os fins pretendidos neste ensaio é suficiente para delinear o escopo doutrinário de sua psicologia e epistemologia. O termo abrange as concepções de paixões da alma, que em sentido estrito designa as mudanças ou alterações ocorridas na tensão pneumática constituinte da psique. Também, comporta o sentido de emoção, que denota os mesmos movimentos tensionais, entretanto, aproximando-se mais da concepção latina de *perturbatio* para identificar passividade *passio* (πάθος). Contudo, a psique não é apenas receptáculo, ao contrário, é primeiramente impulso motor da sensibilidade (αἴσθησις).

Essa concepção foi também utilizada no sentido de efeito sofrido na psique. Nesse particular, o conceito designa qualquer movimento que altera a tensão do sopro que constitui a alma (ψυχή). Entre os movimentos que caracterizam as propriedades psíquicas nomeiam-se a impressão e o impulso, strictus sensu, ambas são afecções que ocorrem na psique. Na epistemologia bem como na ética do estoicismo, para que se possa ser sábio, é mister extirpar todas as paixões (*perturbatio*). Contudo, no que diz respeito às funções psicológicas, isso seria contrassenso, já que a psique é força estruturante, motora e fonte de razão para o composto (σύνθετον).

⁶ GILBERT-THIRRY, Anne. “La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius” in *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, Tome 75, N°27, 1977. pp. 393-435. “Si l’âme est raison de part en part, comme semble le poser ce stoïcien, la passion ou l’irrationnel ne peut être qu’un mouvement de la raison contraire à la raison elle-même. Par conséquent, l’apathie est l’absence de tels mouvements et, positivement, la disposition où la raison se trouve, quand elle se conforme à ce qu’elle est.” Vide também: DL, VII, 115ss.

⁷ TIELEMAN, *Op. cit.* p. 15.

Na psicologia estoica, essa concepção de paixão, denotando uma afecção, pode também pressupor um mecanismo de efetivação dos movimentos naturais da alma (ψυχή). Sabe-se que a psique, como força estruturante, possui os movimentos (κίνησις) de contração (συστολή) e expansão (διαστολή) do sopro (πνεῦμα), esse sopro enforma a psique e se compõe de uma força coesiva (τόνος), que na sua ontogênese, é harmônica com as tensões do com o *logos* universal (ὀρθός λόγος). Portanto, afastando o sentido dado às paixões, como perturbações (*perturbatio*) dessa harmonia tensional, que leva ao impulso exagerado (ὀρμή πλεονάζουσα), contrário à natureza, resta ainda o sentido de afecção como propulsora das tensões (εὐτονία) que constituem as funções psíquicas naturalmente determinadas. Por exemplo, as diretrizes da percepção sensível (αἴσθησις), ou seja, os parâmetros delimitadores do nível aceitável de alterações da tensão (εὐτονία) pneumática sem, contudo, corromper a razão.

Para se compreender melhor o sentido de afecção (πάθος) adotado no escopo deste trabalho deve-se ater ao sentido de alteração (ἀλλοίωσις) tensional nos ditames naturais. Essas alterações conjugam os conceitos de mudança (ἐτεροίωσις), transformação (μεταβολή) ou modificação (μετάστασις). Portanto, o conceito de paixão como um evento psíquico (ψυχικός) e não como um impulso exagerado desobediente à razão⁸. Na verdade, esse movimento refere-se à expansão do sopro até as extremidades do corpo e à sua contração a partir do corpo. Nessa perspectiva, há uma relação de causalidade da alma (ψυχή) para o corpo biológico. Por isso, se diz psicossomático, que representa a interação entre estrutura e funcionalidade.

Em consonância com física dos corpos, a psique é o princípio ativo (τό ποιῶν)⁹ e o corpo, ainda, inanimado (ἄψυχος) é o princípio passivo (τό πάσχον). É importante notar que a ação da psique sobre corpo é uma “propulsão”. Mas, a reação do corpo é uma alteração (ἀλλοίωσις) tensional. A esse processo intrínseco, a escola de Zenão denomina συμπάθεια, que literalmente traduz a ideia de afecção mútua. Tal movimento determina as funções psicossomáticas, isto é, a “fisiologia” das sensações (αἴσθησις) na síntese corpo/alma.

Uma alteração (ἀλλοίωσις) pode ser compreendida como uma capacidade de representação reflexiva, isto é, um sistema de estímulo e resposta (ἀντίληψις). A psique, sendo um objeto real, impressiona o corpo, mas, o corpo inanimado (ἄψυχος) é matéria

⁸ LS, vol, I cap 65A e SVF, III, 378 (parte).

⁹ Princípio ativo: vide o capítulo I, pp. 30, 34 e 38.

inerte, apenas quando já é parte do composto (σύνθετον) passa a ser dotado de capacidade sensorial (αἰσθητικόν). Visto dessa maneira, a afecção sofrida pelo sensorio em virtude da apresentação do *logos* é uma impressão “lógica” (φαντασία λογική), ou seja, a representação do *logos* sobre o composto. Conseqüentemente, a resposta do corpo, ou melhor, quando a extensão do sopro desde o aparato sensível (αἰσθητικόν) relata ao hegemônico sua disposição atual, ocorre uma impressão sensível (φαντασία αἰσθητική), isto é, a representação do corpo sobre a psique.

Dessa maneira, o processo sensual, assim descrito, compreende a estrutura e funcionalidade relativa às propriedades (καθεκόν) do aparato sensível. Entretanto, do ponto de vista epistemológico, isto é, das propriedades psíquicas relativas à capacidade cognoscível, a teoria estoica da paixão (πάθος) reconhece a perturbação da harmonia tensional como algo definitivamente negativo. Visto que o saber determina a capacidade de agir e qualifica a responsabilidade individual, na ética do Pórtico, a concepção de paixões (πάθος) são defeitos morais (κακία). Porque, são distorções da razão (λόγος) e aparecem como único entrave para se chegar ao conhecimento (ἐπιστήμη). Portanto, por esse motivo o sábio estoico não dá assentimento às representações não-cognitivas (ἀκατάληπτος).

Seguindo esse raciocínio, é possível apresentar dois aspectos distintos da paixão (πάθος). Um de caráter psicossomático (aspecto sensual) e outro epistemológico. No primeiro, o aparato sensorial é afetado passivamente, sofrendo a ação da apresentação (φαντασία) de uma realidade externa. Nesse caso, a representação tem algo de ativo sobre o sensorio (αἰσθητήριον). Refere-se à estrutura e funcionalidade da psique em processo de interação com o corpo. Nesse processo a “propriedade de cada sensorio” (καθηκόν) é receptividade passiva de impressão (φαντασία).

No segundo aspecto abordado, o hegemônico reage à afecção causada, gerando um impulso (ὄρμη), o qual é propriamente uma atividade psíquica relativa, por sua vez, é uma afecção. Dessa maneira, tanto a impressão (φαντασία) quanto o impulso (ὄρμη) são afecções (πάθος), sendo que a impressão acontece na alma advinda de um objeto sensível ou intelectual, enquanto o impulso é uma afecção sobre o sensorio, impelindo-o em direção ao objeto representado. Assim, quando o impressor (φανταστόν) é um “objeto do pensamento”¹⁰ (διανοίας), o resultado será um impulso

¹⁰ Objetos do pensamento: às vezes compreende o termo “νοουμένων”, isto é, indica os movimentos da razão ou da mente ao converter os elementos produzidos pela sensação em inteligência pura.

racional (λογική όρμή), porém, quando a causa da impressão é um objeto exterior, então, o resultado será um impulso prático (πρακτική όρμή).

O efeito de um impulso racional é um evento do pensamento, que por ser um efeito é, portanto, uma afecção sofrida na psique. Entretanto, quando a central de comando reage e responde, julgando e assentindo à representação (φαντασία), não é plausível dizer que a impressão (φαντασία), nesse caso, não tenha algo de ativo, porque da sensação percebida na faculdade central surgiu o impulso. Conseqüentemente, pode-se concluir que, por um lado a representação (φαντασία) é um efeito sofrido na psique, mas que dela decorre o impulso (όρμή), que é uma ação, e, como tal, é a causa de uma impressão sensorial (φαντασία αισθητική). Analisando desse modo, é concebível assegurar que a afecção, conforme os ditames da natureza, no sentido estrito de alteração sensorial, é uma impressão que os objetos da razão fazem sobre o sensório ou, no caminho inverso, é uma representação do sensório sobre o hegemônico.

Nesse sentido, a impressão (φαντασία) como afecção (πάθος) na psique é o primeiro aspecto da sensação (αΐσθησις) e o derradeiro da cognição (κατάληψις). Além disso, tanto na elaboração da epistemologia quanto da filosofia prática, o assentimento (συγκατάθεσις) figura como uma atividade do hegemônico, medianeira entre esses dois aspectos da representação (φαντασία). Essa atividade traduz o sentido de assenso, adesão, aprovação, consenso, entre outras expressões que carregam o sentido de admitir ou aprovar algo, para validá-lo ou rejeitá-lo. De acordo com Hamelin, esse construto tem implicações importantes na epistemologia e na ética estoicas:

A noção de assentimento (συγκατάθεσις) aparece nos primeiros estoicos, antes de tudo, em um contexto claramente psico-epistemológico. Ela está estritamente ligada à questão do critério de verdade, que constitui o elemento essencial para justificar o caráter empírico do conhecimento. Diretamente ligado à parte diretora e racional (ήγεμονικόν) da alma, o assentimento também tem um papel determinante com respeito à conduta humana.¹¹

Para o estoicismo, a relação entre representação, assenso e impulso designa uma cadeia de eventos que determinam o processo cognitivo (κατάληψις). No transcurso deste texto descrever-se-á essa relação. Por ora, interessa observar que há um imbricamento do impulso com a paixão e com o assentir no âmbito das estruturas psicológicas do conhecimento. Importa também, observar que essa relação repercute, diretamente, na responsabilidade da ação do indivíduo racional.

¹¹ HAMELIN, Guy. (artigo) “As fontes aristotélicas e estoicas em Abelardo: a noção de consentimento” (consensus - συγκατάθεσις). *Veritas*, Porto Alegre, v. 55, n° 2, p. 180, maio/agosto, 2010.

2.2 Dos fundamentos psicológicos do impulso (ὄρμή)

A partir deste ponto, com base no que já se tem delineado, busca-se reconstituir o papel do impulso, primeiramente, analisando sua etiologia e função no campo psicológico. Em segundo lugar, esboçar a relação entre impulso (ὄρμή), julgamento (κρίσις), assentimento (συγκατάθεσις) e representação compreensiva (φαντασία καταληπτική). Feito isso, pretende-se demonstrar que o impulso desempenha um papel no campo da filosofia prática, isto é, naquilo que concerne ao discurso e à ação, similar ao que uma impressão cognitiva (φαντασία καταληπτική) protagoniza no âmbito epistemológico.

O impulso (ὄρμή) é um efeito decorrente de processos psicológicos fundamentais na aquisição do conhecimento (κατάληψις), que têm lugar na faculdade central de comando (ἡγεμονικόν). Uma afecção ocorre no órgão sensorial, mas a sensação (αἴσθησις) é uma ação hegemônica. Provavelmente, essa sequência de eventos pré-cognitivos culmina no impulso como uma resposta (ἀντίληψις) à impressão (φαντασία). Contudo, essa culminância não implica o encerramento do processo cognitivo. Ao assentir a representação, dispara-se o impulso, impelindo em direção ao objeto apresentado (φανταστόν). Portanto, esses eventos constituem as funções próprias da faculdade de comando integrada ao aparato sensorial (αἰσθητήριον).

No escopo da fisiologia da alma (ψυχή), o impulso é a faculdade diretora (ἡγεμονικόν) a se estender e afetar o corpo, que é impelido a (re)agir. Long e Seddley transcrevem a concepção de Crisipo sobre as operações e funções do hegemônico assim:

(...) As partes da alma fluem desde a região do coração, como de uma fonte originária, espalham-se por todo o corpo. Preenchem cada parte de seus membros com sopro vital, dirigindo-as, organiza uma infinidade de função: nutrição, crescimento, locomoção, sensação, impulso para agir. Assim, alma com um todo propaga os sentidos (que são suas funções próprias) desde seu hegemônico, como ramos de um tronco de árvore, porque mais tarde se tornam mensageiros daquilo que perceberam, enquanto ele mesmo, como monarca, julga os relatos que trazem (...)¹²

¹² LS, Vol. I, cap. 53G e SVF, II, 879. (parte). “The soul's parts flow from their seat in the heart, as if from the source of a spring, and spread through the whole body. They continually fill all the limbs with vital breath, and rule and control them with countless different powers - nutrition, growth, locomotion, sensation, impulse to action. The soul as a whole dispatches the senses (which are its proper functions) like branches from the trunk-like commanding-faculty to be reporters of what they sense, while itself like a monarch passes judgment on their reports (...).” Tradução nossa.

Nesse contexto, cada um dos sentidos, como funções próprias da alma em sua completude, é distribuído a partir do hegemônico como galhos de uma árvore ligados ao tronco. A tarefa básica de cada sensorio é relatar aquilo que experimenta. Enquanto isso, o hegemônico submete a julgamento os relatos proferidos pelos órgãos sensoriais. Essa organicidade remonta ao sistema circulatório corporal: conduz oxigênio até os capilares, alimenta as extremidades. Similarmente, todo o aparato sensorial se integra às potências da faculdade central de comando. Isso indica, conforme a filosofia da natureza, a sintonia e a harmonia das partes.

Dessa maneira, consoante o entrelaçamento das doutrinas estoicas, os movimentos de nutrição e crescimento implicam em homeostase, no sentido que designam ações involuntárias automáticas de cada órgão, segundo sua própria constituição e natureza¹³. Por outro lado, a capacidade de locomoção tem sua gênese na potência sensível. Isso significa que a autopercepção, ou primeiro impulso (οἰκείωσις), se dá pela sensação de si e das partes que constituem o ser vivo¹⁴.

Segundo Hiérocles, nós devemos entender que um animal, ao nascer, percebe a si mesmo e a primeira coisa que ele reconhece são suas partes. Entende que as tem e compreende as funções para que lhe foram dadas.¹⁵ Isso significa que nós mesmos somos o primeiro objeto no mundo a nos proporcionar impressão e impulso de percepção¹⁶. A primeira sensação é a que se tem das partes, o animal percebe que as tem e por que as tem, pois elas afetam umas às outras pela sintonia que há entre si. Desse modo, ele apreende suas funcionalidades e propósito, porque a natureza (λόγος) estabelece a relação das partes com o todo. Portanto, a primeira prova de que cada animal se percebe é a “consciência” de suas partes e das funções para as quais elas foram dadas.

Crisipo afirma que a primeira coisa que todo animal se apropria é a sua constituição e a percepção disto. Por esse motivo, o animal rejeita tudo que lhe é danoso ou prejudicial e aceita aquilo que lhe é apropriado¹⁷. Entretanto, resta uma dificuldade sobre o pressuposto de a razão ser a artesã do impulso para os animais racionais. Já que a compreensão racional indica uma escala “evolutiva” da fisiologia e,

¹³ Constituição e natureza: cf. o conceito estoico de *heixis* e *phusis*.

¹⁴ DL, VII, 85.

¹⁵ LS, Vol. I, cap. 53B.

¹⁶ LONG, A. A. *Stoic studies*, Berkely: University of California Press, 2001, p. 240.

¹⁷ LS, Vol. I, cap. 57A e DL, VII, 85

consequentemente, das funções próprias (καθῆκον). Assim a natureza configura os processos vegetativos nas plantas, concede aos animais a autopercepção, o impulso de preservação, a percepção, bem como, a imaginação. Além disso, incrementa os racionais com a razão. Portanto, é mister entender o efeito dessa ação sobre o impulso (ὄρμη), como uma causa modeladora, mas não geradora do impulso. Essa modelagem significa conformar-lhe às diretrizes da natureza racional que determina a virtude como fim, num constante ajuste entre a impulsão e a razão (tensão pneumática).

Considerando a alma (ψυχή) como princípio vital, parece que o impulso primário, que é função elementar do ser animado (ἔμψυχος), resulta de um movimento natural, congênito. Sendo assim, é o instinto de autopreservação (οἰκείωσις) e constitui a base do desejo¹⁸. Por conseguinte, essas manifestações de impulsão figuram como elementos constituintes da ação prática, concernentes às afecções (πάθος). Portanto, no âmbito dessa fisiologia, os demais impulsos são eventos decorrentes de atividades psicológicas específicas. Nesse caso, a paixão (πάθος) seria a escolha de algo indevido, resultante de um juízo ineficiente, nocivo em relação ao viver de acordo com a natureza.

Segundo Diógenes Laércio, para os estoicos, a natureza regula as plantas sem impulsos ou sensações e nos animais, inclusive nos humanos, tem lugar certos processos vegetativos. Mas, a natureza dotou os animais com a faculdade de impulso (ὄρμητικὸν), pela qual vão à busca daquilo que lhes é próprio. Assim, o que é natural para os animais é ser administrado de acordo com seus impulsos. Porém, desde que a razão foi dada aos seres racionais, então, o que é natural para eles é viver corretamente de acordo com a razão, porque a razão sobrevém como um artífice do impulso. O sentido aqui não é o de que a razão produz o impulso como um artefato, mas que se adjuge como aperfeiçoadora do impulso com vistas ao melhoramento da conduta dos seres racionais.¹⁹

Zenão afirma que o fim supremo de viver de acordo com a natureza é o mesmo que viver em conformidade com a razão. Pois, a natureza, que nos dota com a razão, nos conduz à virtude. Acrescente-se que, para Cleantes, Possidônio e Hecato, viver conformidade com a virtude é equivalente a viver de acordo com as experiências dos eventos que ocorrem por natureza. Crisipo condessa e conclui que é assim, pois a

¹⁸ SVF., II, 879.

¹⁹ DL, VII 86, (parte).

nossa própria natureza é parte da natureza do todo,²⁰ o que retoma a ideia segundo a qual a alma (ψυχή) é a causa da vida que se origina do sopro divino. Essa vida é idêntica à razão universal, a qual integra as partes do cosmos pela sintonia universal.

2.2.1 O primeiro impulso – apropriação e aceitação de si (οικείωσις)

Todo animal é capaz de discernir o seu próprio ser através dos sentidos, ou seja, perceber-se. A prova disso é que ao nascer ele pode mover com aptidão e desenvoltura os seus membros como se houvesse recebido instrução.²¹

O primeiro impulso (ὀρμή) de um animal, dizem os estoicos, é para a autopreservação, porque a natureza, desde o início o encarece para si mesmo, como diz Crisipo no primeiro livro de sua obra *Dos Fins*: "A coisa mais preciosa para todo animal é a sua própria constituição e a consciência dela" (πρῶτον οικεῖον παντί ζῷῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν), pois não seria provável que a natureza deveria alienar a coisa viva de si mesma ou que ela deixaria a criatura que ela fez quer sem estranhamento ou afeição por sua própria constituição. Somos forçados a concluir então que a natureza, ao constituir o animal, tornou-o próximo e querido a si próprio, pelo que assim trata de repelir tudo o que é prejudicial e dar livre acesso a tudo o que é útil ou semelhante a ele²².

A partir desse primeiro impulso de autopercepção, as funções básicas próprias ao animal se desenvolvem. Segundo o testemunho de Diógenes Laércio, o animal é conduzido primeiramente por um desejo de autopreservação mais radical do que a sensibilidade ao prazer e à dor. Esse ímpeto natural congênito do animal refere-se a uma "primeira coisa apropriada" (πρῶτον οικεῖον), sua própria constituição²³ (σύστασιν) e a consciência dele (καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν). Essa relação consigo induz a uma relação com os bens externos e amplia-se dos animais à sua descendência, do homem a seus semelhantes com força inigualável. Assim, por meio desse construto, os estoicos fundamentam uma filosofia da "consciência".

²⁰ DL, VII, 87.

²¹ SVF, III, 184a.

²² DL, VII, 85 – 86 e SVF, III, 178. An animal's first impulse, say the Stoics, is to selfpreservation, because nature from the outset endears it to itself, as Chrysippus affirms in the first book of his work *On Ends*: his words are, "The dearest thing to every animal is its own constitution and its consciousness thereof"; for it was not likely that nature should estrange the living thing from itself or that she should leave the creature she has made without either estrangement from or affection for its own constitution. We are forced then to conclude that nature in constituting the animal made it near and dear to itself ; for so it comes to repel all that is injurious and give free access to all that is serviceable or akin to it. Tradução nossa.

²³ SÉNÈQUE. *Op. cit.* 121, 5. [Constitutio est principale animi quodammodo se habens erga corpus] "La constitution d'un être est le développement de son principe dirigeant; elle n'est, en réalité, que le principe dirigeant lui-même dans son rapport a avec le corps. Or la nature du principe dirigeant n'est, comme on l'a vu, autre chose que la raison, est de se connaître et de s'aime."

Segundo René Lefebvre,²⁴ essa preocupação dos estoicos concernente ao animal antes mesmo que aos humanos, articula a consciência e a apropriação (οικείωσις) no âmbito de dupla problemática. Primeiro, porque o termo “*oikeiosis*” não permite uma tradução direta e satisfatória. Segundo, porque é possível discutir se a consciência segue a essa apropriação (οικείωσις), ou vice-versa, ou ainda se esse movimento de “apropriação” inclui a consciência. Entretanto, essa noção de “consciência”, nesse contexto, pressupõe muito mais a autopercepção sensível que intelectual. Contudo, para o propósito deste trabalho essas dificuldades não são obstáculos. O que interessa é o fato de que esse primeiro movimento serve como base dos processos perceptivos, que culminarão na aquisição do conhecimento e que, por interagir na “potência desiderativa,” tem implicações práticas.

Em contraste com essas dificuldades apresentadas, adota-se aqui a interpretação que Long e Sedley fazem, sobre tal problema:

“Alienação” e “apropriação” são traduções literais dos termos gregos *allotriosis* (ἀλλοτριώσις) e *oikeiosis* (οικείωσις). Embora qualquer tradução perca alguma coisa do original, suas associações com posse de propriedade captura a tônica dos conceitos estoicos. (...) A raiz grega *oik-* denota propriedade, o que pertence a alguma coisa, mas no uso estoico, essa noção também é concebida como uma disposição afetiva em relação à coisa que é de propriedade ou pertence. Sendo assim, a ideia de “apropriação” como posse forçada deve ser descontada de nossa tradução. Do mesmo modo, a noção de propriedade reivindicada ou desejada deve ser lida em nossa tradução do adjetivo *oikeion* por “apropriado”(...)”²⁵

Considera-se que a ênfase na consciência ou cognoscibilidade de si é uma característica dos testemunhos de Sêneca²⁶ e Hiérocles,²⁷ onde o termo apropriação indica um tipo de auto-reconhecimento e aceitação, enquanto alienação denota um tipo de estranhamento e rejeição. Provavelmente, os estoicos definiram “apropriação” como a percepção do que é “adequado” (οικεῖον). É, nesse sentido, que subjaz a ideia de autoconsciência, ainda que rudimentar. Segundo os comentadores, os estoicos não

²⁴ LEFEBVRE, René. (Artigo) “Représentation, lumière, conscience chez les stoïciens.” *Revue des Études Grecques*, tome 110, Juillet-décembre, 1997, pp. 469-483.

²⁵ LS, Vol. I, cap. 57, p. 351 (parte). “‘Alienation’ and ‘appropriation’ are literal translations of the Greek terms *allotriosis* and *oikeiosis*. Their English associations with property ownership capture the main force of the Stoic concepts here, though any translation will miss something of the original. (...) the Greek root *oik-*. This connotes ownership, what belongs to something, but in Stoic usage that notion is also conceived as an affective disposition relative to the thing which is owned or belongs. Hence the English associations of ‘appropriation’ with forcible possession are to be discounted in our translations. Correspondingly, the notion of claiming or desiring ownership needs to be read in our translation of the adjective *oikeion* by ‘appropriate’(...)” Tradução nossa.

²⁶ SÉNÈQUE. *Op. cit.* 121, 11-13 apud LS, cap. 57, p. 35.

²⁷ HIÉROCLES, 1.34-9, 51—7; 2.1 – 9 apud LS, cap. 57, p. 351.

estariam interessados no comportamento animal propriamente dito, mas supunham que seus princípios proveriam os fundamentos da sua teoria da ação. Infere-se, portanto, que os movimentos que levam à cognição têm início no primeiro impulso (οἰκείωσις) como base da percepção. Deve-se considerar a percepção sensível (αἴσθησις) como fundante na constituição das preconcepções (πρόληψις), as quais evoluem para noções (ἔννοια) até alcançar a forma de conhecimento (ἐπιστήμη).

2.2.2 Impulso (ὄρμη) e assentimento (συγκατάθεσις) na teoria do conhecimento

Com respeito ao impulso (ὄρμη) na epistemologia estoica, é preciso compreender a relação entre o que ele faz quando é dado o assentimento a uma proposição e aquilo que uma representação realiza na formação de uma noção. Em outras palavras, deve-se observar se o modo como o impulso opera é, de alguma maneira, similar ao da impressão para conformação (ὑπολαμβάνειν) de um conceito (ἐννόημα). Conseqüentemente, a fim de aclarar o que ocorre entre ser impressionado, passar em julgamento tal impressão, assentir ao que ela representa e disparar o impulso para a ação é mister descrever as partes da epistemologia onde o impulso desempenha sua função própria.

O que propulsiona o conhecimento é a representação (φαντασία), cuja gênese é uma afecção (πάθος) causada por um objeto. Essa afecção dá início a uma série de eventos que alteram a tensão do hegemônico. No que tange às disposições do hegemônico, decorrentes dessas alterações, o doxógrafo do século I, Aécio,²⁸ afirma que a afecção tem lugar no corpo, nas regiões afetadas pela apresentação (φαντασία) do objeto. No entanto, a sensação (αἴσθησις) ocorre na faculdade central de comando (ἡγεμονικόν).²⁹ Essa topologia é importante para discernir que a afecção acontece nas áreas onde a causa patogênica marca o contato com o sensorio. Mas, a sensação (αἴσθησις) é um fenômeno que se dá apenas na faculdade diretora (ἡγεμονικόν). Todavia, o hegemônico não é afetado em si mesmo, entretanto, recebe os relatos dos órgãos sensoriais e processa a representação (φαντασία), dá consentimento (συγκατάθεσις), produz a percepção (αἴσθησις) e o impulso (ὄρμη).

²⁸ PREUS, Anthony. *Historical dictionary of ancient Greek philosophy*. Maryland: Scarecrow Press, 2007, p 35.

²⁹ SVF, II, 854. Cf. Aécio no frag. 4, 231.

Sendo assim, no fundamento da epistemologia estoica, encontram-se as representações (φαντασία), o juízo (κρίσις), o assentimento (συγκατάθεσις) e o impulso (ὁρμή). Na concepção da Estoá, o processo epistemológico é precedido pela impressão (φαντασία) e, por sua causa, se processam o julgamento (κρίσις), o assenso (συγκατάθεσις / *adsensio*) e a conação (ὁρμή / *conatio*). Todos são eventos intermediários que podem culminar na apreensão do conhecimento (κατάληψις). Concernente a esses movimentos intermediários do processo epistemológico, segundo consta na antologia compilada por Estobeus, os estoicos dizem que:

Todo impulso é um ato de assentir (πάσας δέ τὰς ὁρμάς συγκαταθέσεις εἶναι) e os impulsos práticos têm ainda mais a capacidade de determinar um movimento (τὰς δέ πρακτικὰς καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν). O assenso tem um certo objeto, o impulso tem outro: na verdade, os assentimentos se voltam para as proposições (ἀξιώμασι), os impulsos, para os predicados (κατηγορήματα) que, de uma certa forma, fazem parte dos julgamentos sobre os quais se orienta o assentir.³⁰

A princípio, esse testemunho indica que o assentimento (συγκατάθεσις) interpõe-se entre a representação (φαντασία) e a ação decorrente dela. Além disso, a escola de Zenão assume que o impulso prático (πρακτικὴ ὁρμή) contém potência de movimento. Porém, essa afirmação não significa que o impulso seja diretamente decorrente da impressão (φαντασία). Nesse contexto, há também a concepção de que o assentimento e o impulso, inegavelmente, diferem nos seus objetos. O objeto do assentimento são as proposições (ἀξιώματα), enquanto o impulso se dirige aos predicados (κατηγορήματα) que estão contidos na significação dessas proposições.³¹

O comentário de Long e Sedley sobre essa compilação de Estobeu³² diz que os predicados são correlatos das coisas. Essa declaração serve para evidenciar a subsistência dos predicados, que são componentes da estruturação lógica do pensamento (διάνοια). Relativizando essa evidência com a concepção estoica da faculdade linguística (φωνητικὸν), depreende-se que a linguagem pode representar o mundo, pela expressão das propriedades corpóreas das coisas, através do dizível (λεκτόν) incorpóreo. É, nesse sentido, que o impulso (ὁρμή) tem por objeto os predicados (κατηγορήματα). Sob essa ótica, o impulso é um estado psicológico disparado pelo assentimento à

³⁰ SVF, III, 171. “ogni impulso è un assenso, e quelli pratici hanno in più anche la capacità di determinare un movimento. L'assenso ha un certo oggetto, l'impulso ne ha un altro: infatti, gli assensi sono rivolti ai giudizi, gli impulsi ai predicati che in un certo modo sono parte dei giudizi su cui si orienta l'assenso.” Tradução e parênteses nossos.

³¹ SVF, III, 171, cf. ESTOBEUS. Eclo. 2.88 2-6.

³² LS, Vol. I, cap. 33, (comentário).

proposição (ἄξιωμασι). Consequentemente, o impulso (ὄρμη) figura como propulsor da ação.

De acordo com Sexto Empírico,³³ no processo da impressão sensível (φαντασία αἰσθητική) há cinco coisas que precisam ocorrer conjuntamente para constituição cognitiva. Desse modo, para que haja uma representação que garanta a cognição são necessários cinco fatores pré-cognitivos, a saber, o órgão sensível, o objeto sensível, o lugar, a maneira e a mente.³⁴ No âmbito dessa perspectiva, os cétricos assumem que tais fatores em si inviabilizam a apreensão do conhecimento. Em contraste com eles, os estoicos admitem que a impressão (φαντασία) será comprometida somente se houver anomalias ou distorções em qualquer desses fatores, que impeçam sua compreensibilidade. Desse modo, se qualquer dos fatores elencados não estiver convenientemente, por exemplo, se a mente encontrar-se em um estado anormal, a percepção (αἴσθησις) não restará garantida, comprometendo assim a nitidez da representação (φαντασία).

Essa inarmonia pode impedir a validação do processo de estruturação do conhecimento. Em razão disso, os cétricos diziam que a impressão cognitiva (φαντασία καταληπτική) não é universalmente um critério de verdade. Seria o caso apenas se não houvesse certo impedimento. De fato, os estoicos assumem que se não há impedimento a representação compreensiva (φαντασία καταληπτική) se constitui o critério de verdade. Em outras palavras, a impressão cognitiva (φαντασία καταληπτική) proporciona o entendimento necessário para se chegar à verdade. Entretanto, a complexidade dessa temática não é diz respeito apenas à questão de haver ou não distorções nos fatores que condicionam a representação. Se todos os fatores estiverem presentes e funcionarem apropriadamente, ainda assim, é muito difícil encontrar um método adequado para analisar a funcionalidade desses fatores e as implicações de quaisquer deficiências que porventura se interpõem no processo epistemológico.

Uma análise dessa natureza é muito difícil, além do mais, sempre passível de questionamentos. Primeiramente, não é fácil discernir a harmonia dos fatores imbuídos nessa “engenharia” psico-epistemológica. Por exemplo: se o modo como

³³ SEXTO EMPÍRICO: Cético que aflorou entre I ao II séculos dC. Seus escritos são uma importante fonte de nossa compreensão do ceticismo filosófico durante o período imperial romano. De fato, suas críticas às outras posições filosóficas estão entre as melhores fontes daquelas filosofias. Cf. PREUS, *Op. cit.* p. 236.

³⁴ LS, Vol. I., cap. 40L p. 247.

ocorre a representação (φαντασία) não for o conveniente, então qual metodologia se deve utilizar a fim de estabelecer que o modo não é o apropriado na constituição de uma determinada impressão cognitiva (φαντασία καταληπτική)? Outra dificuldade é saber se o impressionado é capaz de perceber impropriedades em quaisquer dos fatores listados. Saber se ele está muito imbuído no processo da afecção e torna-se incapaz de reconhecer a ausência ou deficiência de quaisquer dos fatores. Entretanto, mesmo que tudo ocorra em circunstâncias apropriadas, ainda assim permanecem dificuldades, conforme assinala Frede, quando trata dos critérios para se chegar à verdade:

Agora, mesmo que admitamos que temos impressões cognitivas, isso será de pouca ajuda, a menos que também possamos adquirir uma disposição de, infalivelmente, assentir apenas às impressões cognitivas. O fato de os estoicos falarem sobre impressão cognitiva, como tendo caráter distintivo e, sendo o critério de verdade, pode-nos induzir a pensar, ao menos em princípio, que essa é antes uma questão fácil. Visto que a impressão cognitiva tem caráter distintivo, nós temos apenas que determinar quais de nossas impressões são cognitivas e, então, dar-lhes assentimento. Porém, na prática, é óbvio que isso é uma tarefa tão difícil que até mesmo os próprios estoicos não afirmam ter conseguido. (...) O próprio fato de que essas impressões deveriam ser critérios suscita um problema. Na tentativa de descobrir se uma impressão é compreensiva, podem-se verificar as condições sob as quais ela se formou. Tendo se satisfeito de que ela surgiu em condições normais, pode-se concluir que ela seja cognitiva e, portanto, deve-se aceitá-la. Mas, embora se possa fazer assim, isso pode não ser como os estoicos pensam que as impressões compreensivas desempenham o papel a elas destinado em sua teoria. Pois, nesse caso, a nossa aceitação delas é baseada no pressuposto de que temos provas suficientes de suas cognoscibilidades. Contudo, esta suposição pode ser questionada. E, qualquer evidência que produzamos para apoiá-la pode, por sua vez, ser questionada³⁵.

No que concerne às impressões e aos critérios de verdade, há algumas objeções a essa interpretação de Frede. Em primeiro lugar, não há evidência de que os estoicos considerassem tarefa fácil assentir apenas às impressões compreensivas.

³⁵ FREDE, Michael. "Stoic Epistemology, Assent to cognitive impressions" in ALGRA, K. *Cambridge Histories of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 313-314. "Now, even if we grant that we do have cognitive impressions, this will be of little help, unless we can also come to acquire a disposition in which we unfailingly give assent only to cognitive impressions. The fact that the Stoics talk of cognitive impressions as having a distinctive character and as being the criterion of truth might mislead us into thinking that on the Stoic view this, at least in principle, is rather an easy matter. Since cognitive impressions have a distinctive character, we just have to determine which of our impressions are cognitive and then give assent to them. But it is obvious that in practice this is such a difficult task that even the Stoics themselves do not claim to have achieved it. (...) The very fact that cognitive impressions are supposed to be criteria raises a problem. In trying to find out whether an impression is cognitive, one can check the conditions under which one has formed it. And, having satisfied assent to cognitive impressions oneself that it came about under normal conditions, one can conclude that it must be cognitive and hence accept it. But, though one can do this, this cannot be how the Stoics think that cognitive impressions play the role intended for them in their theory. For in this case our acceptance of them is based on the assumption that we have sufficient evidence for their cognitivity. This assumption can be questioned. And any evidence we produce in support of it can in turn be questioned." Tradução nossa.

Contudo, os filósofos da Estoá desenvolveram sim critérios para se chegar à verdade de uma representação cognitiva. Definiram esse tipo de impressão como uma representação capaz de revelar sua causa, isto é, o objeto real. Tipificaram-na como uma apresentação estampada e impressa com exatidão daquilo que é. Desse modo, estabeleceram que a capacidade de revelar-se a si e sua causa é a evidência do caráter distintivo de uma impressão cognitiva (φαντασία καταληπτική). No tocante à ideia de que qualquer produção de evidências da cognoscibilidade de uma representação pode ser questionada, opõe-se o fato de que evidências questionadas não são verdadeiras e válidas ou que a cognição não se efetive a partir da impressão assentida.

Visto dessa maneira, uma análise eficiente dos critérios de verdade parece muito difícil de ser executada. Contudo, deve-se ter em conta que, no sistema filosófico do estoicismo, a filosofia prática compreende a ação como resultante de um impulso decorrente do assentimento e este, por sua vez, pode vir de um julgamento errôneo. Um juízo equivocado ocorre porque a percepção não se desenvolve convenientemente. Isso pode acontecer por ineficácia de qualquer daqueles fatores acima descritos. Sendo assim, quanto à análise da cognoscibilidade das representações, a saber, da compreensiva (καταληπτική) e da incompreensiva (ἀκατάληπτος), dois aspectos são imprescindíveis. Primeiro, que a impressão cognoscível (φαντασία καταληπτική) advém de algo que é, pois se revela, imprimindo exatamente aquilo que é. No segundo caso, a incognoscível (ἀκατάληπτος) carece de nitidez e clareza, pois advém de algo que não é³⁶ ou a qualidade da impressão foi prejudicada por algum tipo de anomalia nos fatores que devem concorrer para que a representação seja cognoscível.

Outro aspecto importante da análise desenvolvida, atenta para o fato de que os sentidos são instrumentos da cognição e, nesse caso, a cognição é dependente das afecções (πάθος) e sensações (αἴσθησις). Assim, tudo o que foi relatado anteriormente sobre impressão cognitiva (φαντασία καταληπτική) depende da capacidade sensível. Nesse contexto, a percepção (αἴσθησις) fica prejudicada se, de alguma maneira, o objeto sensível for impedido de se apresentar apropriadamente para os sentidos próprios. Como foi dito antes, adversidades em qualquer daqueles cinco fatores descritos por Sexto Empírico podem estorvar a capacidade de certificação de uma determinada representação (φαντασία).

³⁶ DL, VII, 46 e 54 e LS, vol. I, cap. 40A e C.

Sobre a capacidade de certificação das representações compreensivas, ou melhor, sobre a competência que um observador tem de capturar a realidade através dos sentidos e a relação entre suas potencialidades naturais e os fatores circundantes na constituição da compreensão, Long e Sedley argumentam que para os estoicos:

Dois pressupostos subjazem à auto-certificabilidade das impressões cognitivas. Em primeiro lugar, os estoicos têm como fundamental para o plano da natureza que os seres animados, especialmente aqueles dotados de razão, possuam o equipamento mental para fazer as discriminações exatas necessárias para viver de acordo com a natureza. Em segundo lugar, eles assumem que a faculdade de assentimento é naturalmente determinada a dar a sua aprovação a tais impressões. Estas formam os fundamentos das preconceções e de outras noções gerais que se estocam na mente e lhe permitem conceituar e reconhecer os objetos apresentados pela impressão cognitiva nítida.³⁷

Concernente aos processos que ocorrem no estabelecimento do conhecimento científico (ἐπιστήμη), Cícero descreve a alegoria de Zenão que, ao espalmar a mão e dizer: “isso é a impressão.” Então, fechando um pouco os dedos acrescentava: “isso é o assentimento,” pressionando um pouco mais os dedos, cerrando o punho dizia: “essa é cognição”. Assim, ilustrava o estado mental (σχέσις) de alguém no ato da percepção, com o nome de compreensão (κατάληψις). Por fim, trazia a mão esquerda e apertava fortemente o punho direito cerrado e dizia: “isso é o conhecimento científico (ἐπιστήμη) que apenas o sábio possui”. Essa alegoria retrata os passos para a constituição epistémica, em cujo contexto, o assentimento (συγκατάθεσις) se localiza entre a representação (φαντασία) e a compreensão (κατάληψις).

Sobre a teoria estoica do conhecimento, Sexto Empírico afirma que três coisas estão unidas: o conhecimento científico (ἐπιστήμη), a opinião (δόξα)³⁸ e a compreensão (κατάληψις), que é a cognição. O conhecimento científico é uma cognição segura e firme, imutável pela razão (λόγος),³⁹ enquanto que a opinião é um assentimento fraco e falso (ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ συγκατάθεσις). Para ele, a cognição está entre o

³⁷ LS, vol. I, cap. 40, p. 250 – 251. “Two assumptions underlie the self-certifiability of cognitive impressions. First, the Stoics take it to be basic to nature's plan that ensouled beings, and especially those endowed with reason, have the mental equipment to make the accurate discriminations which are necessary to living in accordance with nature (cf. K 6-7, M-O; 41B3). Secondly, they assume that the faculty of assent is naturally determined to give its approval to such impressions (O; cf. K3). These form the foundations of the preconceptions (N I, S; cf. 39E) and other general notions which stock the mind, and enable it to conceptualize and recognize the objects presented by any fresh cognitive impression.” Tradução nossa.

³⁸ LS, Vol. cap. 41, p. 256. Cf. Estobeu há dois tipos de opiniões, assentimento ao incognitivo e a suposição fraca.

³⁹ Razão (gr. λόγος): compreende uma coleção de concepções e preconceções, tendo a memória (μνήμη) como um “armazém de representações”, isto é, concepções. Também definida como impressões que se tornaram permanentes e consistentes. Cf. Tieleman. Op. cit. cap. 5 p. 268 e notas 194 -195.

assentimento e a representação compreensiva.⁴⁰ Por outro lado, para diferir conhecimento e opinião, os comentaristas dizem que a cognição (κατάληψις) resulta do assentimento a uma impressão compreensiva (φαντασία καταληπτική). Para Cícero, a cognição se traduz por *perceptio*, ou seja, é a captura do seu objeto, um estado de coisas (πράγματα) cuja verdade é garantida pela impressão compreensiva. Nesse caso, a representação é produzida por um objeto real no mundo, a qual é nítida e, absolutamente, não deixa dúvidas, porque é corroborada pelos fatores concorrentes vistos acima.⁴¹

No âmbito desta discussão, o julgamento, o assentimento e o impulso estão na gênese da cognição. Em contrapartida, para epistemologia do Pórtico, a ignorância não se tipifica com a falsidade de crenças (opiniões fracas) nem pela falta de conhecimento, no sentido comum desse termo. De fato, o processo epistemológico acomoda todo o estado cognitivo e, porventura, o não-cognitivo. Essa perspectiva assegura que não há, absolutamente, qualquer coisa intermediária entre a excelência e o seu oposto. Por exemplo, não há intermédio entre a virtude e o vício, entre a tolice e a sabedoria, entre a sanidade e a insanidade. Conseqüentemente, os eventos precognição acima mencionados têm implicações concernentes ao assentir (συγκατάθεσις).

Sendo assim, antes que uma representação possa ter sua cognoscibilidade reconhecida, um exame acurado deve percorrer os aspectos relativos à sua formação. Em outros termos, a percepção não se dá sem que o hegemônico possa julgar os relatos enviados pelos sentidos. Assim, o processo de apreensão da realidade transcorre numa sequência de eventos. Em primeiro lugar, ocorre a apresentação do objeto que afeta os sentidos, os quais relatam sua experiência à fonte da razão. Em seguida, o hegemônico ordena os parâmetros da sensação por um tipo de análise dos eventos relativos ao aparato sensorial (αἰσθητικόν) e às prenoções (πρόληψις) concernentes ao objeto representado. Esse procedimento pode ser descrito como assentimento (συγκατάθεσις), que se desenrola a partir do juízo da razão e culmina no impulso ou repulsão.

Essa hipótese concernente aos eventos psicológicos que antecedem à ação permite entender como se passa do julgamento da impressão à aceitação de sua cognoscibilidade. No sentido próprio, o hegemônico tem como função julgar as representações e aceita-las ou não. Portanto, a evidência mostra que o assenso dispara o

⁴⁰ LS, Vol. I, p. 254.

⁴¹ LS, Vol. I, p. 256.

impulso para agir ou restringe a representação. No primeiro caso, o assentimento admite a cognoscibilidade da impressão, no segundo caso, o assentir não admite essa qualidade à impressão e a impede de pertencer ao conjunto das noções (ἔννοια) e conceitos (ἐννόημα) que embasam o conhecimento (ἐπιστήμη).

Visto dessa maneira, o julgamento (κρίσις) e o assentimento (συγκατάθεσις) constituem um processo que obedece às diretrizes lógicas. Julgar é comparar cada representação objetiva atual com as preconcepções (πρόληψις) ou noções gerais que surgem como dom natural (uma concepção inata de universais ou conceitos gerais).⁴² Na realidade, julgamento (κρίσις) e assenso (συγκατάθεσις) são etapas de um mesmo processo, que se inicia pela análise dos sentidos afetados. Nesse processo, a impressão é verificada sob a luz da mesma representação e em face das experiências acumuladas, culminando em “sentença” dirigida a todo o organismo, para efetivar a ação. Contudo, como diz Émile Bréhier, essa engenharia não se explica somente pela representação compreensiva:

(...) o movimento de rotação de um cilindro se explica não somente por um impulso exterior, que se chama causa antecedente, mas pela forma de cilindro, que é a causa principal. Analogamente, um ato livre, como **assentimento, se explica não pela representação compreensiva**, que é a causa antecedente, **mas pela iniciativa do espírito que a recebe**. Tudo parece, portanto, se passar nesta solução, como se a potência do destino não se estendesse senão às circunstâncias externas ou às causas ocasionais de nossos atos (...)⁴³

O assentimento (συγκατάθεσις), por implicação, está sujeito àqueles cinco fatores pré-cognitivos, a saber, o órgão sensível, o objeto, o lugar, a maneira e a mente (νόος). Este último fator representa a porção do *logos* (ratio) identificando o indivíduo. A essa porção pertence o conjunto de prenoções, noções e conceitos já conformados. O intelecto, por sua vez, é influenciado pelas contingências locais e modais, pela nitidez do objeto e pela qualidade do sensorio. Todo esse conjunto consigna a “iniciativa do espírito que recebe a impressão” e, portanto, constitui a causa principal do ato de assentir.

Em suma, na faculdade da razão são produzidas as impressões, como resultado de estímulos extrínsecos ou intrínsecos. Ali também é produzido o assentimento, que é a culminância do julgamento das representações, baseado nos

⁴² DL, VII, 54.

⁴³ BRÉHIER, Émile. *O Antigo Estoicismo* Trad. Miguel Díclòs. Excerto de BRÉHIER, E. *Histoire de la philosophie - I, l'Antiquité et le Moyen âge*, Paris : Vrin, 1928. Tome Premier, p. 13. Grifo nosso.

critérios de verdade. Por fim, se produzem os impulsos em direção ao objeto sensível ou intelectual. Com base nisso, infere-se que cada uma dessas funções se liga aos órgãos específicos dos sentidos por suas propriedades, constituindo um sistema orgânico. Depreende-se, portanto, que a percepção (αἴσθησις) é produzida no hegemônico. Conseqüentemente, a faculdade da razão (ἡγεμονικόν) é o *locus* onde se engendram as estruturas cognitivas e, também, é a sede dos instintos e impulso.

2.3 Indício do impulso na faculdade vocal (φωνητικόν)

Panécio, segundo o testemunho de Nemésio, afirma que a faculdade vocal é parte do movimento governado pelo impulso.⁴⁴ Essa concepção tem implicações diretas na teoria do conhecimento e para o juízo de valor, isto é, sobre a questão do bem e do mal. Ademais, conceber que o impulso é propulsor da linguagem implica diretamente na ética do Pórtico, porque a ciência das coisas boas e más representa uma das virtudes primeiras.⁴⁵ De modo similar, essa concepção traz implicações para a lógica estoica, cuja dialética pressupõe o exprimível (λεκτόν) como elemento fundante do discurso lógico (λόγος). Esse aspecto da psicologia, aventado por Panécio, representa a conexão entre o impulso, o dizível (λεκτόν), a impressão compreensiva (φαντασία καταληπτική), a percepção (αἴσθησις) e, conseqüentemente, o conhecimento. Tal conexão diz respeito ao estudo sobre viver de acordo com a natureza.⁴⁶ Sob a ótica dessa conexão, se pode evidenciar que o papel do impulso de impelir à ação é comparável ao efeito da representação sensível no âmbito epistemológico, sobretudo, no que concerne à cognição advinda do discurso racional.

Com vistas a uma comparação dessa natureza, assume-se que os movimentos psíquicos são de dois tipos, um pertencente ao pensamento (διάνοια) e outro pertencente ao impulso (ὄρμη). Conforme o testemunho de Cícero, os estoicos supõem que, na esfera do pensamento, a principal atividade psíquica é a investigação da verdade, enquanto na esfera prática, o impulso é o estímulo para a ação. Ora, o processo investigativo se dá pelo julgamento (κρίσις) e assentimento (συγκατάθεσις). Em consequência disso, Cícero acrescenta que, segundo os estoicos, se deve usar o

⁴⁴ KIDD, I. G. *Possidonius volume III the translation of the fragments, Cambridge Classical Texts and Commentaries*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 34.

⁴⁵ SVF, III, 262 e 264, (parte).

⁴⁶ Viver de acordo com a natureza: cf. Estobeu 2, 77 significa viver de acordo com a virtude. LS, Vol. I, Cap. 63A 1, p. 394.

pensamento para os melhores objetos possíveis, fazendo o impulso obediente (ὀρμή) à razão (λόγος).⁴⁷ Desse ponto de vista, a capacidade reflexiva, própria ao pensamento, permite a elaboração racional do discurso interior (λόγος ἐνδιάθετος), a fim de escolher a proposição (ἄξιωμασι) à qual se deve aderir (συγκατάθεσις).

Long e Sedley comentam sobre o testemunho de Nemésio em relação ao monismo racional de Crisipo, porque aparentemente Panécio fica propenso ao aristotelismo sobre a bipartição da alma em faculdade racional e irracional.⁴⁸ Isso implica que o impulso pode ou não obedecer à razão, em virtude da alternância entre essas faculdades opostas. Porém, os comentaristas acrescentam que o que remete a Aristóteles é, de fato, a questão da bipartição e não o caso do impulso ser ou não obediente à razão. O próprio Crisipo assume esse pressuposto ao explicar sobre paixão, que, segundo ele, é um movimento não-racional (ἄλογοι) ou impulso excessivo, desobediente à razão e, portanto, contrário à natureza.⁴⁹ Ao dizer “não-racional” (ἄλογοι), Crisipo indica que o impulso é próprio dos animais que não são dotados de razão. Ao dizer “contrário à natureza,” denota que o animal dotado de razão - o humano - age irracionalmente, ou seja, em oposição à racionalidade.

Visto desse modo, mesmo que a doutrina de Panécio fosse distinta dos ensinamentos dos antecessores, ainda assim, no âmbito da linguagem, parece razoável que o discurso proferido (λόγος προφορικός) seja, de certo modo, impelido tanto pelo impulso racional (λογική ὀρμή), como pela “razão pura”, isto é, o *logos* universal congênito aos racionais. O fato é que o sábio, para os estoicos, não consente a uma proposição falsa, isto é, àquela advinda de uma impressão sensível, mas que não encontra fundamento na razão (λόγος).⁵⁰ Sendo assim, o sábio não enuncia falsamente. Por outro lado, os homens comuns, ou seja, todos os que estão no caminho do crescimento intelectual são, em geral, capazes de produzir discurso racional fundado na cognição. Segundo Crisipo, a cognição (κατάληψις), que é o critério de verdade, está entrementes à ciência (ἐπιστήμη) e a opinião (δόξα). Além do mais, deve-se ter em conta que se há opinião fraca e falsa, é provável que haja opinião verdadeira.

⁴⁷ LS, Vol, II cap. 53J, p. 315.

⁴⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mario da Gama Kury. 2ª ed. Universidade de Brasília, Brasília, 1992, 1.13, 1102b16 – 1103a3.

⁴⁹ LS, Vol, II cap. 53J, p. 315.

⁵⁰ TIELEMAN, *Op. cit.* p. 39.

Sexto Empírico, dissertando sobre a certificação de cognoscibilidade, testemunha sobre a concepção epistemológica da escola do Pórtico, nas seguintes palavras:

Os estoicos dizem que há três coisas que estão ligadas entre si, o conhecimento científico (ἐπιστήμη), a opinião (δόξα) e a cognição (κατάληψις) postada entre eles. O conhecimento científico é a cognição, que é segura e firme e imutável pela razão. A opinião é o assentimento fraco e falso. A cognição entre estes é assentimento pertencente a uma impressão cognitiva. Assim dizem eles que uma impressão cognitiva é aquela que é verdadeira e de tal natureza que não poderia vir a ser falsa. Destas coisas, eles dizem que o conhecimento científico é encontrado somente no sábio e a opinião, apenas no inferior, mas a cognição é comum a ambos, e é o critério da verdade.⁵¹

É possível inferir dessa citação que o assentimento falho tem como causa uma representação não nítida, ou seja, não-cognitiva (ἀκατάληπτος). A partir dessas considerações, também se pode depreender que há um impulso resultante de uma impressão cognitiva (φαντασία λογική), produzida pelo arrazoamento (λόγος ενδιάθετος). Esse impulso racional (λογική όρμή) impele a proferir enunciados lógicos (λόγος προφορικός), isto é, conforme a ação do *logos* (ratio) sobre o impulso (όρμή). Dessa maneira, o julgamento da verdade proposicional ocorre na esfera do pensamento, quando a razão submete os relatos das evidências sensoriais. Por outro lado, a ação resulta do impulso decorrente do assentimento. Considerando o assentir (συγκατάθεσις) como deliberação racional, é plausível estabelecer uma analogia entre o papel desempenhado pela representação compreensiva (φαντασία καταληπτική) na constituição dos conceitos, com o papel do impulso na esfera da ação.

No âmbito dessa perspectiva, outras faculdades se diferenciam pela peculiaridade com vistas às qualidades existentes no mesmo substrato, conforme diz Estobeu: “a maçã possui, concomitantemente, no mesmo corpo, as qualidades de doçura e fragrância. Do mesmo modo, o hegemônico combina ao mesmo tempo e, no mesmo corpo, impressão, assentimento, impulso e razão.”⁵² Visto que impulso e razão são tensões opostas, os críticos do estoicismo negavam a possibilidade dessa concomitância na mesma faculdade. Diziam que, na psicologia platônica e aristotélica, grosso modo, as

⁵¹ LS, Vol. I, cap. 41C. “The Stoics say there are three things which are linked together, scientific knowledge [*episteme*], opinion [*doxa*] and cognition [*katalepsis*] stationed between them. Scientific knowledge is cognition which is secure and firm and unchangeable by reason. Opinion is weak and false assent. Cognition in between these is assent belonging to a cognitive impression; and a cognitive impression, so they claim, is one which is true and of such a kind that it could not turn out false. Of these they say that scientific knowledge is found only in the wise, and opinion only in the inferior, but cognition is common to them both, and it is the criterion of truth.” (Parte) Tradução nossa.

⁵² SVF, II, 826. (parte)

funções relativas à faculdade lógica e as funções relativas à faculdade apetitiva (impulsiva) são, fisicamente, separadas. De fato, constituem partes distintas da psique com funções alternantes.

Contrária a essa concepção, na psicologia estoica, a alma (*ψυχή*) é um todo e o hegemônico sua faculdade de função analítica e deliberativa, que impulsiona a ação ou restringe de agir. Com a mesma potencialidade, ela é autoperceptiva e, simultaneamente, captura a realidade, tanto objetiva quanto abstrata. Além disso, armazena as experiências, elaborando as estruturas dialéticas do discurso. Por conseguinte, na psicologia do Pórtico, ao invés de uma partição física da alma (*ψυχή*), ela é um todo racional, um sopro que, do ponto de vista da natureza (*φύσις*), integra-se em harmonia com o *logos* universal.

No escopo dessa harmonia natural, subjaz a concepção de “função própria” (*καθῆκον*). Cada coisa no universo tem um fim próprio, que coopera para a integração do todo. Desse modo, pressupõe-se que a função própria do animal é agir segundo o impulso (*ὄρμη*). Mas, para o humano, é agir segundo a razão (*λόγος*), pois esta lhe é própria. O humano é determinado, por sua constituição racional, para agir em conformidade com essa constituição. Se, porém, agir contrariamente a essa prescrição natural, é irracional, porquanto está em desacordo com a sua própria natureza. Essa situação significa que a ação puramente impulsiva é uma subversão da ordem natural da vida humana. Porém, a filosofia prática do estoicismo preconiza o impulso modelado pela razão, o que implica na tensão natural entre razão (*λόγος*) e paixão (*πάθος*).

A questão dessa tensão entre esses opostos está imbricada na relação entre corpo físico e o corpo animado. Segundo Long,⁵³ a relação entre corpo e alma no antigo estoicismo é particularmente difícil por estar entre o dualismo platônico e o materialismo epicurista, ademais, conserva nuances do pensamento aristotélico. Contudo, o que interessa no momento é o fato de que essas correntes filosóficas, inclusive o estoicismo, admitem uma distinção entre alma (*ψυχή*) e corpo (*σῶμα*). Admitem também uma relação entre essas entidades e afirmam que tal conjunção é uma relação de afecção (*πάθος*) e contato recíproco (*συμπάθεια*). No animal racional, esse contato se processa concomitante com a razão, onde o sensorio (*αἰσθητήριον*) é o elo entre o mundo exterior e o hegemônico.

⁵³ LONG. *Op. cit.* 2001, pp. 225 – 226.

Aspectos pontuais dessa relação física pressupõem o fenômeno do impulso como algo intrínseco às “alterações que ocorrem na psique” (πάθος) como movimentos naturais, isto é, de acordo com a natureza racional e suas implicações para racionalidade. O movimento em si é impulso (ὄρμη),⁵⁴ e o que ativa o impulso é precisamente uma representação capaz de direcioná-lo, acionando uma função própria (καθῆκον). Isso quer dizer que o impulso (ὄρμη) é uma propriedade do hegemônico, quando se encontra disposto de certa maneira por causa de uma representação (φαντασία). Justamente nesse aspecto, tem-se o problema da vontade (βούλησις) ou da autodeterminação no estoicismo. Apesar dessa temática não compor propriamente o escopo deste trabalho, é mister aventar algo sobre a relação entre impulso e vontade.

Na psicologia moral estoica, o conceito de ação deliberativa, decorrente do impulso, tem origem na concepção de vontade (βούλησις). Essa concepção tem, *mutatis mutandis*, certas afinidades com a concepção platônico-aristotélica. Para os estoicos, a volição pertence à classe das afecções boas ou racionais (ευπαθεία), assim, é definida como desejo racional ou busca (εὐλογος ὄρεξις).⁵⁵ Nessa perspectiva, o sentido dado ao termo “racional” denota a busca não do que é aparente, mas daquilo que é, de fato, bom (ἀγαθόν). Apenas a pessoa sábia é possuidora desse tipo de emoção. Em consonância com essa abordagem da Estoá no tocante à relação entre a racionalidade e a vontade deliberativa, Strange discorre da seguinte maneira:

A alma como um todo ou pelo menos todo o hegemônico ou parte principal é chamada de razão (λόγος). Não há partes ou potência irracional na alma, nem fontes independentes ou faculdade de emoção ou de desejo não-racional. Além disso, todos os casos de aparente irracionalidade devem ser referidos como operações do próprio pensamento (διάνοια, outro nome para a mente). (...) Desde o período helenístico, toda grande teoria da psicologia moral tem dado como certa a separação entre razão e paixões, originalmente platônico-aristotélica, contra a qual o racionalismo ou intelectualismo estrito dos estoicos foi uma reação. (...) Temos um conceito de *vontade* como uma faculdade de escolha ou de decisão para fazer ou deixar de fazer certas ações. (...) É bem conhecido que o termo latino padrão para vontade, *volluntas*, foi originalmente a tradução do termo grego *boulesis* (βούλησις) ou (...) “desejo” como foi traduzido por Cícero ao discutir a teoria das emoções no *Tusculanae Disputationes* (4,12), (...) Certamente, os estoicos não inventaram o termo *boulesis*. Platão o utiliza, dentre outros lugares, no livro IV de *A República* para designar um desejo (ὄρεξις) próprio da parte racional da alma, isto é, o desejo pelo bem, em contraste com ímpeto (θυμός) (desejo por respeito, fama, mais genericamente interesse pessoal) e apetite (ἐπιθυμία) (desejo por comida, bebida, sexo e prazeres análogos). Aristóteles utiliza o termo βούλησις, no mesmo sentido que Platão, significando o desejo (ὄρεξις) pelo bem, tanto nas *Éticas* como no *De Anima*. Em ambos, o termo vontade é

⁵⁴ SVF, III, 169.

⁵⁵ STRANGE, S. K. *The Stoics on the voluntariness of the passions*, in STRANGE, S. K. and ZUPKO, J. *Stoicism - traditions and transformations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 33.

uma função da parte racional da alma não de partes inferiores ou não-racional (...)⁵⁶.

No que se refere ao processo volitivo, o impulso que, em gênero, é um movimento da alma em direção a algo, mas, em espécie, inclui tanto o ímpeto, que ocorre na razão dos animais, quanto o encontrado nos não-rationais (ἄλογοι).⁵⁷ Nesse sentido, o desejo (ὄρεξις) não é um impulso racional (λογική ὁρμή),⁵⁸ mas é próprio do animal não-racional. Em outros termos, o impulso (ὁρμή) define-se como uma agitação do pensamento relativo a algo pertencente à prática. Nessa mesma perspectiva, Crisipo afirma que a impulsão, no homem, é a razão a lhe prescrever a ação, enquanto a repulsão é a razão restringindo-lhe a ação.⁵⁹ No testemunho de Plutarco, a razão se manifesta de duas maneiras: permissiva ou restritiva. A primeira é quando o *logos* determina a ação, a segunda é quando o *logos* se desvia de uma ação pretendida a partir da impressão.⁶⁰ Na abordagem da teoria estoica sobre impulso, o assentimento (συγκατάθεσις) está compreendido na sequência dos eventos que validam as impressões.

Enfim, se a razão determina a ação pelo impulso e, do contrário, a coíbe pela repulsão. Isso evidencia que o hegemônico não é uma matéria inerte ou um tipo de receptáculo de representações (φαντασία), na verdade, é um sopro (πνεῦμα)

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 32 – 34. “The whole of the soul or at least the whole of hegemonikon or ‘leading part’ is said to be reason (*logos*). There are no irrational parts or power within the soul, no independent sources or faculty of emotion or nonrational desire, and all cases of apparent irrationality are supposed to be referred to the operations of thought itself (*dianoia* another name for the mind). (...) Every major theory of moral psychology since the Hellenistic period has taken for granted the originally Platonic-Aristotelian separation of reason from the passions against which the strict rationalism or intellectualism of the Stoics was a reaction (...) We have a concept of the will as a faculty of choice or of deciding to perform or not to perform certain actions. (...) It is well known that the standard Latin term of the will, *volluntas*, was originally just the Latin translation of the Greek term *boulesis* or (as I shall be rendering it) ‘wish’, translated this way by Cicero in his discussion of the Stoic theory of the emotions in the *Tusculan Disputations* (4,12), (...) The stoics, of course, did not invent the term *boulesis*: it is used by Plato, among other places, in the fourth book of the *Republic* to designate the kind of desire proper to the rational part of the soul, that is, desire for good, as contrasted to *thumos* or spirit, desire for respect, fame, and more generally one’s personal interests, and *epithumia* or bodily appetites, paradigmatically the desires for food, drink, and sex and their associated pleasures. Aristotle uses the term *boulesis* in the same way as Plato, as the desire (*orexis*) for good, in this *Ethics* and in the *De Anima*. In both Plato and Aristotle, wish is a function of the rational part of the soul, not of the nonrational or ‘lower’ parts (...)” Tradução nossa.

⁵⁷ Não-rationais: em contraposição à espécie dos racionais são ambas espécies do gênero animal.

⁵⁸ LS, Vol. I, 53Q e SVF, III, 169.

⁵⁹ PLUTARCH. *Moralia*, volume XIII, part II. Translated by Harold Cherniss, Massachusetts: HUP, 1993, 1997, 2004. 1037f e SVF, III, 175.

⁶⁰ Cf. Plutarco 1037f e Estobeus II, 86 apud SVF, III, 169, há quatro ações do impulso e duas da repulsão. Contudo, essas subdivisões não comportam o escopo deste trabalho.

essencialmente ativo.⁶¹ Consequentemente, essa tensão entre impulsão e repulsão tem implicações epistemológica e prática.

2.3.1 Assenso (συγκατάθεσις): determinante racional do impulso

Sobre a temática dos processos psico-epistêmicos, Plutarco apresenta uma discussão entre Crisipo, Antípatro e os Acadêmicos, referente à teoria do impulso da seguinte maneira:

(...) sem o assentimento não há nem impulsão nem ação. Segundo ele, se for assim, os estoicos estariam assumindo coisa sem sentido e pressupostos vazios, porque eles mesmos afirmam que havendo uma representação apropriada (οικείας φαντασίας), conseguintemente, a impulsão tem lugar sem que seja produzido ou dado o assentimento⁶².

Desse modo, se a análise de Plutarco for coerente, e se for possível concluir que a impulsão se dispara automaticamente frente a uma impressão apropriada, sem necessidade de assentimento, então não há justificativa para se falar das atividades próprias do hegemônico quanto ao julgamento dos relatos dos órgãos sensoriais nem da resposta ao estímulo preconizada na teoria do impulso. Contudo, é razoável pensar conforme aquela perspectiva anterior, onde o assentimento é uma resposta lógica da faculdade central de comando, que acontece apenas se houver uma representação julgada apropriada, do contrário, seria realmente paradoxal. Entretanto, segundo o testemunho de Diógenes Laércio, algumas impressões sensoriais advêm de realidades existentes, essas são acompanhadas de “cedência e aprovação” (συγκατάθεσις) por parte do impressionado.⁶³ Portanto, é plausível conceber que, de fato, há julgamento baseado em critérios pré-concebidos (prenoções e noções comuns).

Por outro lado, a expressão “representação apropriada” (οικείος φαντασία), identifica o viver de acordo com a razão e com o fim (τέλος) do animal racional. Sendo assim, quando surge uma apresentação inapreensível (ἀκατάληπτος) não é mister cedência ou adesão (συγκατάθεσις). Contudo, isso não exclui o julgamento (κρίσις), o qual fundamenta o assenso que, nesse caso, culmina no impulso racional (λογική ὁρμή). Visto que a razão é a natureza do racional e que na base do raciocínio está o

⁶¹ CHARTIER, Émile. *La théorie de la connaissance des Stoïciens*. Paris, PUF, 1964, p. 25 e DL, VII, 156.

⁶² PLUTARCH. *idem*, 1056f - 1057a. “(...) there is neither action nor impulsion without assent and that they are talking fiction and making idle assumptions who maintain that upon the occurrence of an appropriate mental image impulsion follows immediately without any prior yielding or assent.”

⁶³ DL, VII, 51.

discernimento da sensação (αἴσθησις), isto é, o julgamento; então, o consentimento (συγκατάθεσις) só pode ter lugar entre a impressão e o impulso. Destarte, ao menos no que diz respeito às representações (φαντασία), o impulso é consequência do ato racional de assentir que, na espécie dos racionais, discerne se a representação é verdadeira ou falsa, impelindo o animal racional a agir ou não.⁶⁴

Observando a crítica de Plutarco por outro prisma, percebe-se que o historiador não atenta para a sistemática do currículo filosófico estoico ou deliberadamente perverte as doutrinas da teoria do impulso e da teoria do conhecimento. Na verdade, é preciso ter em mente que as impressões são causadas pela relação do indivíduo com o meio, elas acontecem randômica e independentemente da vontade humana.⁶⁵ Assim, grande parte das impressões passam alheias à consciência, outras tantas carecem de ter certificada a sua cognoscibilidade através do juízo racional. Destas, somente algumas devem ser consentidas (συγκατάθεσις). Em virtude dessa observação, entende-se que Plutarco interpretou erroneamente a relação entre representação (φαντασία), juízo (κρίσις), assenso (συγκατάθεσις) e impulso (ὁρμή).

Essa sequência de eventos, para os estoicos, estabelece o processo epistemológico. Ao analisá-la, depreende-se que o impulso (ὁρμή), em geral, faz com que a alma (ψυχή) seja disposta de certa maneira em direção ao objeto representado. Já, em sentido específico, o impulso racional (λογική ὁρμή) concerne aos aspectos cognitivos, ou melhor, evidencia o ápice dos eventos mentais (νοητικός), promovidos pela razão (λόγος). Nesse caso, o assentimento é o gatilho da impulsão e comporta todas as etapas psico-epistemológicas, desde a representação até o conhecimento científico (ἐπιστήμη). Esse processo cognitivo, inclusive o impulso racional (λογική ὁρμή), difere diametralmente dos “eventos” imaginativo e instintivo no animal não-racional, os quais se baseiam no desejo (ὄρεξις) e/ou no ímpeto (ἐπιθυμία).

No âmbito da doutrina epistemológica, Crisipo define a razão como sendo uma coleção de certas concepções (ἔννοια) e preconcepções (πρόληψις).⁶⁶ Portanto, se a razão for tomada nesse sentido, a posição de Plutarco, nos parágrafos anteriores,

⁶⁴ Aristóteles no De Motu: A expressão grega correspondente a “impelindo o animal a agir” emprega o termo hormé e horman, no sentido de “desejo” ou “atividade do desejo”. Isso ressalta quão próximo é o panorama geral da psicologia da ação em Aristóteles e nos estoicos. Cf. Inwood, 1985, p. 11.

⁶⁵ FÍLON de Alexandria. Alegoria das leis I, § 59 apud SVF, II, 843(2). Filósofo judeu-helenista do início do séc. I. Exegeta com tendências platônicas e estoicas, que tentou uma interpretação do *Antigo Testamento*, à luz das categorias elaboradas pela filosofia grega e das alegorias. LS, vol. I, p.497.

⁶⁶ GALENO: *Doutrinas de Hipócrates e Platão*, 52 49 e 53 1 apud SVF, II, 841. (parte)

referente à sequência natural dos processos psíquico-epistêmicos não é razoável. Sêneca ressalta o ponto de vista da escola de Zenão, afirmando que todo animal racional só age se provocado por uma impressão à qual ele aceita e adere, seguindo-se o impulso para agir.⁶⁷ Dessa maneira, não há paradoxo algum, visto que o assenso (συγκατάθεσις) se constitui a etapa em que a razão delibera sobre o agir. Isso configura a evidência nítida do exercício da vontade, que garante a “certeza” do conhecimento científico (ἐπιστήμη). Em suma, o assentimento é o elo entre o saber e o agir no estoicismo.

2.4 As espécies do impulso (ὁρμή)

De acordo com Cícero: “a natureza do mundo possui todos os movimentos de volição (*voluntarios*),⁶⁸ ímpeto (*conatus*) e o desejo (*appetitus*), que os gregos denominam ‘ὁρμαί’ e a estes [a natureza] adequa as ações apropriadas, da mesma forma que nós mesmos nos movemos pelos [impulsos] da alma e dos sentidos”.⁶⁹ Dessa assertiva infere-se que, na literatura filosófica grega, o conceito “impulso” (ὁρμή) é uma designação genérica para os diversos tipos de movimentos da alma. Por exemplo, vontade (βούλησις) é um desejo racional (εὐλογος ὄρεξις), que se opõe ao desejo sensual (ἐπιθυμία).⁷⁰ Por outro lado, o termo desejo (ὄρεξις)⁷¹ designa o movimento pelo qual o animal se porta em direção a um objeto.⁷² Já, o desejo sensual (ἐπιθυμία) representa um movimento não-racional, ou seja, próprio dos não-racionais (ἄλογος). Tem sua origem no impulso primário (οἰκείωσις), e.g. fome, sede, apetite sexual.

Estobeu define o impulso (ὁρμή) como uma tendência vigorosa, isto é, um movimento conativo da psique, resultante de uma representação impulsiva (φαντασίαν ὁρμητικὴν). Na sua concepção, o impulso se distingue em espécies de tendências concernente à função própria (καθηκόν), como se segue:

Na opinião deles (os estoicos), o que move o impulso é nada mais do que uma representação impulsiva (φαντασίαν ὁρμητικὴν) da função própria (καθηκόν), enquanto o impulso é uma inclinação (φοράν) da alma em direção a um objetivo específico. Quanto ao tipo (εἶδει), pode-se distinguir o impulso

⁶⁷ SÉNÈQUE, *Op. cit.*, 113, 18. e SVF, III, 169 (2).

⁶⁸ Volição ou vontade é um desejo racional (gr. βούλησις μὲν οὖν ἔστιν εὐλογος ὄρεξις) SVF, III, 431.

⁶⁹ CICERO. *De Natura deorum* II, 58 e SVF, I, 172. (...) “sic natura mundi omnis motus habet voluntários conatusque et adpetitiones quas ὁρμάς Graeci vocant, et his consentaneasactiones sic adhibet ut nosmet ipsi qui animis movemur et sensibus” (...)

⁷⁰ Desejo sensual: Lat. *cupiditas*.

⁷¹ Nos filósofos gregos o termo “ὄρεξις” é comumente intercambiável com o termo “ὁρμή”.

⁷² BRUN. *Op. cit.* 1957, pp. 80, 99, 100, 102, 174 -175. Desejo (*Appetitus*) cf. Cícero no *De Finibus*. III 5,16 e DL, VII, 110-116.

que ocorre em seres racionais do impulso que ocorre nos animais desprovidos de razão: estes, de fato, não têm designação especial. O desejo (ὄρεξις), embora não seja o impulso racional, é, contudo, uma forma específica (εἶδος). Alguém pode muito bem definir o impulso racional (λογικὴ ὄρμη) como um movimento do pensamento (διανοίᾳς) com vista a uma ação prática. O contrário do impulso é a repulsão (ἀφορμὴν), que é uma inclinação (φοράν) do pensamento (διανοίᾳς) que se desvia de uma determinada ação prática. Além disso, o ímpeto é uma inclinação do pensamento, no sentido de um evento futuro. Portanto, neste momento, temos quatro asserções de impulso e duas de repulsa. Como quinto sentido do impulso, se pode adicionar a própria faculdade do impulso (ὄρμητικός) na qual tem origem um tal ato, e que também tem o nome de impulso.⁷³

Além de discriminar as ações conativas, o compilador identifica a parte diretora da psique com o próprio impulso (ὄρμητικός), reforçando a tese de que, para os estoicos, a razão e a impulsão dimanam da mesma fonte. Na sua taxonomia, o impulso prático (πρακτικὴ ὄρμη) é de várias espécies, entre as quais estão: “o propósito (πρόθεσιν), a determinação (ἐπιβολή), o projeto (παρασκευή), a implementação (ἐγχείρησις), a escolha (αἴρεσις), a escolha de fundo (προαίρεσις), a volição (βούλησις) e a decisão (θέλησις)”. De acordo com o antologista, os estoicos concebem a escolha como um ato de vontade e a própria vontade como um impulso racional e compreendem a decisão como uma vontade livre.⁷⁴

Nesse contexto, a conação (*conatus*) é descrita como um esforço consciente que, no currículo estoico, é resultante dos processos mentais antecedentes à tomada de decisão relativa às representações sensíveis (φαντασία αἰσθητική) ou interiorizações inerentes ao modo de pensar, isto é, noções endonoéticas. No presente contexto, esforço consciente significa o conjunto de eventos relativo à ação lógica. Diferentemente, da concepção aristotélica, na qual impulsão não figura como uma potência conjunta da razão. Entretanto, Crisipo afirma que o ato conativo (ὄρμη) é o esforço da razão comandando o homem a agir. Segundo Tieleman, o ponto de partida para essa definição do filósofo do Pórtico é empírico, tendo em vista que as paixões (πάθος) configuram-se

⁷³ SVF, III, 169. “A loro giudizio, quello che muove l'impulso altro non è che una rappresentazione impulsiva e diretta del dovere, mentre l'impulso è un moto dell'anima verso un obiettivo specifico. Quanto al genere, si può distinguere l'impulso che si verifica negli esseri razionali dall'impulso che si verifica negli animali privi di ragione: questi, invero non hanno denominazione particolare. Il desiderio, pur non essendo l'impulso razionale, ne è comunque una forma specifica. Qualcuno potrebbe ben definire l'impulso razionale come un moto dell'intelligenza in vista di una azione pratica. Opposto all'impulso è la repulsa, che è un moto dell'intelligenza che distoglie di una certa azione pratica. Anche lo slancio è un moto dell'intelligenza, verso un evento futuro, Dunque, a questo punto, noi abbiamo quattro accezioni dell'impulso, e due della repulsa. Dunque, a questo punto, noi abbiamo quattro accezioni dell'impulso, e due della repulsa. Come quinta accezione dell'impulso, si può aggiungere la facoltà stessa dell'impulso da cui trae origine un tale atto, e a cui pure spetta il nome di impulso”. Tradução e parentesis nossos.

⁷⁴ SVF, III, 173.

como desvios do padrão natural das ações dos humanos, como seres cuja natureza é a razão (λόγος). Desse modo, o comentarista esclarece que:

Este comportamento resulta da capacidade inata para avaliar aparências como ou benéficas ou prejudiciais à nossa constituição. O padrão resultante das respostas foi expresso pelo estoico nos termos de “impulsão” (ὁρμή), que foi definido como um movimento (φορά) do intelecto de aproximação ou afastamento de algo. Essa definição claramente fundamenta a descrição da ação em termos de movimento, (sem diferenciar entre o mental e sua manifestação exterior) (...) ⁷⁵

Relativizando os testemunhos de Estobeu e comentário de Tieleman com tudo que já foi discutido sobre impulso e assentimento, é possível distinguir pelo menos quatro manifestações impulsivas. Primeiramente, o ímpeto natural (θυμός) do animal na satisfação de necessidades básicas. Segundo, a conação derivada de “impressão não-compreensiva” (ἀκατάληπτος φαντασία) ou de aparências (ἔμφοσις). Terceiro, o esforço consciente cuja causa é um erro de julgamento por deficiência nas preconcepções. Em quarto lugar, o impulso racional (λογική ὁρμή), decorrente do assenso a uma impressão cognitiva (φαντασία καταληπτική).

Em consequência disso, compreende-se que a variação das tensões do hegemônico, resultantes de afecções (πάθος), diversifica as tendências (*conatio*) da psique. Por exemplo, o assentimento às impressões incognitivas (ἀκατάληπτος), às ilusões (ἔμφοσις), o julgamento equivocado ou a debilidade do conjunto de preconcepções são causas de impulso irracional. Consequentemente, encontram-se nas disposições da alma (ψυχή), por um lado, o ímpeto apaixonado e irreflexivo, natural aos não-rationais e, por outro lado, a conação referente à representação cognoscível, reflexiva e natural ao animal racional, que é de acordo com a natureza. Conforme outro testemunho de Cícero, a natureza exhibe as ações em consonância com aqueles movimentos ditos impulsão, na maneira que nós mesmos fazemos, movidos pelas emoções e pelas sensações. ⁷⁶ Dito de outro modo, as afecções estão na base da impulsão, mas entre elas se interpõe o assenso (συγκατάθεσις).

Além dessas considerações, inclui-se ainda o fenômeno da vontade (βούλησις) como um desejo racional mais elaborado que o instinto de autopreservação

⁷⁵ TIELEMAN, *Op. cit.* pp. 98 – 99. “This typical behavior results from our innate ability to assess appearances as either beneficial or detrimental to our constitution. The resulting pattern of responses was expressed by the Stoic in terms of conation, ὁρμή, which was defined as a movement (φορά) of the intellect towards or away from something. This definition clearly underlies the description of action (with no differentiation between the mental and its outward manifestation) (...)”

⁷⁶ CICERO. *On the nature of gods*; LS, cap. 53Y e SVF, I, 172.

ou o ímpeto (θύμος). A vontade é uma conação ou tendência produzida pela razão (λογική ὀρμή). É, por assim dizer, uma sensação (αἴσθησις), mas não uma consequência propriamente de afecções, isto é, não resulta de uma afecção nos órgãos sensoriais, mas é produto da faculdade racional (hegemônico).⁷⁷ Em outros termos, seria uma elaboração e deliberação a partir da razão ou de noções comuns. Por exemplo, da noção de “bem” cuja gênese é um raciocínio comparativo entre atos “sentidos” (ἔννους), imediatamente, como bons. Esse tipo de noção se apresenta como “uma espécie de indução racional”. De acordo com Sêneca, não é precisamente ciência, mas “*semina scientiae*”.⁷⁸

2.5 Impulso (ὀρμή), a linguagem (λόγος) e a transição (μετάβασις)

Com o intuito de compreender as implicações entre discurso e prática, procura-se entender a relação entre a impressão cognitiva, o impulsionável e a ação prática no bojo do estoicismo. Em outros termos, isso significa verificar a transição do logos silente, de fundamento endonoético, para o logos enunciado, que é uma manifestação da ação racional (λόγος), visto que os atos dos humanos subordinam-se, de alguma maneira, à instância discursiva (λόγος)⁷⁹

Em virtude da tenuidade entre os conceitos, “impulso”, “desejo” e “vontade”, o discernimento das propriedades desses movimentos naturais apresenta bastantes dificuldades. Porém, resumidamente, o impulso (ὀρμή) como gênero encontra-se no cerne da ação e tem papel fundamental na manifestação da linguagem (λόγος). Isso porque está no âmago da transição (μετάβασις) entre o discurso silente e o ato de proferir. Visto de outra maneira, o impulso genérico é propulsor da fonação (φωνή) em consequência da elaboração lógica interior, isto é, a passagem do discurso silente (λόγος ἐνδιάθετος) ao discurso proferido (λόγος προφορικός).

Para Sexto Empírico, o que difere o racional do não-racional é o discurso interior (λόγος ἐνδιάθετος) e não o discurso oral (λόγος προφορικός), já que diversas

⁷⁷ CICERO. *Académiques*, II, 21 [*Animo iam haec tenemus comprehensa, non sensibus*].

⁷⁸ SÉNÈQUE, *Op. cit.* 120, 4. “Ces notions sont, non pas précisément scientia, mais semina scientiae” in BRÉHIER: *Les grands philosophes – Chrysippe*. Paris, 1910, p. 66, nota 3.

⁷⁹ A premeditação pode ser um exemplo de ato subordinado à instância discursiva. Caso em que, para se engendrar um plano é preciso que seja (re)pensado várias vezes, para elaborações cada vez mais aperfeiçoadas, com a intensão de autoconvencimento.

espécies de pássaros são capazes de articular sons.⁸⁰ Aparentemente, as concepções se constroem na instância linguística da razão. Isso acontece quando a memória (μνήστις),⁸¹ que é uma coleção de prenoções (πρόληψις), noções (ἔννοια) e impressões (φαντασία) vivenciadas, vincula-se a uma articulação elaborada e seletiva. Nesse caso, gera a compreensão (κατάλημμα). A partir dessa transposição (μετάβασις) se constituem as proposições lógicas. Essa engendramento permite as duas instâncias discursivas, “autoconsciência” e a percepção da alteridade.

Segundo Fílon, a compreensão se opera no intelecto (νόος) através da sensação (αἴσθησις), que provoca, por assim dizer, uma aproximação de um objeto externo, que o impressiona. O impulso (irmão da representação) é formado por uma alteração da potência tônica da mente, devido ao estreitamento entre a sensação externa e o hegemônico. A Parte diretora captura uma “imagem” da realidade, deslocando-se em sua direção.⁸² Essa teorização sobre o movimento do animal, produzido pela impressão e o impulso, é um legado de Aristóteles. O estagirita identifica a alma como aquilo que produz movimento no animal. Assim descreve a segunda função básica da alma e concebe o movimento, principalmente no animal que possui “imaginação”,⁸³ promovido pelo desejo (ὄρεξις) ou pela escolha (αἴρεσιν). É precisamente no sentido de escolha (αἴρεσις) que o impulso (ὄρμη) desempenha o papel no ato deliberativo da razão.

2.5.1 Dos fundamentos éticos do impulso (ὄρμη)

A ética do Pórtico dá primazia ao impulso haja vista ser ele a ação deliberada pela razão (ratio). Na filosofia estoica, toda elaboração visa o conhecimento como meio para a ação conforme a natureza (ὁμολογούμενον). Assim, os estoicos constroem a teoria do impulso para fundamentar a Ética. Nesta seção, descreve-se o vínculo entre impulso (ὄρμη) e a formação de conceitos e valores, abordando a passagem da impulsão à ação racional como fim da filosofia prática.⁸⁴ As doutrinas

⁸⁰ SEXTO EMPÍRICO. *Contra os professores*. 8, 275-6 apud SVF, II, 23.

⁸¹ Memória (μνήστις): (...) Com toda certeza, a memória é um dos principais fundamentos não apenas da filosofia, mas também de toda a vida diária e toda as habilidades especializadas (...) cf. Cécerio, *Academica*, 2, 22.

⁸² FÍLON. *Op. cit.* I, 30 apud SVF, II, 844.

⁸³ Imaginação (φαντασία) a fantasia não é a percepção sensorial. Vide Capítulo III - Das impressões.

⁸⁴ Sobre as partes da filosofia vide: DL, VII, 84 e LS, vol. I, cap. 56A.

éticas tratam do imbricamento das paixões⁸⁵ e impulsos com a vontade, bem como suas implicações para a ação.

Sêneca, na *Epístola a Lucílio*, apresenta uma divisão tripartite da moral estoica. A primeira seção lida com o assentimento do valor de cada coisa, enquanto a segunda, refere-se à adoção de um impulso controlado e a terceira seção dispõe sobre a realização de um acordo entre o impulso e a prática.⁸⁶ Dessa maneira, a questão moral vincula-se à impulsão e a função própria (καθῆκον) e o fim (τέλος) do animal racional. Para os filósofos do Pórtico, a virtude (ἀρετή) é o único bem excelente e permanente, isto é, aquilo que agrega todos os fatores requeridos pela natureza.⁸⁷ Entretanto, os estoicos identificam o conhecimento (ἐπιστήμη) com a excelência (ἀρετή). Além do mais, o atributo do “homem honesto” (εὐδαίμων)⁸⁸ diz respeito às funções próprias (καθῆκον), ou melhor, à compreensão das coisas relativas ao impulso e à repulsão. Dessa maneira, seus atos são ordenações racionais, porque tem o controle sobre as impressões e não dá assentimento às paixões.

De acordo com Long e Sedley, a função própria do humano está subscrita pela sua racionalidade e pela estrutura racional do mundo. Nesse sentido, as ações modelam-se por uma previsão moral, a qual o ensina que ele está preordenado para desempenhar seu papel no mundo. O sistema de valores dados implica em autoadaptação voluntária às contingências. Isso significa que seu comportamento é ativado por impulsos determinados por proposições morais, às quais ele dá assentimento.⁸⁹ Conseqüentemente, os estoicos assumem que a apropriação em relação a si mesmo é natural e “irracional”. Mas, apropriação em relação ao seu semelhante, conquanto seja natural, não é independente da razão (λόγος).⁹⁰

Destarte, o primeiro impulso (οικείωσις), isto é, a autopreservação, decorre da percepção de si, de suas partes e das funções próprias (καθῆκον). Esse “autoconhecimento” é fundamentalmente percepção sensível (αἴσθησις), que pela experimentação alcança o nível da racionalidade. Isso ocorre quando o sujeito se percebe como objeto no mundo e adapta-se ao sistema de valores de maneira não-

⁸⁵ TIELEMAN. *Op. cit.* 2003, pp. 113 e 117.

⁸⁶ SÉNÈQUE. *Lettres a Lucillius*, 89 14. In *Oeuvres complète de Sénèque le philosophe*. Traduction nouvelle par J. Bailard, tome II, Paris, Librairie Hachette, 1914, pp. 278 -279.

⁸⁷ DL, VII, 98. Διαθέσεις μὲν αἱ ἀρεταί.

⁸⁸ EPITETO: *Fragmentos e Testemunhos*. Tradução e notas Aldo Dinucci e Alfredo Julien. 1ªed. Sergipe, Viva Vox, 2008. *Discursos*, 32 1-5 e LS, Vol. I, cap. 56C.

⁸⁹ LS, Vol. I, cap. 56, p. 345.

⁹⁰ LS, Vol. I, cap. 57, p. 350.

impulsiva, tornando-se consciente das proposições morais, que representam as leis naturais (ὀρθός λόγος)⁹¹.

Conforme Long e Sedley, na teoria da moral, o impulso (ὀρμή), juntamente com a sensação (αἴσθησις), distingue os animais das plantas e concede aos animais a capacidade inata de ativar-se para o modo de vida animal. Esse modo de vida inato é programado no animal ao nascer com o instinto de autopreservação, tendo a si mesmo como objeto. Portanto, os estoicos argumentam que o primeiro movimento do animal é determinado pela “consciência” inata de sua constituição física e de suas funções⁹². Assim, a autopercepção e as pulsões são harmônicas com os processos vegetativos tanto nos racionais como nos não-racionais. Contudo, os humanos têm o poder da razão como moderador das pulsões e essa concomitância de impulsão e faculdade da razão (λόγος), no mesmo animal, implica uma tensão entre a função própria do gênero e a função da espécie. O resultado dessa tensão parece racionalizar a vontade (βούλησις) e a escolha (αἴρεσις).

Hiérocles acrescenta que, nos movimentos do animal, a disposição apropriada atinente a si mesmo é a autopreservação (οἰκείωσις) e a disposição própria às coisas que contribuem para suprir as necessidades de sua constituição é a seleção (ἐκλογή).⁹³ Porém, a disposição adequada a uma propriedade externa é a escolha (αἴρεσις). Na realidade, a seleção é uma abordagem racional baseado nas noções (ἔννοια) de bem estar e sucesso individual e coletivo. Isso significa que entre o impulso primeiro (οἰκείωσις) e a seleção (ἐκλογή), há uma transição da autopercepção sensível e instintiva para o exame racional do valor real das coisas que o cerca (πρῶτος ἀξία).

Dessa maneira, a teoria do impulso permite inferir sobre a transição do impulso à razão. A partir de um ponto de vista físico, isto é, por natureza, o impulso primeiro denota toda uma cadeia de eventos relativos a alterações das tensões psíquicas (afeções e sensações). Dizendo de outra maneira, se há impulsão é porque houve afecção e, conseqüentemente, a percepção. Já, no âmbito epistemológico, o conhecer parte desse processo básico, podendo chegar à ciência (ἐπιστήμη). Esse encadeamento

⁹¹ DL, VII, 88.

⁹² LS, Vol. I, cap. 57C - D, p. 350.

⁹³ *Ibidem*.

tem implicações para a formação moral e para responsabilidade individual, porque todo conhecimento (ἐπιστήμη) é meio para se alcançar a excelência moral (ἀρετή).⁹⁴

2.6 O impulso (ὁρμή) - um estado (σχέσις) mental

No âmbito epistemológico, a constituição moral depende da ação do *logos* como modelador do impulso. Zenão, na alegoria do punho, atribui ao conhecimento científico (ἐπιστήμη) a natureza de uma disposição permanente (διάθεσις). Grosso modo, ao contrário de Aristóteles, os estoicos define o caráter (διάθεσις) como um estado de plena estabilidade, inabalável e que não admite aumento ou diminuição, nem variação de níveis. Uma pessoa não pode ser mais virtuosa que outra pessoa é, porque, a virtude é um caráter (διάθεσις). Segundo a versão de Cícero, a virtude é uma afecção permanente na alma, uma impressão como a que se faz com ferrão nos animais para identifica-los.⁹⁵ Conforme Estoubeus, a disposição permanente (caráter) é a harmonia da tensão pneumática da alma (ψυχή).

O neoplatônico, Simplício da Cilícia, comenta a divergência doutrinária entre os filósofos da Estoá e o estagirita e admite a dificuldade em saber se o conceito estoico de “estado” (σχέσις) corresponde ao termo aristotélico, “caráter” (διάθεσις):

Pois concebem ‘estado’ [*schesis*] como sendo marcado por condições adquiridas e disposições [*hexis*] por suas atividades intrínsecas. Assim as disposições, para eles, não são especificadas por sua duração ou força, mas por certa peculiaridade e marca. Há outra questão, a saber, se talvez, estado [*schesis*], no uso estoico, é o mesmo que Aristóteles chama de caráter (*diathesis*), diferindo de disposição [*hexis*] por referência ao caso ou à dificuldade de sua destruição. Mas eles não concordam com isso também. Aristóteles diz que a saúde precária é um caráter (*diathesis*); mas os estoicos não admitem que a saúde de qualquer tipo seja um estado [*schesis*]. Na opinião deles (saúde) tem característica de uma disposição [*hexis*].⁹⁶

Na concepção do Pórtico, um estado (σχέσις) depende das condições que são adicionadas a partir do exterior, enquanto que a disposição (ἔξις) é proveniente de atividades internas. Conforme descrito anteriormente, as atividades do sopro inteligente

⁹⁴ DL, VII, 87 – 88.

⁹⁵ Carater (διάθεσις): *virtus est affectio animi constans conveniensque*, Cic. *Tusc.* 4, 15, 34 Kuhn (cf. Gr. διάθεσις ψυχῆς συμφώνης αὐτῆ, Stob. *Ecl. Eth.* 2, p. 104)

⁹⁶ LS, vol. I, pp. 285 – 286. “For they take states to be marked out by acquired conditions, tenors by their intrinsic activities. So tenors, for them, are not specified by their duration or strength, but by a certain peculiarity and mark. There is the further question of whether perhaps state [*schesis*], in Stoic usage, is the same as the Aristotelian character (*diathesis*), differing from tenor (*hexis*) by reference to case or difficulty of its destruction. But they do not agree on this either. Aristotle says that unreliable health is a character; but the Stoics do not admit that health of any kind is a state. In their view it has the feature of a tenor.” Tradução nossa.

no interior do hegemônico o distinguem como a disposição (ἔξις). Essa faculdade de comando constitui-se da tensão pneumática no interior da alma (ψυχή). Com vistas à definição dada por Simplício, as funções da psique caracterizam estados psíquicos (σχέσις). Por esse entendimento, o sensorio (αἰσθητήριον) é um arranjo (ἔξις), enquanto que a sensação (αἴσθησις) é um estado (σχέσις) psicossomático. Naquele arranjo estrutural, há uma potencialidade restringente e especificadora, cujo movimento do sopro inteligente (πνεῦμα νοερός) determina sua função e fim (καθῆκον καὶ τέλος).

Os movimentos disposicionais do hegemônico, ou seja, a estiramento e encolhimento do sopro inteligente (πνεῦμα νοερός), culmina no impulso o estado mental da sensação. Entretanto, essa culminância não termina o processo perceptivo, porque o impulso dispara uma ação e esta, por sua vez, se transforma em um objeto do pensamento transitório, por exemplo, uma impressão (φαντασία). Sendo assim, o processo é retomado no sentido inverso do movimento impulsivo.

Com base nessa evidência, o impulso é uma atividade da disposição psíquica, que no exercício das funções racionais promove uma resposta à sensação. O estado de alma não se exacerba por determinação dos movimentos disposicionais, ou seja, pela tensão natural do hegemônico. Ao contrário, são condições externas (πάθος) que modificam, desproporcionalmente, o arranjo funcional (ἔξις). Nesse sentido, a virtude que é a ação conforme a natureza (ὁμολογούμενον) é um caráter (διάθεσις), idêntico ao conhecimento científico (ἐπιστήμη). Desse modo, a arrumação (ἔξις) dos “objetos do pensamento” (διανοίας) é imprescindível para o exercício correto da razão. Por isso, no contexto da percepção, cada estágio do processo intelectualivo⁹⁷ determina um estado psico-epistemológico distinto (σχέσις), que transcende para uma disposição (ἔξις) desse nível. Em outras palavras, o hegemônico terá tendência (ὁρμή) para os motivos da razão, isto é, para as virtudes, que em suma se definem como disposição permanente (διάθεσις). De outro modo, a tensão hegemônica coincidirá com os motivos sensoriais (σχέσις).

Destarte, os motivos sensoriais, para os quais a inclinação (ὁρμή) hegemônica se destina, são dois tipos de desejos (ὄρεξις),⁹⁸ os sensuais (cupiditas), que representam as necessidades de nutrição e reprodução. Referem-se à sustentação da vida

⁹⁷ Estágios do processo intelectualivo: iniciado pela impressão até o impulso, uma vez iniciado não termina, por isso definimos como processo psico-epistemológico, englobando arranjo e funções da alma.

⁹⁸ LS, vol. I, 53Q e SVF, III, 169.

animal e são instintos primários. Por outro lado, os apetites exorbitantes ou supérfluos, como o desejo de poder e de fama. Enfim, se a tensão do hegemônico não se dispuser pelo impulso racional (λογική όρμή), ou melhor, se a razão não atuar sobre o impulso, moldando-lhe o ímpeto, a ação humana será contrária à sua natureza. Sob esse prisma, a filosofia prática do estoicismo, apregoa que se devem extirpar todas as paixões (πάθος). Entretanto, a coerência do sistema filosófico do estoicismo parece estabelecer que as tensões pneumáticas do hegemônico devem estar em sintonia com a razão universal (λόγος).

Naturalmente, a harmonia tensional do espírito nos não-rationais é o impulso, mas no humano o impulso é razoável. Contudo, isso não significa que os desejos naturais devem ser extirpados, mas a razão deve atuar sobre eles, moldando-os conforme a natureza racional. Obviamente, a precedência da razão sobre o instinto é o método eficaz de eliminação das paixões. Na psicologia estoica, o logos é o princípio gerador (άρχή / principium), o hegemônico uma potência restritora (δύναμις / potentia) e a afecção (πάθος) é uma atividade (ένέργεια / activitas) descrita como perturbação da tensão pneumática.⁹⁹ Na tabela abaixo, tem-se uma síntese da tendência hegemônica, na perspectiva puramente psico-epistemológica, porque na ética há outras considerações que fogem ao escopo do presente trabalho.

⁹⁹ DL, VII, 86 e SVF, III, 377.

ἀρχή / principium	δύναμις / potentia	ἐνέργεια / activitas
λόγος / ratio	ψυχή / animus	πάθος / affectio
διάθησις / character	ἔξις / habitus	1) σχέσις / status
	κίνησις πνεύματος / spirituum motus	2) ὄρμη / appetitus
	συμπάθεια / naturae contagio	3) ὄρεξις / appetitio
ἀρετή / virtus	εὐπάθεια / constantia	4) θυμός / impetus
	ευλογος ὄρεξις / conatio rationis	5) επιθυμία / cupiditas
		6) βούλησις / volluntas
princípio	Potência	atividades
razão é principio de tudo	alma é principio de vida	Afecção é contato
caráter	hegemônico: arranjo estrutural da tensão pneumática	1) Estado é posição e condição
	movimento tensional do sopro	2) Impulso é conação ou tendência natural
	ser afetado conjuntamente	3) Desejo é movimento rumo ao objeto
excelência ou virtude	sentimentos positivas	4) Ímpeto é ação veemente como a ira
	intenção intelectual	5) Apetites são as necessidades sensuais
		6) Vontade é escolha deliberativa

Tabela 1: disposições, movimentos e estados da psique relativos aos processos psico-epistemológicos cf. DL, VII, 110 – 116.

CAPÍTULO III – A Teoria das Representações

Síntese do capítulo: A impressão como movimento psíquico que fundamenta a cognição e consubstancia a relação entre o pensamento e o dizível no processo da linguagem.

3.1 Dos fundamentos da teoria das representações (φαντασία)

Nos capítulos anteriores, estabeleceu-se a relação entre a função própria do hegemônico, a afecção (πάθος) e o impulso (ὁρμή), tanto no campo da filosofia prática quanto no âmbito psico-epistemológico. Agora, a abordagem da teoria estoica da cognição tem como pressupostos básicos a impressão (φαντασία) e a sensação (αἴσθησις), que são conceitos preponderantes para a construção e o estudo da lógica e da linguagem.

Neste capítulo, apresenta-se a teoria estoica do conhecimento, descreve-se a doutrina das impressões (φαντασία), delineiam-se sua tipologia e as relações entre a representação e o impulso cognitivo (λογική ὁρμή). No âmbito da faculdade da linguagem (φωνητικόν), esboça-se a relação entre o dizível (λεκτόν) e o impulso. Além disso, relativiza-se a doutrina dos exprimíveis (λεκτά), a partir da hipótese de que o movimento de transição pode gerar uma impressão racional (φαντασία λογική) para a compreensão do discurso lógico. Esse procedimento permite estabelecer um paralelo entre o papel do dizível, o do impulso e o da impressão na captura (κατάληψις) do conhecimento. A partir disso, delineia-se como a intelecção do discurso se configura, concebendo a percepção linguística e a transitividade do significado em decorrência da impressão (φαντασία) e do impulso (ὁρμή).

Desse modo, a psicologia oferece os pressupostos para o delineamento da epistemologia no estoicismo. A doutrina da impressão (φαντασία) fundamenta a teoria da percepção sensível (αἴσθησις). Como visto anteriormente, a física apresenta os fundamentos estruturais da psique numa correlação cosmológica (A alma humana é uma centelha da alma cósmica). A teoria do impulso delineia as funções psíquicas, as quais se identificam como diretrizes da cognição (κατάληψις) e da ação. Nesse sentido, a psicologia e a epistemologia têm como ponto de fusão, por assim dizer, a teoria da percepção cujo elemento fundamental é a impressão (φαντασία).

Nessa perspectiva, o processo epistemológico se desenvolve por um encadeamento de eventos psíquicos que culminam na apreensão do conhecimento (κατάληψις). Esse processo é disparado pelo “contato” do animal com a realidade sensível ou inteligível. Essa apresentação objetiva é capaz de impelir alterações (ἀλλοίωσις) dos estados e disposições psíquicas. Nesse âmbito, a natureza das alterações (ἀλλοίωσις) é tanto cognitiva quanto somática, isto é, refere-se à potencialidade intelectual, bem como, às estruturas e funções psíquicas. No primeiro caso, as alterações são psicossomáticas e indicam o contato estritamente sensual, no qual o corpo é o canal da percepção (αἴσθησις) através dos sentidos. No segundo caso, as alterações da tensão pneumática constituem a cogitação e o raciocínio como causa de alterações (ἐτεροίωσις) do hegemônico. Contudo, é importante salientar que nem todos os movimentos psíquicos são de caráter epistemológico, alguns são homeostáticos e dizem respeito aos movimentos de manutenção da vida animal.

3.1.1 Aspectos terminológicos, concepção e tipologia das representações

Visto que as concepções da psicologia subsidiam a epistemologia estoica e que a problemática terminológica parece natural ao arcabouço técnico-conceitual dessa escola filosófica, antes de se aprofundar na análise da presente seção, é importante notificar que a palavra grega φαντασία (fantasia),¹ a qual Cícero traduziu para o Latim “visum”, é um termo técnico da lógica estoica, sem equivalente nas línguas modernas. Por esse motivo, diversos termos têm sido empregados por especialistas para delimitar esse construto lógico, como aparência, apresentação, representação, impressão e outros. Entretanto, segundo Hankinson,² qualquer uma dessas expressões não comporta satisfatoriamente a concepção técnica presumida pela Estoá.

Por outro lado, os comentaristas Long e Sedley justificam a tradução desse termo como impressão (impression), argumentando da seguinte maneira:

¹ DIOGENES LAERTIUS, *Op. cit.* pp. 153 -153. “The word φαντασία (= appearance or appearing) is a technical term in Stoic logic for which no one English equivalent is as yet unanimously adopted. It denotes the immediate datum of consciousness or experience, whether presented to sense or in certain cases to the mind. Hence ‘presentation’ is nearer than ‘perception’ or ‘impression’. It might be thought to correspond to Locke’s ‘simple ideas,’ for which Hume substituted ‘impressions and ideas’; but this is hardly so; for φαντασίαι are ‘given’ as it were from without, and then with them as materials the mind itself constructs general notions and concepts.”

² HANKINSON, J. R. *Stoic Epistemology*, in INWOOD, Brad. *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press. 2006, p. 60.

A tradução que fazemos de *phantasia* por “impressão” busca capturar a elucidação do termo dada pelos próprios estoicos (A3), conquanto isso também a insere na tradição empírica moderna que eles influenciaram. A noção de um impresso usada por eles adquire sua particularidade da concepção de que qualquer “afecção” requer um “impressor” correspondente como sua causa (B4). Os objetos externos, através da mediação dos sentidos, imprimem suas características na alma e a afecção ou impressão resultante “revela ... sua causa” (B2), isto é, o objeto. Contudo, essa concepção por si só não explica como o afetado se torna consciente dessa revelação. Esse aspecto parece ser coberto pela declaração (B2-3), de que analogamente à luz, a impressão revela-se a si mesma. Tal comparação sugere que as impressões são autorreveladoras no sentido de que tornam o recipiente cômico de suas ocorrências, isto é, conscientiza acerca dos objetos que elas revelam.³

Seguramente, as várias palavras utilizadas para traduzir esse termo técnico não conseguem abranger todos os aspectos doutrinários envolto nesse construto dos estoicos. De fato, nos comentários sobre essa concepção, encontram-se diversos termos como vimos antes. Entretanto, para a consecução deste trabalho, a palavra em si não influencia muito a abordagem adotada, porque cada uma daquelas palavras satisfaz, ao menos em um aspecto, as várias definições dadas no currículo estoico, que mantêm a coerência dogmática da escola. Nessa perspectiva, adota-se uma abordagem terminológica com as diversas possibilidades apresentadas, para discorrer sobre o conceito de impressão (φαντασία). Além disso, quando se introduzir uma nova palavra para significar esse conceito, ela sempre estará acompanhada do termo originário em língua grega, a fim de evitar confusão ou obscuridade.

No que se refere às especificidades intrínsecas da representação (φαντασία), houve divergência doutrinária entre Crisipo e seus predecessores, relativa à tipologia da marca⁴ gerada na alma (ψυχή). Em outros termos, divergiram quanto à maneira como a apresentação (φαντασία) se produz no hegemônico. Zenão e Cleantes descrevem-na como uma impressão (τύπωσις) na faculdade diretora.⁵ No comentário de Émile Chartier, a distinção terminológica dos construtos relativos à representação se coloca da seguinte maneira:

³ LS, Vol. I, cap. 39, p. 239. “Our translation of *phantasia* by 'impression' seeks to capture the Stoics' own elucidation of the term (A3), while it also places this within the modern empirical tradition that they have influenced. The notion of an *imprint* in their usage gets its particular point from the assumption that any such 'affection' requires a corresponding 'impressor' as its cause (B 4). Through the mediation of the senses, external objects impress their sensory characteristics on the soul, and the resultant affection or impression 'reveals . . . its cause' (B 2), i.e. the object. This account, however, by itself does not explain awareness by the recipient of the revelation. That point seems to be covered by the statement (B 2-3) that the impression 'reveals itself, analogously to light. The comparison suggests that impressions are self-revealing in the sense that they make their recipient *aware* of their occurrence - i.e., aware of the objects that they reveal.” Tradução nossa.

⁴ LS, Vol. I, 39A. - Marca: “(...) for the printing should not be taken to be like that of a signet-ring, since it is impossible for there to be many such prints at the same time affecting the same subject (...)”

⁵ LS, Vol. I cap. 27 cf. Sexto Empírico, *Contra os matemáticos* VII, 228.

Zenão definia a *fantasia* como um impresso na alma (...) Cleantes comentou essa definição tomando "*tupôsis*", literalmente, um *imprint* cravado e relevado, como o que a cera recebe de um sinete. (...) Crisipo pensava que esta interpretação era insustentável (...) De fato, se aceitamos essa concepção grosseira, como explicar que a alma pudesse receber, ao mesmo tempo, duas impressões diferentes, como acontece quando ela percebe um triângulo e um quadrado de uma só vez?⁶

A tese sustentada por Cleantes apresenta dificuldades, porque tal modelo “tipográfico” impossibilitaria a constituição da memória (*μνήσις*), a qual é imprescindível à conformação do conhecimento. Para os estoicos, a memória é uma coleção de impressões que se articulam com as sensações na experiencição. Por essa razão, Crisipo reelaborou a doutrina dos antecessores, estabelecendo a representação (*φαντασία*) como alterações (*ἀλλοίωσις*) na alma (*ψυχή*).⁷

Segundo ele (Crisipo), Zenão disse ‘*tupôsis*’ significando *heteroiôsis* [modificação]. Dessa nova definição de *phantasia* (...) [a representação é uma mudança na alma], agora podemos conceber que a alma possa experimentar ao mesmo tempo [numerosas modificações] (...) como a mesma massa de ar é afetada, no mesmo instante, pelos sons mais variados, sem que estes sons se destruam uns aos outros.⁸

Na perspectiva crisipiana, as modificações devem ser concebidas como diferenças ou mudanças de estados dinâmicos do sopro (*πνεῦμα*), ou seja, como alterações do movimento de tensão do sopro (*spiritus*) que constitui propriedades tensionais da psique.⁹ Felizmente, esse tipo de divergência recai muito mais sobre aspectos terminológicos do que sobre as concepções doutrinárias. Sendo assim, essa divergência não constitui óbice à harmonização dos construtos epistemológicos da Escola do Pórtico. No testemunho de Diógenes Laércio, a abordagem dada por Crisipo, de certo modo, concebe a representação como a manifestação de um objeto real aos sentidos:

⁶ CHARTIER, *op. cit.* p. 228. “Zénon définissait la *phantasia* une empreinte dans l’âme (...) Cléanthe commentait cette définition en prenant *tupôsis* au sens littéral, une empreinte en creux et en relief, telle que celle que la cire reçoit d’un cachet (...) Chrysippe pensait que cette interprétation était insoutenable (...); en effet, si l’on s’en tient à cette figure grossière, comment expliquer que l’âme puisse recevoir en même temps deux empreintes différentes, comme il arrive quand elle perçoit à la fois un triangle et un carré?” Tradução nossa.

⁷ *Ibidem* e Sumbursky, *op. cit.* p. 25-26.

⁸ CHARTIER, *Op. cit.* p. 229 - 230. “Selon lui (Chrysippe), Zénon avait dit *tupôsis* pour *heteroiôsis* [modification]; d’où cette nouvelle définition *phantasia* (...) [la représentation est une modification dans l’âme], on peut concevoir maintenant que l’âme puisse éprouver à la fois [de très nombreuses modifications], de même que la même masse d’air est frappée dans le même moment par les sons les plus variés, sans que ces sons se détruisent les uns les autres.” Tradução nossa.

⁹ BOERI, Marcelo D. (artigo) The Stoics on bodies and incorporeals. *The Review of Metaphysics*; Jun 2001, n° 54, 4; ProQuest Humanities Module, p. 723.

(...) Crisipo, no segundo livro de seu tratado da alma (*Sobre a alma*). Diz, por isso não devemos tomar "impressão" no sentido literal de uma estampa de um selo, uma vez que é impossível supor que certo número de tais impressões deva ser em um e no mesmo lugar e num único e mesmo tempo. **A representação significa aquilo que vem de um objeto real**, concorda com esse objeto, e foi marcada, estampada, e pressionou a alma como um selo, o que não seria o caso se se tratasse de um objeto irreal.¹⁰

A representação (φαντασία), em sentido genérico, indica uma manifestação de um objeto real ao sensório (αἰσθητήριον). Esse objeto é compreendido como um impressor (φανταστόν), ou seja, algo que se mostra aos órgãos dos sentidos de um animal, exibindo suas qualidades, ativando as funções próprias de cada parte.¹¹ De acordo com os filósofos da Estoá, a impressão (φαντασία) é uma ação de um corpóreo sofrida nos sentidos, que altera a tensão interna da psique.¹² Essa alteração (ἀλλοίωσις) implica em mudanças nas disposições hegemônicas. Portanto, a representação (φαντασία) modifica a maneira como a psique naturalmente se movimenta, como, por exemplo, no contato entre o corpo e a alma (συμπάθεια)¹³.

A representação (φαντασία) é uma paixão (πάθος) que ocorre na alma, a qual revela a si e sua causa.¹⁴ Do mesmo modo, a luz revela-se e também revela tudo que está ao seu alcance.¹⁵ Toda impressão tem como causa um impressor (φανταστόν), isto é, algo capaz de ativar as propriedades psíquicas, primordialmente através dos sentidos. Entretanto, há outros tipos de ativação psíquica como a imaginação (φανταστικόν), que é uma atração vazia (διάκενος ἔλκυσμός), uma afecção (πάθος) que surge na alma sem um impressor, e a ficção (φάντασμα), que é um tipo de pensamento fantasioso, como uma ilusão ou sonho. Nesse último caso, pode haver um impressor, mas não há coerência entre a sensação engendrada no hegemônico e o objeto real ao qual a ficção, aparentemente, se refere.

Na interpretação de Jean Brun, a φαντασία (*visum*) é uma representação. Segundo ele, os textos permitiram aos historiadores do estoicismo interpretar esse construto de diferentes modos. Por exemplo, ao ver algo branco, o branco, que é uma

¹⁰ DL, VII, 50 (parte).

¹¹ SVF, II, 54

¹² DL, VII, 46.

¹³ Συμπάθεια: *Sympatheia*, Latim, *naturae contagio* - designa o contato mútuo entre corpo e alma. Como movimento natural da psique, refere-se ao equilíbrio das forças tencionais que a constitui, bem como à homeostase.

¹⁴ LONG, A. A. *Op. cit.* 2001, p. 269 ss e LS, vol. I, cap. 39B.

¹⁵ LS, Vol. I, p. 271.

qualidade determinante do que é visto, é interpretado como sendo o motor (τό κίνουν), ou algo que ativa. Enquanto isso, a brancura percebida é uma paixão ou afecção (πάθος). Contudo, cada método interpretativo compreende apenas um dos aspectos da questão.¹⁶

Nessa perspectiva, cabe interpelar se a representação (φαντασία) é um estado passivo da alma modificada pelo objeto ou se ela resulta da tensão interna da alma (ψυχή). Porque, em estado de harmonia das tensões psíquicas, o sopro (*spiritus*) constituinte se expande e se contrai na forma de tónus (ἔξις), gerando o equilíbrio das forças opostas. Quando o animal é afetado, essa harmonia torna-se dissonância devido à perturbação da tensão intrapsíquica. Assim, esse desequilíbrio momentâneo designa uma alteração ou “marca” que ocorre na alma (ψυχή). Conseqüentemente, a impressão (φαντασία), como um movimento concreto da psique, é uma espécie de paixão (πάθος).

Concebendo a afecção (πάθος) como um efeito sofrido, quer seja na estrutura, quer nas funções psíquicas, as representações (φαντασία), para a Estoá, são tipificadas como impressões sensoriais (φαντασία αἰσθητική) e não-sensoriais (οὐκ αἰσθητική). Uma impressão sensorial é aquela decorrente do contato entre as realidades existentes, isto é, os corpos. Dito de outro modo, as sensações (αἴσθησις) surgem a partir da sensibilidade (εὐαἰσθησία). Dessa espécie, algumas advêm dos corpóreos e são seguidas de juízo (κρίσις) e assentimento (συγκατάθεσις), outras decorrem de aparências (ἔμφασις), ou melhor, de um quase-produto de um existente. As impressões não-sensoriais, são aquelas obtidas através do pensamento como no caso dos incorpóreos (ἀσώματος) e outras coisas adquiridas pela razão, a saber, as abstrações matemáticas, a concepção da deidade ou do bem.

Nessa tipologia, algumas representações são racionais (λογική) e outras, não-racionais (ἄλογοι). Os estoicos designam as impressões não-racionais (ἄλογοι) as dos animais não-racionais, mas elas não receberam nomes. Porém, as ditas “racionais” são aquelas dos animais racionais e constituem os processos de elaboração e expressão do pensamento. Entre elas existem algumas que são especializadas (τεχνικός) e outras, não-especializadas (ἄτεχνος). Ambas referem-se às capacidades perceptivas dos

¹⁶ BRUN, *Op. cit.* pp. 19-21 e 74. (cf. Clemente de Alex. II, p. 460; SVF, III, 377; DL, X 110-6)

observadores, por exemplo, “uma obra de arte é percebida por um experto de um modo e por um leigo, de outro modo.”¹⁷

Na discriminação feita pelos estoicos, os animais não-rationais (ἄλογος), possuem capacidade perceptiva, isto é, são passíveis de ser influenciados pelo meio. Em outras palavras, são afetados pelo estado de coisas (πράγματα) em que se locomovem. Contudo, a psique dos não-rationais (ἄλογοι) não apresenta a habilidade lógica nos moldes da alma humana (ψυχή λογική), pois eles experienciam apenas impressões simples (φαντασία ἀπλή).¹⁸ Portanto, quando afetados, reproduzem uma “imagem” do impressor, mas não são capazes de refletir logicamente sobre ela e alterar a realidade percebida como fazem os humanos (λόγοι), porque a impressão simples (φαντασία ἀπλή) não produz a compreensão (κατάληψις). A impressão simples produz marcas inscritas e alterações que constituem um sistema imaginativo, mas não cognitivo como faz as representação compreensiva nos humanos.

Sexto Empírico atribui aos estoicos um mote definitivamente empirista, que acentua o sensualismo epistemológico da Estoá. Segundo ele, todo entendimento (νόησις), ou ocorre a partir da percepção sensível (αἴσθησις), ou não sem a sensação. Em outras palavras, ou acontece por um contato ou não acontece sem ele.¹⁹ Por outro lado, Hankinson reconhece nessa assertiva uma extensão ou reinterpretação de um dizer aristotélico muito conhecido, segundo o qual, “o pensamento é imaginação (φαντασία) ou não é sem imaginação.”²⁰ Contudo, esse comentador adverte que o sentido de “*phantasia*” em Aristóteles não é o mesmo que para os estoicos, ou seja, o de uma impressão, mas que toma emprestado e reinterpreta de maneira ainda mais acentuada.²¹

Além disso, Sexto atribui a eles o seguinte lema solidamente empirista: “cada concepção (*noesis*) ocorre ou a partir da percepção (*aisthesis*) ou não, sem percepção, ou seja, quer a partir de um contato ou não sem um contato (M VIII 56, SVF = 2,88): *não há nada no intelecto que antes não tenha passado pelos sentidos*. Isso também é uma extensão reconhecível (ou talvez reinterpretação) de um dito aristotélico bem conhecido: o pensamento ou é imaginação (*phantasia*) ou não sem imaginação (*De Anima* II, 403a8-9; III,

¹⁷ LS, Vol. I, cap. 39A.

¹⁸ LS, Vol. I, cap. 53T “Non-rational animals experience only 'simple' impressions.” e SVF, II, 223.

¹⁹ SVF, II, 88.

²⁰ ARISTÓTELES, *De Anima* II, 403a8-9; III 7, 431a 16-17.

²¹ HANKINSON. *Op. cit.* p. 64. “Moreover, Sextus ascribes to them the following soundly empiricist slogan: ‘every conceiving (*noesis*) occurs either from perception (*aisthesis*) or not without perception, that is to say either from an encounter or not without an encounter’ (M VIII 56, =SVF, 2.88): *nihil in intellectu quod non prius in sensibus*. This also is a recognizable extension (or perhaps reinterpretation) of a well-known Aristotelian dictum: thinking is either imagination (*phantasia*) or not without imagination (*De Anima* I 1, 403a8–9; III 7, 431a16–17); Aristotle’s sense of *phantasia* is not the Stoics’ one of an impression – but that makes the borrowing (and the reinterpretation) all the more pointed.”

7, 431a16-17); o sentido de “*phantasia*” para Aristóteles não é o mesmo dos estoicos, o de uma impressão - mas que faz um empréstimo (e reinterpreta) de maneira ainda mais acentuada.

Para a escola de Zenão, assim como para Aristóteles, a alma (ψυχή) é como uma página em branco ao nascer. Tanto os animais não-rationais como os racionais não trazem consigo saber algum. No materialismo sensualista da Estoá, a psique é uma tábula rasa, não tem conteúdo intelectual inato, mas é já preparada, ou seja, pré-disposta para receber inscrições. Essa potencialidade intelectual pode ser compreendida como a especificidade da alma humana (ψυχή λογική²²). Entretanto, a falta de conteúdo dessa tábula rasa, aparentemente, contraria a concepção estoica sobre prenoções (πρόληψις). Porém, todo conteúdo intelectual depende de operações psicológicas, que envolvem tanto as potencialidades do hegemônico quanto os atributos sensoriais na relação direta com o ambiente.²³

Na verdade, dizer que todo o conhecimento depende dos sentidos é apenas uma parte da interpretação da epistemologia estoica. Quando a psique é engendrada no corpo a percepção é concomitante.²⁴ Ademais, o *logos* presente na constituição da psique não pode ser contrário à razão universal que, necessariamente, é cognoscitiva. Portanto, é evidente que a ignição das funções psicológicas dispõe uma série de capacidades, entre elas, a cognoscibilidade autocêntrica. Sendo assim, a autopercepção (αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ) e a apropriação e aceitação de si (οἰκείωσις) podem ser caracterizadas como protoconhecimento,²⁵ sem prejuízo da doutrina sensualista. Porém, como já foi dito antes, isso não implica em inatismo, mas na imanência²⁶ da cognoscibilidade, porque a reta razão (ὀρθός λόγος), como lei que opera no homem,²⁷ determina o conhecimento como fim (τέλος) da alma racional. Depreende-se, portanto, que a tábula rasa refere-se à inscrição sensível dos saberes relativos ao conhecimento científico (ἐπιστήμη).

O modelo de “impressão tipográfica” representaria um problema para os pressupostos estoicos sobre o pensamento e a constituição da memória, que é uma

²² SVF, II, 458 (2).

²³ LS, Vol. I, cap. 55Q, traduzindo Cícero (On fate 7-8) emprega o termo “environment” para definir a expressão latina: “de ipsa contagione rerum” cf. SVF, II, 950.

²⁴ Autopercepção: cf. DL, VII, 85.

²⁵ Consideramos útil esse termo para identificar o que Sharples denomina “seeds of knowledge” cf. SHARPLES, *Op. cit.* p. 21.

²⁶ Imanência: a causa da cognoscibilidade é a psique, que é o *logos* disposto de certa maneira. Portanto, *logos* como causa do conhecimento está na causa do conhecimento que é a alma.

²⁷ Lei cósmica: vide cap. I, seção 1.6, p. 41.

espécie de depósito de representações (φαντασία).²⁸ Por esse motivo, Crisipo propôs uma interpretação bem mais sutil para dirimir as polêmicas em torno da doutrina de Zenão, declarando que a impressão (φαντασία) é, na verdade, uma alteração (ἀλλοίωσις) ou uma mudança²⁹ que ocorre na faculdade diretora, quando o sensorio (αἰσθητήριον) é afetado pela apresentação (φαντασία) de um objeto. Desse modo, entende-se que a inscrição do conhecimento, através da impressão racional, tem caráter estrutural e funcional, condizente com a relação corpo/alma (συμπάθεια).

A despeito dessa perspectiva empirista nos moldes aristotélicos, e mesmo considerando o modelo sensualista acentuado dos filósofos estoicos, pode-se interpretar a aquisição do conhecimento do ponto de vista das lacunas existentes. Conforme Jean Brun, as dificuldades conceituais e a fragmentação do currículo estoico, permitem explorar outras possibilidades subjacentes na relação entre os construtos da psicologia e da teoria do conhecimento. Por esse motivo, vislumbra-se a possibilidade de que as potências mentais constituem, pela razão universal (ὀρθός λόγος), o protoconhecimento, no sentido de uma latência das leis físicas, determinando à psique humana a natureza racional, que carece de impulsos sensuais para a captura e a consubstanciação do conhecimento.

Para os estoicos o humano é naturalmente cognoscitivo, mas carece dos sentidos como mecanismo de inscrição do conhecimento científico através da experiencição. Dessa maneira, eles concebem *phantasia* (φαντασία) como uma potencialidade psíquica (mental), compreendendo todos os objetos da consciência. De acordo com Long, essa noção, aplicada ao animal humano, refere-se a toda capacidade perceptiva e raciocinativa, que unifica o sujeito da experiencição e constitui a consciência.

Podemos presumir que a preocupação de enfatizar a unidade do sujeito da experiência é mais uma razão para que os estoicos tratem a *phantasia* como a faculdade mental que engloba todos os objetos da consciência. Aplicando essa noção aos animais humanos, podemos tomar como um dado estoico que meu sentido de que algo é branco, a minha consciência do que está machucando minha perna, minha lembrança do aniversário de alguém, meus pensamentos correntes sobre Sócrates, e minha reflexão sobre a raiz quadrada de dois, são todos iguais, por se tratar de representações, aparências de algo para mim.³⁰

²⁸ SVF, I, 64.

²⁹ DL, VII, 49 e SVF, II, 52 e 54.

³⁰ LONG, A.A. *Op. cit.* 2001, p. 270. “A concern to emphasize the unity of the experiencing subject is a further reason, we may presume, why the Stoics treat *phantasia* as the mental faculty encompassing all

Segundo o autor, a Estoá classifica todas as sensações, sentimentos, lembranças, imaginações e todos os pensamentos transitórios como “representações” (φαντασία). Dessa maneira, considera que o pensamento transitório são os eventos psíquicos (νοητικός) relativos à percepção (αἴσθησις) e à cognição (κατάληψις). Seguindo o mesmo raciocínio é plausível considerar que uma reminiscência de uma sensação outrora experimentada seja também uma representação racional. Nesse sentido, tanto as experiências atuais quanto aquelas acumuladas constituem a base da representação (φαντασία) que, por sua vez, propulsiona o desejo de agir (ὄρεξις) no animal.

Analogamente, na concepção de Aristóteles sobre o movimento dos animais: “tudo o que é preciso para causar uma ação é a ativação de uma das faculdades informacionais (sensação, imaginação, pensamento) com respeito ao objetivo, isto é, o que a faculdade desiderativa tem em vista.”³¹ Segundo essa interpretação, Inwood declara acerca dos estoicos que: “a ativação do desejo (ὄρεξις) ocupa o lugar de perguntar ou do pensamento.” Nessa perspectiva, o papel importante da representação (φαντασία), na ativação do estado desiderativo, é uma característica tanto aristotélica quanto estoica.³²

Tanto para Aristóteles quanto para a escola de Zenão, o movimento é a evidência da vida. Assim, nas *Categorias*, o estagirita classifica os movimentos como substancial, isto é, alterações da substância como a geração ou a corrupção; como quantitativo, referente ao aumento ou diminuição, sem prejuízo da substância em si. Classifica ainda, como locacional, referindo-se às alterações relativas ao deslocamento no ecossistema e, por fim, o movimento qualitativo, que designa as alterações (ἀλλοίωσις) que não afetam propriamente a locação, nem a quantidade e nem a substância do ser.³³ Contudo, no que se refere à tensão do ar (πνεῦμα) ou sopro constitutivo da psique, a taxonomia aristotélica é silente.

objects of awareness. Applying the notion to human animals we may take it as a Stoic datum that my sensing something white, my awareness that what is hurting my leg, my recollection of someone's birthday, my current thoughts of Socrates, and my reflection on the square root of two, are all alike in being representations, appearances of something to me.”

³¹ ARISTÓTELES, *Sobre o movimento dos animais*, 701a 31-2.

³² INWOOD, Brad. “Ethics and human action in early stoicism” in INWOOD, Brad (org). *The Cambridge Companion to Stoics*. 1985, pp 10-11.

³³ ARISTÓTELES, *Categorias XIV*. Trad. SANTOS, R. *Categorias de Aristóteles*. Porto, Portugal. 1995, pp. 66 – 67.

De acordo com Alexandre de Afrodisias, apesar de as *Categorias* de Aristóteles não contemplarem os movimentos do sopro (πνεῦμα), isso não significa que tal classificação não seja possível.³⁴ Para os estoicos, as alterações das tensões pneumáticas constituinte da alma (ψυχή) caracterizam-se pela expansão do sopro intrapsíquico para o exterior, à qual se opõe uma contração deste mesmo sopro. Essa contraposição de forças simultâneas gera uma tensão (ἔξις) estruturante do ser. À parte da polêmica dos antagonistas do estoicismo, esse modelo cinético é fundamental para explicar certos estados e disposições psicológicos, inclusive as mudanças que caracterizam os processos epistemológicos.

Crisipo definiu o movimento (κίνησις), como alteração, mutação ou mudança de um corpo em relação ao lugar ou ao próprio corpo como se segue:

Estobeu (...) o movimento (κίνησις), é um deslocamento parcial ou total com respeito a um lugar, ou uma mudança de todo um corpo ou de parte do todo de um ponto a outro (...) Uma vez definido o movimento como uma modificação de uma condição persistente, considerando que essa condição pode ser de duas maneiras: referente ao lugar (ἢ κατὰ τόπον) e referente à qualidade (ἢ κατὰ ποιότητα), a mudança locacional se diz deslocamento (φορά) e a alteração qualitativa se diz (ἢ μεταβολή ἀλλοίωσις) (...) Entretanto a mudança local pode consistir em grandes intervalos espaciais ou em intervalos apenas teoricamente concebíveis.

Galeno (...) Se você não sabe o que Aristóteles e, depois dele, Crisipo escreveram sobre alteração da substância no seu conjunto, é suficiente apelar aos seus escritos para contrabate-los.³⁵

Nesse contexto, por exemplo, a representação altera a tensão das faculdades psíquicas, fazendo vibrar até o hegemônico, onde nasce a sensação, a qual, por sua vez, denota variações (ἑτεροίωσις) quali-quantitativas na tensão constituinte da personalidade individual. Nessa cinemática, as afecções figuram como propulsoras de movimentos psicossomáticos. Mas, as alterações (ἀλλοίωσις) da tensão pneumática não causam prejuízo à identidade ou caráter individual (ἦθος), porque, sempre que o sopro se expande ou contrai, modifica a força, mas não o tipo de tensão. Em outros termos, as qualidades próprias do indivíduo são uma força coesiva permanente (ἔξις). Como anteriormente assentado, a alma racional (ψυχή λογική) qualifica o gênero humano, mas a força coesiva (ἔξις) qualifica o indivíduo.

³⁴ Movimentos tensionais do espírito (πνεῦμα) em comparação a Aristóteles, *Categorias* 14.15a 13-14 cf. BOERI, Marcelo D. "The Stoics on bodies and incorporeals". *The Review of Metaphysics*; Jun 2001, nº 54, 4; ProQuest Humanities Module, p. 723.

³⁵ SVF, II, 492(1-2); SVF, II, 494.

Desse modo, uma afecção nas faculdades sensoriais alcança as propriedades tensionais da psique, enquanto a sensação (αἴσθησις) marca o intelecto (νόους), deixando inscritas as preconcepções, as noções e os conceitos, conforme o tipo de movimento. Se, porventura, essas inscrições se harmonizarem com as propriedades tensionais do indivíduo, podem se armazenar em forma de estados mentais, como, por exemplo, a memória (μνήσις) que é o amontoamento de impressões.³⁶ Seguindo essa abordagem, assume-se que a compreensão (κατάληψις) é uma disposição mental, construída a partir das impressões cognitivas experienciadas. Esse contexto explica a alegoria do punho proposta por Zenão, na qual a cognição (κατάληψις) não é imutável.

3.1.2 Os movimentos da alma: marcas da paixão (φαντασία)

Segundo Émile Chartier, a definição de “impressão” elaborada por Crisipo não implica em qualquer contradição, já que na sua concepção os movimentos do hegemônico são atos concretos, isto é, movimentos reais, que necessariamente são representações:

O hegemônico não é uma matéria inerte, um tipo de receptáculo das impressões, ele é um sopro essencialmente ativo, (Diog., VII, 156 (...) um movimento de matéria sutil, mais sutil ainda que aquele designado ordinariamente por *pneuma* [algo mais sutil que um sopro], Sext. Pyrrh., II, 70). Esse movimento cria tudo que se passa conosco, [a parte diretora é a parte mais importante da alma, ela é quem produz as representações, os assentimentos, as sensações e as tendências]. Sua ação se manifesta na sensação, como se pode ver por esse texto de Plutarco, e mais explicitamente em Diógenes Laércio, VII, 52 (...) [é chamado de sensação, pelos estoicos, o sopro que provem da faculdade diretora]. Dessa maneira, tudo que se passa conosco é uma forma do hegemônico. (...) o hegemônico não é, de nenhum modo, análogo a um ato imaterial, na verdade, é um ato concreto; um movimento real, ou não se pode conceber um movimento real a não ser nessa medida. Portanto, toda forma de movimento real é, necessariamente, representação (...) a representação deve ser a forma geral de todos os eventos psíquicos (...)³⁷

³⁶ SVF, I, 64.

³⁷ CHARTIER, Émile. *Op. cit.* 1964, p. 25. “L’hégemonikon n’est pas une matière inerte, une sorte de réceptacle des impressions; il est essentiellement actif, il est un *pneuma* [souffle] (Diog., VII, 156 (...) c’est-à-dire un mouvement de matière subtile, plus subtile encore que ce que l’on désigne d’ordinaire par *pneuma* [quelque chose de plus subtil qu’un souffle], Sext. Pyrrh., II, 70. Ce mouvement crée tout ce qui se passe en nous : Plut., Plac., IV, 21 (...) [la partie directrice est la partie la plus noble de l’âme, celle qui produit les représentations, les assentiments, les sensations et les tendances]. Son action se manifeste même dans l’*aisthesis* [sensation], comme on le voit par ce texte de Plutarque, et plus explicitement dans Diogène L., VII, 52 (...) [est appelée sensation, d’après les Stoïciens, le souffle provenant de la partie directrice]. Ainsi tout ce qui se passe en nous est une forme de l’hégemonikon. (...) l’hégemonikon n’est rien d’analogue à un acte immatériel; il est l’acte concret; le mouvement réel; or on ne peut concevoir un mouvement réel que dans l’étendue, et par suite toute forme de ce mouvement réel est représentation

Depreende-se desses testemunhos que a representação é o hegemônico disposto de certa maneira. Segundo os estoicos, “a alteração ou mudança disposicional do sopro” (αἴσθησις) é resultado de uma afecção. Conseqüentemente, toda impressão representa uma sensação (αἴσθησις), a qual, em si, é a expansão do sopro (πνεῦμα) em direção aos limites do sensório (αἰσθητήριον), gerando ali uma impressão. Observa-se, portanto, ato transitivo na alteração da tensão pneumática do hegemônico, que ao receber o relato de uma afecção sobre o órgão próprio percebe o estímulo, alterando sua disposição tensional.

Ao interpretar uma afecção como uma apresentação (φαντασία), isso significa que um objeto se manifesta aos órgãos dos sentidos, contudo, traduz apenas um aspecto da representação (φαντασία), que é o fato de um objeto “aparecer” para o sensório próprio. Nesse ínterim, “as operações próprias do hegemônico” (καθηκόν), entre outras, é formar a impressão (φαντασία). Em outras palavras, a apresentação (φαντασία), compreendida a partir do exterior, é uma manifestação no órgão sensível. Porém, quando interpretada a partir do processo hegemônico, é uma reprodução mental,³⁸ configurando a outra face daquela manifestação. Nesse caso, se a apresentação (φαντασία) for nítida, a “gravura” (τύπωσις) reproduzida corresponderá à realidade objetiva. Sendo assim, o processo de julgamento e aceitação dessa marca gravada dispara um impulso (ὄρμη) rumo ao objeto, consubstanciando a sensação (αἴσθησις), ou melhor, corporificando-a, pois a sensação é o hegemônico disposto de certa maneira.

Sendo assim, o processo psico-epistemológico se dá na experiencição sensorial. Esta se desenvolve em pelo menos dois “níveis” distintos de representação, o da impressão sensorial (φαντασία αἰσθητική) e o da impressão racional (φαντασία λογική)³⁹. No nível sensorial, uma função da alma é alterada pela realidade extrapsíquica. O processo de apreensão (κατάληψις) inicia-se pela impressão sensorial (φαντασία αἰσθητική), que, quando julgada e assentida, o hegemônico dispara um impulso racional (λογική ὄρμη). No nível racional, a alteração começa na faculdade central, decorrente das “elaborações do pensamento” (έννοίας). Essas abstrações são realidades intrapsíquicas e têm lugar a partir de concepções e noções, estocadas na memória das experiências. Portanto, a partir do hegemônico, a cadeia de eventos

nécessairement. (...) la *phantasia* doit être la forme générale de tous les faits psychiques (...)” Tradução nossa.

³⁸ LS, Vol. I, p. 239.

³⁹ DL, VII, 51.

começa por uma impressão racional (φαντασία λογική), que culmina num impulso sensorial (αίσθητική όρμή).

Esse mecanismo acima descrito é uma via de sentido duplo. Nas afecções provindas dos contatos contíguos, não é possível evitar as impressões (φαντασία). Contudo, é possível não assentir senão àquelas que se pode discernir a verdade. Ora, sem adentrar nas polêmicas sobre o critério de verdade, protagonizadas pelos céticos, cabe ressaltar que os estoicos assumem que a representação compreensiva (φαντασία καταλεπτική), ou seja, aquela que revela nitidamente um existente é o critério de verdade.⁴⁰ Visto que, em si, o hegemônico não é afetado, a transmissão da impressão sensorial até ele, de fato, é uma “interpretação” feita quando o sopro inteligente (*logos*) se contrai, porque, quando se expandiu, estava disposto de certa maneira. Ao contrair-se, apresenta-se de outra maneira. Esse movimento pode ser considerado como a transição (μετάβασις) da impressão sensível à impressão racional.

3.2 O impressor (φανταστήν) e a atração de qualidade

Um corpo é afetado diuturno pelo contato com os corpos contíguos presentes no meio em que se locomove. As afecções ocorrem nas estruturas sensoriais, que são passíveis da influência das qualidades dos existentes ao seu redor. Cada um dos sentidos tem um fim específico e é modelado para a consecução desse fim. No caso das representações sensíveis, o órgão sensorial, em geral, é afetado diretamente pelo objeto que se apresenta (φανταστήν). Visto que as qualidades são corpos dispostos de certa maneira, a representação (φαντασία), por um lado, é a transmissão mediada das “imagens” das qualidades do objeto e, por outro lado, essa representação é a recepção no órgão sensível daquilo que lhe foi transmitido. Em outras palavras, os sentidos são habilitados para receber as “projeções” do portador (τυγχάνων).

A transmissão e a recepção constituintes do processo da afecção denota uma atração qualitativa entre os corpos. As funções próprias dos órgãos sensoriais são relativas às propriedades específicas do mundo exterior. Por exemplo, a cor é uma propriedade relativa à função visual, como o odor é da olfativa. Assim, as qualidades afetam o sensorio propriamente. Contudo, o que fica marcado ou inscrito na psique e se transforma numa sensação é um estado de coisas (πράγματα), gerado pelo contato entre

⁴⁰ LS, Vol. I, cap. 40C – 40D e p. 250.

os corpos. Para entender melhor, a percepção não é a captura das qualidades do impressor, mas dos fatos gerados pelo contato entre as funções próprias do observador (recipiente) e as propriedades do objeto (transmissor).

3.2.1 A representação que agarra o conhecimento

A relação entre corpo e alma (ψυχή), que os estoicos denominam “sympatheia” (συμπάθεια), representa primeiramente uma coincidência entre estrutura e função própria (καθῆκον). Em segundo lugar, designa uma habilidade funcional do composto de sentir ou perceber, conjunta e simultaneamente, a afecção mútua que há entre si. Esse conceito de *contagio naturae* (συμπάθεια) é fundamental para discernir o mecanismo de transmissão das sensações, isto é, a concepção de *diádoxis* (διάδοσις),⁴¹ ou melhor, a maneira como as afecções (πάθος) corporais passam do sensório para a faculdade central de comando (ἡγεμονικόν).

Long e Sedley descrevem a percepção como transmissão dos impulsos entre o corpo natural e os movimentos de expansão e contração do hegemônico, que no testemunho de Hiérocles transcreve assim:

(...) é evidente que um animal percebe-se continuamente (διανεκῶς αἰσθάνοιτ' ἄν). Porque, ao se contrair e relaxar, a alma faz uma impressão em todas as partes do corpo, visto que está misturada a todas elas, e ao fazer uma impressão (no corpo) ela recebe uma impressão em resposta (ἀντίληψις). Pois o corpo, assim como a alma, reage à pressão, e o resultado é um estado de pressão conjunta deles, e a resistência, entre si. Das partes mais exteriores voltadas para o interior, se desloca... da faculdade de comando com o resultado de que há uma consciência, tanto das partes do corpo quanto das partes da alma.⁴²

As partes ou as funções da psique como os órgãos dos sentidos, a faculdade linguística e a faculdade reprodutiva são estruturas alcançadas pelos movimentos tensionais do sopro, que expande até as extremidades capilares desses órgãos. Dessa maneira, o *logos* perpassa (διήκοντα) toda a estrutura até os limites do corpo físico, afetando cada parte. De certo modo, isso descreve o primeiro impulso, que coloca o corpo em movimento. A partir desse impulso primal em direção à estrutura corporal,

⁴¹ Para um relato completo do conceito estoico de διάδοσις (*diádoxis*), vide: Plotino, *Enéada*, IV, 7,7.

⁴² LS, Vol. I, cap. 53B, 4-8. “(...) it is evident that an animal perceives itself continuously. For by stretching out and relaxing, the soul makes an impression on all the body's parts, since it is blended with them all, and in making the impression it receives an impression in response (ἀντίληψις). For the body, just like the soul, reacts to pressure; and the outcome is a state of their joint pressure upon, and resistance to, each other. From the outermost parts inclining within, it travels . . . to the commanding faculty, with the result that there is an awareness both of all the body's parts and of the soul's. (...)”

pode-se dizer que acontece a primeira impressão, que o vivente tem de si mesmo. Dito de outra maneira, nesse contato mútuo, a resposta àquele primeiro movimento da psique é uma impressão sensível (φαντασία αἰσθητική) ou uma sensação (αἴσθησις) que tem lugar na faculdade de comando (ἡγεμονικόν ou λογιστικόν).

Esse movimento inicial, de acordo com o testemunho de Aécio, descreve a natureza dos sentidos e a percepção sensível da seguinte maneira:

Eis a definição de sensação (αἴσθησις) dada pelos os estoicos: a sensação (αἴσθησις) é a recepção ou compreensão, através dos órgãos dos sentidos. Porém, essa se diz de muitas maneiras: disposição (ἔξις), potência (δύναμις) e atividade (ἐνέργεια). Mesmo **a representação compreensiva utiliza um órgão dos sentidos**, embora se realize em conformidade com o hegemônico. Por essa razão, dizem que os sentidos (αἰσθητήρια) são sopros inteligentes (πνεύματα νοερά), estendidos desde o hegemônico até os órgãos.⁴³

Na concepção estoica, o conhecimento se dá pela percepção sensível (αἴσθησις), a qual é a resposta do hegemônico às afecções (πάθος) sofridas nos órgãos dos sentidos. Portanto, a sensação (αἴσθησις) é um corpo,⁴⁴ porque é certa disposição (ἔξις) da faculdade central de comando (ἡγεμονικόν), relativa ao sensorio. É também uma atividade de extensão e contração do sopro inteligente, quando realiza o julgamento e o assenso, aderindo ou não às afecções e produzindo impulsão ou repulsão.

Galeno faz uma descrição anatômico-fisiológica desse processo, assumindo que os nervos são os transmissores dos estímulos externos até à região hegemônica.⁴⁵ Apesar de criticar a perspectiva estoica, o médico não desqualifica o modelo analítico delineado pela escola de Zenão. Por outro lado, no livro quarto da *Enéada*, Plotino afirma que essa teoria estoica implicaria em uma sequência infinita de transmissões sensoriais de uma parte à outra mais próxima ao hegemônico e que este reproduziria a sensação da parte mais próxima.⁴⁶ Entretanto, quando se relativiza o conceito de *diádoxis* com o modelo de contato descrito na “*sympatheia*”, percebe-se que Plotino não compreendeu ou ignorou o sentido de sensação mútua na síntese corpo/alma.

⁴³ SVF, II, 850. Ecco la definizione che gli stoici danno della sensazione: la sensazione è la ricezione, oppure, la comprensione, attraverso l'ornamento di senso. Essa però ha molteplici significati: disposizione, facoltà e attività. Anche la rappresentazione catalettica si avvale di un organo di senso ma si realizza in conformità con l'egemonico. Per questo si va ripetendo che i sensi sono parti di pneuma intelligente tesi dall'egemonico agli organi. Tradução e grifo nossos.

⁴⁴ SVF, II, 851.

⁴⁵ TILEMAN, *Op. cit.* p. 249.

⁴⁶ PLOTINO, *Enéada*, IV, 7,7.

A partir do processo de transmissão, pode-se compreender como é a percepção (αἴσθησις) quando se apreende aquilo que não afeta os sentidos, mas que o intelecto captura. Por exemplo, no caso de uma elaboração mental de um teorema matemático. Visto que, no sentido epistemológico, o animal é superior ao não-animal em dois aspectos, a saber: na impressão (φαντασία) e no impulso (ὄρμη). Desse modo, a representação, formada por uma abordagem externa de objetos que atingem a mente (νόος), é uma fase da sensação (αἴσθησις), enquanto que o impulso, pela relação de proximidade com a impressão em resposta (ἀντίληψις), decorre da alteração da tensão pneumática que constitui o hegemônico.

Desta feita, um estreitamento entre a afecção no órgão sensível e a sensação produzida no hegemônico compreende o processo de transmissão dos impulsos. Esse estreitamento resulta do consenso entre o portador das qualidades afetivas no mundo e sua representação na estruturação lógica do pensamento. É assim que a sensação (αἴσθησις) estampa uma “imagem” do objeto na mente (νόος). Em sentido específico, isso significa o deslocamento em direção ao objeto ou a sua apreensão (κατάληψις) na forma de elaboração do pensamento.

Finalmente, os movimentos de expansão e contração pneumática identificam o contato recíproco e contínuo entre as funções do corpo e da alma (ψυχή). Portanto, a partir desse contato acontece a transmissão (διάδοσις) de todos os estímulos e impulsos entre as partes do composto corpo/alma (σύνθετον σώματος καί ψυχῆς). A psique é uma folha em branco até que o primeiro contato (σμπάθεια) com o corpo aconteça. Nesse momento, tem início a percepção sensível (αἴσθησις) e, com ela, a autopercepção (αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ). Uma vez iniciado, o contágio natural só termina com a decomposição da síntese (σύνθετον), isto é, a separação da alma do corpo.

Visto que a psique humana é constituída pelo sopro inteligente (πνεῦμα νοερός), nesse primeiro contato, as noções elementares são transcritas, como diretrizes gerais da lei universal, que opera no homem pela razão e pela linguagem. Grosso modo, essa operação racional inscreve os preconceitos (πρόληψις). A noção de vida ou autopreservação é um exemplo desse tipo noção geral primária. As noções (ἔννοια) do bem e de Deus são inscrições que enunciam as propriedades da razão (λόγος), comum ao humano (κοινός ἔννοια)⁴⁷.

⁴⁷ SVF, II, 337.

A impressão sensorial iniciada no contágio natural (συμπάθεια) do composto atualiza suas potencialidades psicossomáticas. Assim como certos movimentos corporais mais meticolosos só se aperfeiçoam com a prática motora, também as noções gerais (κοινός ἔννοια) só se tornarão conhecimento depois de certo tempo de habituação. No primeiro momento da percepção (αἴσθησις), a impulsão motora do *logos* é concomitante da realização intelectual. Por exemplo, o movimento dos membros é impulso primal, mas a partir dessa percepção (αἴσθησις), começa a apreensão do caminhar corretamente. Desse tipo de aprendizagem, pode-se inferir que as partes do corpo têm função de instrumento da cognição. Em outros termos, a partir delas se delinea o conhecimento instrumental ou protoconhecimento⁴⁸.

Long e Sedley abordam a concepção estoica da autopreservação como sendo relativa à capacidade de ambientação do animal:

(...) Crisipo utiliza o conceito de “apropriação” para estabelecer um elo causal entre a organização criativa da natureza, os impulsos primários dos animais e o fato empírico de que os animais têm a capacidade inata de comportarem-se de modo discriminante em relação aos seus ambientes externos. (...) É por isso que o animal rejeita o que lhe é prejudicial e aceita o que lhe é apropriado.⁴⁹

O conhecimento instrumental se constitui de disposições naturais da razão para interpretar o ambiente. Isso significa que a percepção sensorial inicia-se com o assentimento à primeira impressão de si. Entretanto, a auto-aceitação (οἰκείωσις) não parece independente das influências ambientais, por esse motivo, é que o animal rejeita o nocivo e consente ao favorável. Contudo, a ação do *logos* que caracteriza a racionalidade é concomitante ao processo de apropriação (οἰκείωσις). Porque, se instintivamente discrimina entre o danoso e o benéfico e se a noção de bem é apreendida naturalmente, então a auto-aceitação, para o animal racional, é protoconhecimento, isto é, a razão (*ratio*) agindo sobre o impulso (*conatio*).

A ação do *logos* modelando o impulso (ὁρμή) concede ao humano a possibilidade de articulação entre os preconceitos e a experiência atual.

⁴⁸ Conhecimento instrumental ou protoconhecimento não são termos técnicos do estoicismo. Empréstamos às ciências modernas, pois nos parecem sintetizar o conceito de apropriação e aceitação de si relativo ao processo de ambientação.

⁴⁹ LS, vol. I, cap. 57A, 1 – 2 e 2º§, p. 351. “(...) Chrysippus uses the concept of 'appropriation' to establish causal links between the creative organization of nature, the first impulses of animals, and the empirical fact that animals have an innate capacity to behave discriminately towards their external environment. (...) This is why the animal rejects what is harmful and accepts what is appropriate.”

Consequentemente, um conceito (έννóημα)⁵⁰ se desenvolve a partir dessa articulação. Assim, de acordo com os seguidores de Zenão:

(...) dizem que os conceitos não são nem algo que é, nem uma qualidade. Mas, por assim dizer, imagens reproduzidas na alma (φαντάσματα ψυχῆς), com certo grau de existência e com determinadas qualidades. A estas mesmas realidades os antigos deram o nome de ideias. Na verdade, as ideias são o tipo de realidade que se enquadram na categoria dos conceitos, tais como: as ideias de "homem" e de "cavalo" (...) em suma, de todas as coisas que se dizem ideia. (...) argumentam que elas não têm existência independente, mas que somos nós, humanos, a ter conceitos. (...) O conceito é uma marca na mente, que não é algo de real, nem uma qualidade, no sentido pleno, mas apenas em certo sentido: por exemplo, a figura de um cavalo pode surgir mesmo si o cavalo não está aí.⁵¹

Um conceito (έννóημα) é, por assim dizer, uma representação do pensamento, uma “imagem produzida pela mente” (φάντασμα), sem que o impressor (φανταστόν) se apresente necessariamente aos sentidos. Nesse contexto, os “objetos do pensamento” (διανοίαις) são, per se, impressões racionais no intelecto. Esse mecanismo lógico determina a afinidade entre o que se processa no nível do pensamento e os fatos contingenciais, gerados a partir das representações (φαντασία). Desse modo, a cognição é uma síntese decorrente da análise de experiências acumuladas e o estado de coisas presente (πράγματα). Assim, genericamente, a representação (φαντασία) é uma inscrição na alma que, de certo modo, reproduz o referido estado de coisas decorrente do contato entre as realidades existentes (σώματα).

Na verdade, a impressão (φαντασία) que ocorre sobre o sensório só é possível em virtude da ação do *logos* perpassando todas as partes até às extremidades do corpo.⁵² Dizer que a afecção (πάθος) tem lugar no aparato sensível e que a sensação (αἴσθησις) é um produto do hegemônico implica uma concepção dupla da impressão (φαντασία). Abordada a partir das propriedades do corpo natural, a representação é uma afecção dos sentidos, mas, a partir do hegemônico, é uma “alteração na psique” (ἀλλοίωσις) designando uma disposição mental (ἔξις).

⁵⁰ DL, VII, 61 (parte).

⁵¹ SVF, I, 65 “(...) Dicono che i concetti non sono né un qualcosa che è, né una qualità, ma, per così dire, delle rappresentazione dell'anima con un certo grado di essere e con certe qualità. A queste stesse realtà gli antichi davano il nome di idee. Infatti, le idee sono quel tipo di realtà che rientra nel novero dei concetti, come ad esempio: le idee di 'uomini' e di 'cavalli' (...) insomma di tutte quelle cose...quante si dice che siano idee. I filosofi stoici sostengono che esso non hanno esistenza autonoma ma che siamo noi, uomini, ad avere concetti (...) Il concetti è un'immagine della mente, che non è un qualcosa de reale, nè una qualità in senso pieno, ma solo in un certo senso: ad esempio la figura di un cavallo può sorgere anche se il cavallo no c'è.”

⁵² DL, VII, 138.

Desse modo, o conhecimento humano é composto de razão e sensibilidade. Visto dessa forma, a razão comum é também fundante na constituição intelectual do indivíduo. Grosso modo, para os estoicos, a sabedoria não é impedir as impressões de afetar os sentidos, porém, é não dar assentimento àquelas representações cuja verdade não possa ser constatada. Sendo assim, a existência é experienciada de maneira ambivalente. Por um lado, a porção racional (λόγος) do composto atribui sensibilidade ao corpo (σῶμα), que contata o objeto perceptível (τυγχάνον). Por outro lado, através da resposta sensorial, a porção racional assimila logicamente o perceptível. Em outras palavras, o estado de coisas apresentado no contato com o objetivo é enformado como percepção, a qual, pelas “elaborações do pensamento” (έννοίας) pode ser expressa, inclusive de maneira proposicional (λεκτόν).

Essa apresentação objetiva que transita até a elaboração discursiva denota a transformação da coisa em si no conteúdo do pensamento, ou seja, naquilo que pode ser logicamente delineado pelo discurso (λογικός), porque, no estoicismo, a expressividade é a característica preponderante do pensamento (διάνοια). Os elementos que compõem o pensamento constituem a base do discurso interior (λόγος ένδιάθετος). Uma análise simples permite entender a cognição (κατάληψις) como uma transição (μετάβασις) da impressão sensorial à impressão racional. No âmbito psico-epistemológico, essa transferência denota uma passagem intencional da coisa significada (τυγχάνον = objeto real), para o significante (σημαίνον = enunciação), inferida da dialética estoica nos seguintes termos:

(1) Houve outra discordância entre os filósofos (acerca do que é verdadeiro): para alguns a esfera do que é verdadeiro e falso está na "significação", para os outros está na "enunciação", e para outros no “processo que constitui o pensamento”. (2) Os estoicos defenderam a primeira opinião, dizendo que três coisas estão ligadas entre si, a “significação” (σημαινόμενον), o “significante” (σημαίνον) e o “portador do nome” (τυγχάνον). O significante é um enunciado (φωνή), por exemplo: “Dion”. A significação é o real estado de coisas, revelado por um enunciado, e que apreendemos como o que subsiste, de acordo com nosso pensamento (...). O portador do nome é o objeto externo, por exemplo, o próprio Dion. (3) Desses, dois são corpos - o enunciado e o portador do nome; mas um é incorpóreo - o estado de coisas que é significada e dizível, o qual é verdadeiro ou falso.⁵³

⁵³ LS, vol. I, cap. 33B e SVF, II, 166 (parte). “There was another disagreement among philosophers [concerning what is true]: some took the sphere of what is true and false to be 'the signification', others 'utterance', and others 'the process that constitutes thought'. The Stoics defended the first opinion, saying that three things are linked together, 'the signification', 'the signifier', and 'the name-bearer'. The signifier is an utterance, for instance 'Dion', the signification is the actual state of affairs revealed by an utterance, and which we apprehend as it subsists in accordance with our thought, whereas it is not understood by those whose language is different although they hear the utterance; the name-bearer is the external object,

Essa transição (μετάβασις) representa a atuação desses dois corpóreos, cujo efeito é um estado de coisas, que é a manifestação de uma realidade (σημαινόμενον), subjacente ao pensamento, mas que emerge através da palavra pronunciada (φωνή). Destarte, o discurso proferido (λόγος προφορικός) é uma manifestação de conhecimento expressa pelo prolocutor ao interlocutor. Este não pode capturar as alterações físicas da mente daquele. Entretanto, o enunciador pode “discorrer sobre o seu próprio pensamento” (λόγος προφορικός). Nessa perspectiva, os exprimíveis (λεκτά) são o meio pelo qual se pode ter uma concepção objetiva do mundo. Eles só podem ser apreendidos quando se pensa em algo e só podem ser expressos através da linguagem. Contudo, eles estão disponíveis como fatos ou supostos fatos cogitáveis, se alguém está ou não pensando sobre eles.⁵⁴

3.2.2 Um elo entre razão (λόγος) e ação (πρᾶξις)

No que se refere às estruturas epistemológicas atinentes à ação discursiva, o impulso (ὄρμη) está imbricado na faculdade da linguagem, visto que é um elemento da sensação (αἴσθησις). Por sua vez, a sensação é a base da formação de preconceitos (πρόληψις) e noções (ἔννοια), de onde provém as “elaborações lógicas do pensamento” (ἔννοιας). A partir daí se estabelece a linguagem (λόγος), primeiramente, como arrazoamento intrínseco (λόγος ἐνδιάθετος), depois como enunciação (λόγος προφορικός). Portanto, no campo da dialética estoica, o exprimível (λετόν), enquanto manifestação da percepção, compõe a gênese das duas instâncias discursivas, isto é, do interior e do proferido.

Quanto à formação das preconcepções e conceitos, Aristóteles declara que Anaxágoras é o mais obscuro. Em vários locais, ele afirma que o entendimento é a causa do belo e da ordem. Mas, alhures diz que a causa é a alma — por exemplo, quando diz que existe em todos os animais, pequenos e grandes, nobres ou não. Todavia, o entendimento, no sentido do discernimento, não parece ser igualmente para todos os animais, nem sequer a todos os homens.⁵⁵ Nesse aspecto da distribuição da sensatez, os estoicos assumem que alguns homens estão em processo para chegar à

for instance, Dion himself. Of these, two are bodies - the utterance, and the name-bearer; but one is incorporeal - the state of affairs signified and sayable, which is true or false.” Tradução e parênteses nossos.

⁵⁴ LS, Vol. I, cap. 33, pp. 201 - 202.

⁵⁵ ARISTÓTELES. *De Anima*, II, 404b.

condição de “viver em harmonia com a razão universal” (ὁμολογούμενον). Por outro lado, Cícero acrescenta, que a noção de bem é alcançada através da comparação entre as coisas imediatamente percebidas como boas, que são segundo a natureza.⁵⁶

Todo animal racional não age, a menos que seja, primeiramente, incitado pela imagem (*specie*) de alguma coisa, em seguida um ímpeto (*impetus*) é capturado. Naquele ínterim, um assenso (*adsensio*) confirmou aquele ímpeto. O que seria um assentimento? Eu direi: importa-me andar e nesse exato momento ando, quando disse isso a mim mesmo e aprovei essa minha conjectura (*opinio*).⁵⁷

Nesse contexto, o diálogo intrínseco desempenha o papel de uma impressão compreensiva (φαντασία λογική), diretamente ligada aos processos básicos da cognição (κατάληψις). O fato de cogitar antecedente à ação caracteriza o discurso interior como ímpeto. Isso coaduna com os eventos externos e impulsiona o movimento em direção ao objetivo estipulado pela mente. Assim, o discurso silente (λόγος ἐνδιάθετος) coincide com a vontade (βούλησις) ou lhe contraria, gerando outras percepções antecedentes da ação prática (ἐνέργεια). Além disso, o que se pode exprimir só se efetiva na ação enunciativa (φωνή) quando o hegemônico já deliberou sobre as representações concebidas. Essa é uma evidência da transição (μετάβασις) entre impressão sensorial e elaboração racional.

Quanto à intencionalidade, a filosofia prática da Estoá preconiza a liberdade, na qual o humano, a despeito do destino,⁵⁸ tem domínio sobre suas impressões (φαντασία) e opiniões (δόξα). Em outras palavras, o animal racional não é escravo das imagens de suas próprias conjecturas, ele pode refrear a “imaginação” (ἔμφασις), malgrado não possa intervir nas causas. Nesse âmbito, as causas e todos os bens, inclusive o corpo, não pertencem ao domínio humano, mas à razão universal. Somente os desejos e expectativas são próprios ao humano. Sendo assim, esse arbítrio significa a potência de agir por si mesmo no nível psico-epistêmico, isto é, nas elaborações do pensar, na capacidade de julgar e no direito de assentir.

⁵⁶ CICERO. *Op. cit.* III, 10 - *collatione rationis (quae sunt secundum naturam)*.

⁵⁷ SÉNÈQUE. *Op. cit.* 113 18 e SVF, III, 169 (2). “Omne animal rational nihil agit, nisi primum specie alicuius rei inritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum. quid sit adsensio dicam. oportet me ambulare: tunc demum ambulo, cum hoc mihi dixi et adprobavi hanc opinionem meam.” (sic) Tradução nossa.

⁵⁸ Destino: (εἰμαρμένη) cf. Cícero, é a série ordenada de causas, pois quando uma causa conecta-se a outra, uma coisa é gerada desse contato. Ou ainda, designa uma cadeia interminável de causação, segundo a qual as coisas são, ou como a razão ou a fórmula pela qual o mundo continua. De certo modo, identifica-se à providência (πρόνοια). SVF, II, 921 e DL, VII, 149.

Dessa maneira, a maestria do controle das representações (φαντασία), conduz a alma (ψυχή) a uma disposição de serenidade, “ataraxía” (ἀταραξία), na qual seus movimentos consentâneos permanecem livres de perturbações (ἀπαθής). Portanto, considerando que a natureza humana é parte da natureza universal o único impedimento para se alcançar a sabedoria são os impulsos descomedidos (ὀρμή πλεονάζουσα), que estorvam o agir de acordo com a natureza. Nesse contexto, o dever ou função própria do homem (καθῆκον) é preferir viver em harmônica com a natureza (ὁμολογούμενον).⁵⁹ Essa capacidade é uma determinação da ordem universal, como lei que opera no humano, proporcionando-lhe raciocínio e expressividade linguística.

Nessa perspectiva, o conhecimento e o discernimento se fundem, para consubstanciar o que os estoicos identificam como sábio, embora, esse seja mais um ideal que uma realidade, visto que não há evidência de que mesmo Zenão ou Cleantes ou Crisipo foram tidos como sábios. Contudo, para eles, os humanos são dotados da mesma potência racional. Consequentemente, o papel da razão (λόγος) no processo da construção intelectual, é inscrever no caráter individual (ἦθος) as noções elementares para o desenvolvimento moral. Por esse motivo, a ação segundo a natureza (ὁμολογούμενον) é condição necessária para o animal racional chegar ao conhecimento (ἐπιστήμη). É nesse contexto, que se configura a ilação do saber à práxis.

Para se chegar a esse estado de espírito, é imprescindível, pelo exercício (ἐνέργεια) da razão (λόγος), conter os impulsos. De acordo com a escola de Pórtico, esse sucesso só é galgado quando se alcança um nível de conhecimento capaz de discernimento para assentir apenas às representações compreensivas (φαντασία λογική). Nessa conjuntura epistemológica, o juízo é, em suma, um ato de assentir que determina a impressão transitiva (φαντασία μεταβατική). Portanto, a partir dessa transição, os conteúdos proposicionais podem ser expressos na prática discursiva, a qual manifesta a capacidade raciocinativa.

Nessa concepção, o estoicismo assume que tanto os animais quanto as crianças são “não-rationais” e a própria natureza estabelece a base comportamental fundada no impulso primal (οἰκείωσις) de auto-aceitação e preservação. De certo modo, esse impulso inato explica uma variedade de comportamentos de animais, que aparentemente demonstram inteligência. Por exemplo, o uso que a aranha faz de uma teia para capturar suas presas parece inteligente, entretanto ela não possui racionalidade.

⁵⁹ DL, VII, 89.

Sua deliberação se fundamenta em mecanismos previamente designados de autopreservação. Porém, os estoicos identificam esse impulso primário com instintos complexos.

No que se refere ao comportamento humano, esse impulso primeiro representa o mecanismo ideal de transição (μετάβασις). Ao passo que a criança se torna adulto, desenvolve a racionalidade e apura a competência deliberativa. Nesse ínterim, o impulso de autopreservação (οικείωσις) passa a ser submetido ao escrutínio da razão (λόγος). Conforme o humano progride na racionalidade, os familiares, vizinhos, concidadãos e, por fim, toda humanidade passam a fazer parte da esfera de suas preocupações e interesses. Em outros termos, o impulso prático (πρακτική όρμη) transita para um impulso racional (λογική όρμη). Esse processo, que parte do impulso básico, se denomina apropriação.

No sensualismo estoico, há também o dogma diretamente ligado à teoria do impulso, que uma preconcepção (πρόληψις) é uma disposição inata da psique para formar certas concepções (έννοια). Por conseguinte, uma prenoção (πρόληψις) não é uma cognição específica propriamente dita.⁶⁰ Visto que a Estoá considera a alma (ψυχή) uma folha em branco no nascimento, então a preconcepção (πρόληψις) só pode ser uma potência psíquica capaz de engendrar conceitos (έννόημα), a partir da experiénciação.⁶¹ Portanto, no contexto de experiénciação e de acúmulo de representações compreensivas se pode analisar a relação de transição (μετάβασις).

A partir da experiência atual, todas as operações da mente são reelaboradas em conformidade com a capacidade intelectual do indivíduo. A razão (λόγος) percorre todas as extremidades corporais, recebendo no hegemônico as respostas dos estímulos sensoriais. Nesse trânsito bivalente, os diversos estágios que antecedem a cognição (κατάληψις) são alterações da tensão pneumática intrapsíquica. De modo análogo ao destino, como conexão de causas, gerando coisas, assim também, um encadeamento de eventos, no microcosmo psíquico, promove a transição da afecção sensorial à representação compreensiva (φαντασία καταλεπτική) e desta ao impulso racional (λογική όρμη). Este, por seu turno, transcende para as “elaborações do pensamento” (έννοιάς), reiniciando o ciclo psico-epistemológico.

⁶⁰ JACKSON-McCABE, Matt. The stoic theory of implanted preconceptions, *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, Leiden: Brill, 2001, pp. 43-73.

⁶¹ ARTHUR, E. P, *The Stoic analysis of the mind's reaction to presentations*, Hermes 111: 1983, pp.69 - 78.

3.3 A impressão (φαντασία) e a sensação (αἴσθησις): fundamentos da dialética

Para Zenão, a dialética se distingue em dois ramos de estudos, um referente aos objetos do discurso e outro relativo à linguagem. Segundo ele, sem o estudo da dialética, o sábio não pode se guardar com argumentos, a fim de nunca falhar, pois essa disciplina o habilita para distinguir a verdade da falsidade.⁶²

(...) A dialética abrange dois tópicos: o da significação e o da expressão oral (φωνή). O campo das coisas significadas compreende de um lado a doutrina de sua apresentação e do outro a doutrina dos seus elementos constituintes, as proposições enunciadas (independentes ou simples predicados) e termos similares ativos ou passivos, gêneros e espécies (...)⁶³

Segundo Diógenes Laércio, o estudo sobre a linguagem compreende, para os estoicos, a relação entre a reta razão (ὀρθός λόγος) como padrão e o discurso articulado (λόγος προφορικός).

Os estoicos colocam em primeiro plano a doutrina da representação (φαντασία) e sensação (αἴσθησις), na medida em que, o padrão pelo qual a verdade das coisas é testada é genericamente uma apresentação (φαντασία), e outra vez a teoria do assentimento e aquela da apreensão e do pensamento, que precede todo o resto, não podem ser estatuídas aparte da representação, porque a apresentação vem em primeiro lugar, seguida do pensamento, que é capaz de expressar-se, e põe na forma de uma proposição aquilo que o sujeito recebe de uma impressão.⁶⁴

O exercício do pensamento discursivo, cujo objeto faz-se conhecido, está sujeito a uma condição indispensável, isto é, a representação (φαντασία). Porque a razão não pode refletir sobre os conceitos (ἐννόημα) nela contidos e ter plena consciência de si mesma se ela posa, como diante do espelho, e reflete a sua expressão exata, que em grego, também, é designada pelo termo “logos” (λόγος), sendo ele em si a designação da linguagem. Desse modo, a expressão oral (φωνή) não é apenas a sequência de sons produzidos pela faculdade vocal (φωνητικόν). De fato, tais sons podem não ter nenhuma significação, enquanto que é da essência da linguagem ser expressiva.

No entendimento estoico, o pensamento dimana da experiência sensorial. O movimento do animal em vista de algo decorre do impulso prático (πρακτική ὁρμή). Mas, este resulta de “elaborações do pensamento” (ἐννοίας) que, na forma de desejo

⁶² DL, VII, 47.

⁶³ DL, VII, 43.

⁶⁴ DL, VII, 49.

(ὄρεξις), produz uma impressão racional sobre o sensorio motor. Portanto, a sensação e a ação têm como elemento primordial a impressão, que altera o estado de coisas determinante da tensão pneumática no interior do hegemônico. Por essa razão, pode-se dizer que a percepção é um “movimento do pensamento” (διανοία). Além disso, quando ocorre uma impressão racional, que, de fato, é uma “representação do próprio pensamento” (νοήματα), estabelece-se assim a cognição (κατάληψις).

O encadeamento de eventos psíquicos que determina a racionalidade humana tem origem na representação (φαντασία). O pensar (διάνοια) é o próprio processo no qual as preconcepções e noções são elementos determinantes na experiência. De fato, o pensamento (διάνοια) não é propriamente o discurso. Seus movimentos, acrescidos da impressão cognitiva atual, constitui o discurso interior (λόγος ἐνδιάθετος). Desse modo, pode-se dizer que a síntese dos “objetos do pensamento” (διανοία) e as impressões cognitivas (φαντασία καταλεπτική) configuram a totalidade da potência linguística (φωνητικόν). No discurso silente, a compreensão proposicional é a atualização dessa potência.

Já na enunciação (λόγος προφορικός), a proposição é o conteúdo lógico da fala articulada. Portanto, o que se observa é uma transição (μετάβασις) entre a compreensão e a expressão dessa percepção. Visto que a linguagem (φωνή) é a expressão do pensamento (διάνοια), o qual culmina na manifestação discurso proferido (λόγος προφορικός), portanto, há uma transcendência do objeto lógico ao aparato fônico, esse sensorio (αἰσθητήριον) ao ser afetado retorna uma impressão cognoscível que, por sua vez, dispara o impulso racional da linguagem.⁶⁵

Nesse sentido, ao comentar sobre as funções da alma (ψυχή) na psicologia estoica, Galeno assume que “a linguagem seja enviada, impressa e, por assim dizer, estampada pelas concepções presentes no pensamento e que é, temporalmente, coextensiva ao ato de pensar (διανοία) e da atividade de falar”⁶⁶ Sendo assim, considerando que o pensamento é um corpo (σώμα), o qual, de certo modo, age sobre som, que também corpóreo. O efeito dessa ação é um incorpóreo, nesse caso, o exprimível (λεκτόν).

⁶⁵ LS, Vol. I, p. 323 e Panécio, frag. 86.

⁶⁶ LS, Vol. I, cap. 53U, 7 e SVF, III, 29.

3.3.1 Epistemologia Estoica – Os elementos da Linguagem ⁶⁷

Tanto epicuristas quanto estoicos compartilham a visão semelhante de que o conhecimento, em última análise, estabelece-se pela percepção sensível (αἴσθησις). A maneira como os conceitos complexos se desenvolvem são muito similares nas duas escolas. Contudo, os elementos linguísticos⁶⁸ coextensivos ao processo epistemológico se distinguem pela concepção dos conteúdos proposicionais, passíveis de ser expressos através da linguagem. Portanto, os estoicos elencam os constituintes como: sons (a voz), as letras, as palavras, as proposições e o conteúdo das proposições. Conforme testifica Diógenes Laércio:

(...) para os estoicos, a palavra escrita é uma voz articulada, por exemplo: “dia”. Por outro lado, uma proposição é uma voz dotada de sentido, enviada da mente, por exemplo: “é dia”. Em vez disso, a língua é um modo de falar (...)⁶⁹

Na abordagem lógica dos estoicos, a linguagem (λόγος) existe mesmo quando palavra nenhuma é proferida. Sem proferir uma única palavra da boca, o homem “falando consigo mesmo” possui uma linguagem interna, que é suficiente para o exercício do pensamento (διάνοια), que se traduz como “percepções do pensamento” (νοήματα). Portanto, o discurso exterior (λόγος προφορικός) é uma manifestação expressa de uma impressão racional causada por objetos do pensamento.⁷⁰ De fato, entre as palavras que a boca pronuncia (φωνή) e as “concepções produzidas pelo pensamento discursivo” (νοήματα), os estoicos colocam formas abstratas, intangíveis, por exemplo, os dizíveis (λεκτά).

O exprimível (λεκτόν) não é um objeto real (τυγχάνον), é algo incorpóreo como o vazio, que subsiste em concordância com o pensamento (παρυφισταμένου διάνοια). Do mesmo modo como a noção de vazio é formada pela transcendência (μετάβασις), também, da palavra (φωνή) ao dizível (λεκτόν), o relato é exatamente o mesmo que existe entre a significação (σημαινόμενον) e o significante (σημαίνον). Sendo assim, o exprimível (λεκτόν) não é o pensamento, mas algo que se acrescenta ao pensamento, porque está de acordo com ele.⁷¹

Nesse contexto, o significante (σημαίνον) é um enunciado (φωνή), ou melhor, a articulação de sons que identificam algo, como a elocução “Dione”. Esse algo

⁶⁷ LONG, A. A. *Op. cit.* 2006, p. 238.

⁶⁸ DL, VII, 56 – 57.

⁶⁹ SVF, III, 20 e DL, VII, 56.

⁷⁰ DL, VII, 63.

⁷¹ OGEREAU, F. *Essai sur le système philosophique des stoïciens*, Paris, 1885. p. 135.

é o objeto externo (τυγχάνον), ou seja, é substrato (ὑποκείμενον), ao qual a elocução se refere, nesse caso, o próprio Dione. Portanto, o significado (σημαινόμενον) é a realidade que a expressão pronunciada revela e é apreendido em vez do próprio objeto. Esse estado de coisas é capturado como algo que subsiste em conformidade com o pensamento. Por conseguinte, enunciar, de acordo com os estoicos, é exprimir o som que corresponde ao pensamento.⁷²

No âmbito da dialética estoica, *logos* pressupõe algumas manifestações que se relativizam com a divisão tríplice da filosofia. O aspecto físico dessas manifestações são os sons articulados (φωνή), que no bojo da relação com as funções psicológicas representam o “objeto real”, isto é, aquilo do que se verifica a existência (τυγχάνον). É pelo que advém do objeto existente (ὑπάρχοντος), que se inicia o contato físico entre os corpos. O som é um corpo (σῶμα) que afeta o sensorio auditivo (ἀκουή), quando um enunciado é proferido. A afinidade entre som e audição se dá nos moldes da doutrina estoica da causalidade, na qual: “toda causa (αἴτιος) é um corpo (σῶμα), que se torna a causa para um corpo de algo incorpóreo (ἀσώματος).”⁷³

Os sons articulados ou palavras são os elementos causais da sensação auditiva (ἀκουή). Nesse processo, há dois aspectos fundantes do contato entre os elementos linguísticos. Primeiramente, o psíquico, que corresponde à ativação das partes da psique. Essa é uma relação causal de contato (περίπτωσης), entre elementos corpóreos. Em segundo lugar, o aspecto epistemológico caracterizado pela transição (μετάβασις), que constitui o processo de transformação dos efeitos decorrentes daquelas causas em “percepções do pensamento” (νοήματα). Portanto, a síntese psico-epistêmica desse processo é a compreensão auditiva (ἀσώματος). A audição é uma ação do hegemônico disposto de certa maneira. Em suma, a atividade psico-epistemológica se desdobra da impressão auditiva, (som/ouvido) à sensação auditiva (audição) e desta à compreensão auditiva (intelecção da fala).

Após a sensação, imprimem-se na alma (ψυχή) as “noções das coisas, graças às quais não só se abrem os princípios, mas também as vias mestras da investigação racional.”⁷⁴ Daí, o aspecto lógico dessa relação é constituído pelas

⁷² SVF, II, 167.

⁷³ LS, vol. I, cap. 55B e SVF, II, 341.

⁷⁴ CICÉRO, *Op. cit.*, I, 41 e SVF, I, 60. “In seguito della sensazione, si imprimono nelle anime, le nozioni delle cose; grazie a le quali non solo si aprono i principi ma anche le vie maestres della ricerca razionale.” Tradução nossa.

preconcepções (πρόληψις) ou noções gerais que advém naturalmente, por exemplo, a concepção de bem, além dos “objetos do pensamento” (διανοία) e “das percepções do próprio pensamento” (νοήματα). Nesse âmbito, as percepções são convertidas em intelecção pura (νοουμένων).⁷⁵

3.3.2 Como a concepção das coisas surge na mente (hegemônico)

Na abordagem epistemológica do estoicismo, a concepção das coisas surge na mente de diversas maneiras. O sensualismo estoico permite inferir que há um tipo de concepção mental potencial. É o caso das ideias adquiridas naturalmente, por exemplo, a ideia de justo, de bom, de Deus, que são potências naturais da psique humana. Contudo, não significa que tais concepções sejam inatas. Por outro lado, para os estoicos, a concepção dos objetos sensíveis surge por confrontação (περίπτωσις). Nesse modelo, o objeto se apresenta e suas qualidades afetam o sensorio diretamente. Ao contrário disso, a concepção das coisas baseadas no pensamento de algo relacionado se dá por similaridade (ὁμοιότητα) ou por analogia. A magnificação (αὐξητικός) e a diminuição (μειωτικός) indicam modos analógicos de concepção mental. Por exemplo, um gigante, um pigmeu, o centro da terra, que é uma comparação com o centro de uma esfera pequena.

Há também a concepção por transposição ou substituição (μετάθεσις), quando algum elemento constituinte é logicamente transposto ou substituído, gerando uma concepção distinta do conteúdo natural, por exemplo, olhos no peito. Já na concepção surgida de uma combinação ou composição (σύνθεσις) parte de uma realidade é combinada com parte de outra distinta, compondo uma nova realidade, como o centauro. Ainda no modelo de concepção das coisas baseadas no pensamento de algo relativo, a concepção por oposição (ἐναντίωσις) se dá quando uma realidade não pode ser concebida por qualquer desses modos anteriores. Concebe-se, pois, pela observação de uma realidade totalmente antagônica, por exemplo, a morte não pode ser concebida se não pela observação e comparação com a vida. Além dessas, é também possível uma concepção mental surgir a partir da privação ou falta (στέρησις), na verdade, esse tipo é

⁷⁵ DL, VII, 52.

similar ao anterior, no qual há um modelo comparativo, por exemplo, saber que o humano tem duas mãos e concebê-lo mentalmente sem uma delas.⁷⁶

Outro modo de concepção diz respeito aos incorpóreos (ἀσώματος), que são o vazio (κενός), o tempo (χρόνος), o lugar (τόπος) e o dizível (λεκτόν). Todos eles, segundo os estoicos, são concebidos por transição ou transcendência (μετάβασις).⁷⁷ Contudo, antes de tratar de como o dizível chega à mente, é necessário delineamento da transição (μετάβασις) no sentido estrito do termo, que se aplica primordialmente aos incorpóreos. Desse modo, a transição ou transcendência (μετάβασις) pertence ao encadeamento dos eventos psíquicos que tem início na apresentação (φαντασία). À medida que o processo se desenvolve, a afecção se modifica pelas alterações psicossomáticas.

É nesse sentido que os estoicos colocam a impressão (φαντασία) e a cognição (κατάληψις) como funções próprias do hegemônico, sendo que a representação antecede ao pensamento (διάνοια), o qual, por seu turno, é capaz de colocar na forma de proposição aquilo que o sujeito experimenta pelos sentidos.⁷⁸ Dessa maneira, é que o pensamento pode ser expresso ou proferido. Provavelmente, a passagem da afecção sensorial à compreensão lógica é análoga à passagem do discurso silente, que é a estruturação lógica da realidade apreendida na forma de proposições, ao discurso proferido, que é a manifestação sensível das capacidades intelectivas.

O exprimível (λεκτόν), uma vez proferido, transforma-se em uma impressão sensorial (φαντασία αισθητική). O incorpóreo, de certa maneira, é enformado pela linguagem. Por exemplo, o dizível (λεκτόν) é incorpóreo e não sofre ação nem age sobre um corpo. Porém, a razão (λόγος) é um corpo, pois identifica certa disposição da psique. Assim, quando a razão, nas suas elaborações, utiliza as experiências acumuladas e engendra uma proposição, esse resultado do pensamento é o efeito da razão que é corpo (σῶμα), agindo sobre o corpo natural. Essa primeira fase do discurso é o *logos* interior (λόγος ἐνδιάθετος), que, no processo de elocução verbal, realiza a mesma ação, na ordem inversa, isto é, a linguagem articulada (σῶμα) é causa da afecção (πάθος) nos interlocutores e a impressão sensível (φαντασία αισθητική) inicia o processo da cognição (κατάληψις).

⁷⁶ DL, VII, 53 e SVF, II, 87 (parte).

⁷⁷ LS, Vol. I, cap. 39D. e SVF, II, 88.

⁷⁸ DL, VII 50 ss.

A transição (μετάβασις), como modo de acesso ao entendimento, foi concebida por Epicuro como um fluxo atômico, constituído por uma série interminável de imagens extremamente similares. Então, a mente, focada intencionalmente com o maior sentimento de prazer, alcança o entendimento.⁷⁹ Na concepção epicurista, da ideia de um homem feliz, abençoado e repleto de bens, surge a ideia de um deus eterno, imperecível e feliz, através da intensificação dessas características percebidas no homem, que na ideia de Deus realiza sua suprema completude. Na verdade, fora a parte das emanções atômicas delineada por Epicuro, a escola do Pórtico concebe a transição de maneira muitíssimo similar, como descreve Diógenes Laercio:

De acordo com eles (os estoicos) é pelos sentidos que apreendemos preto e branco, áspero e suave, ao passo que é pela razão que apreendemos as conclusões da demonstração, por exemplo, a existência de deuses e sua providência (...) Além disso, existem noções que implicam uma espécie de transição (μετάβασις) para o domínio do imperceptível: tais são as de espaço e do significado (λεκτον) dos termos. As noções de justiça e bondade vêm por natureza (φύσις).⁸⁰

A transição (μετάβασις) define uma passagem do princípio para a consequência. Descrita dessa maneira, é o processo de transcendência de um estado de coisas para outro. Em outras palavras, para que ocorra o entendimento, é necessária uma passagem do domínio do sensorial ao intelectual. Essa transcendência é mediada por algo perceptível. Por exemplo, é o caso da passagem do pensamento (διάνοια), que é uma disposição psíquica (ἔξις) para uma “elaboração racional” (έννοιας), que é um estado mental (σχέσις), ou melhor, evento mental (νοητικός). Do mesmo modo, também há uma transição (μετάβασις) quando uma prenoção (πρόληψις), que é uma disposição mental, no momento em que a alma é submetida a uma impressão, gerando um impulso racional, transcende para o status de concepção (έννοια). Nesse caso, a mediação se dá pelo estado de coisas produzido pelo pensamento.

Visto dessa maneira, a transição (μετάβασις) é o processo metabólico da razão, onde aquilo que é sensível transcende para o lógico. Analogamente ao que ocorre com o fogo artífice (πῦρ τεχνικόν), que transcendendo se faz uma *hexis* (ἔξις), então transita para uma natureza (φύσις), a qual transcende em psique (ψυχή). Esse processo

⁷⁹ CICERO, *Op. cit.* 1967, 1.43-9.

⁸⁰ DIOGENES LAERTIUS. *Op. cit.* VII, 52. “(...) According to them (the Stoics) it is by sense that we apprehend black and white, rough and smooth, whereas it is by reason that we apprehend the conclusions of demonstration, for instance the existence of gods and their providence (...) Furthermore, there are notions which imply a sort of transition to the realm of the imperceptible: such are those of space and of the meaning of terms. The notions of justice and goodness come by nature.” Tradução nossa.

constitui transcendências do *logos*, nos três sentidos anteriormente descritos.⁸¹ Mesmo das asserções do *logos*, se pode inferir a transição mediada. Nela, linguagem (λόγος) é algo perceptível, mas o princípio ativo de tudo (λόγος) é uma transcendência, da linguagem perceptiva, passando pela razão (λόγος), estabelece o conceito de princípio gerador, isto é, Deus.

Desse modo, é possível uma analogia da relação entre afecção (πάθος) e o impulso racional (λογική ὁρμή). No próprio processo psico-epistemológico, fica evidente a passagem do sensível ao inteligível, como na transição (μετάβασις). Nesse processo, a afecção sempre se dá sobre o sensorio, mas o entendimento pertence ao domínio do imperceptível. Portanto, para que essa paixão transcenda às “elaborações do pensamento” (έννοία) e se torne um conceito, então, o hegemônico interpreta o impressor como uma representação sensível (φαντασία αἰσθητική). Nesse caso, a sensação é uma impressão em resposta (ἀντίληψις) àquela afecção originária. Daí o perceptível é julgado e consentido. Para os estoicos, o ato de assentir (συγκατάθεσις) é um estado mental como uma impressão racional (φαντασία λογική), a qual dispara o impulso sensível (αἰσθητική ὁρμή), impelindo o corpo em direção ao estímulo inicial.

3.4 Transição: da impressão ao exprimível (λεκτόν)

Émile Chartier cita uma passagem de Sexto Empírico, que apresenta uma definição do exprimível como algo resultante de uma representação lógica, essa colocação ajuda a delinear o relacionamento entre a impressão e o dizível (λεκτόν):

Nós já vimos que a representação pode ser sensorial ou não; quer dizer, conformar-se ou não a um objeto exterior que afeta os sentidos, ela também pode ser racional (Sext, Mat, VIII, 70.) (...) é exprimível, dizem eles, o que é consistente com a representação racional; é racional a representação na qual o representado é manifesto pelo discurso. De acordo com Diógenes (VII 50), uma vez que as representações não-sensoriais são obra do pensamento e são, ao mesmo tempo, incorpóreas e objeto da razão, são não-sensoriais aquelas produzidas pelo pensamento, tais como os incorpóreas e todos os outros objetos apreendidos pela razão, podemos concluir que essas duas características racional e sensorial da representação correspondem muito bem ao que a filosofia moderna chama “ideia” (*logiké phantasia*) e “imagem” (*aisthètikè phantasia*). Todavia, resulta do que temos dito que não devemos considerar essas duas características como irreduzivelmente opostas: impressão racional sempre participa de algum grau no material do objeto, porque ela é uma representação e, por conseguinte, é uma forma do hegemônico, que é material, e reciprocamente a impressão sensorial também

⁸¹ Vide ; cap. I, seção 1.6.

está envolvido em algum tipo do *logos*, uma vez que, de acordo com os estoicos, tudo em nós é obra do hegemônico, do qual *logos* é um sinônimo.⁸²

O dizível (λεκτόν) não pode gerar uma impressão sensorial no aparato auditivo (ἀκούη) visto que é incorpóreo e não interage com um corpo. Sendo assim, de que maneira ele poderia alcançar a faculdade da linguagem (φωνητικόν), que é uma potência (δύναμις) da psique, atualizando o sentido do discurso? De fato, a resposta não é simples. Não restam evidências textuais que corroborem com uma explicação clara e contundente. Porém, vestígios dos mecanismos psíquicos relativos ao processo epistemológico permitem inferir que os eventos decorrentes da afecção sensorial (πάθος) fornecem indícios para uma analogia entre os eventos descritos na teoria do impulso e aqueles abordados na teoria da impressão do estoicismo clássico.

A analogia possível se delimita positivamente em mostrar que, do mesmo modo que uma impressão sensorial dispara o processo de juízo e assenso até o impulso prático, assim também uma impressão racional dispara o impulso racional, que culmina em uma impressão sensorial. Esse movimento oscilatório da tensão hegemônica é similar ao contato corpo/alma (συμπάθεια), que descreve uma afecção mútua de ida e volta. A psique imprime no sensorio, uma afecção (πάθος) e o corpo responde também com uma afecção (πάθος). Ambas as afecções são compreendidas como impressões, a que se inicia nas elaborações da própria psique é racional, mas, a que parte do corpo é sensorial.

Os aspectos dessa relação contínua de contato mútuo corpo/alma devem ser considerados. Primeiramente, a psique é a parte do composto (σύνθετον), por assim dizer, mais próxima da razão (λόγος) como sopro ígneo.⁸³ Portanto, é o motor do corpo natural e dela procede a ignição, ou seja, impulso primeiro (πρῶτος ὀρμή). Dessa feita,

⁸² CHARTIER, Émile. *Op. cit.*, p. 28. “Nous avons vu déjà que la phantasia peut être *aisthètikè* [sensorielle] ou non; c’est-à-dire se conformer ou non à un objet extérieur qui frappe nos sens, elle peut être aussi *logikè* [rationnelle] (Sext., Math., VIII, 70):[est exprimable, disent-ils, ce qui se conforme à la représentation rationnelle; est rationnelle la représentation dont le représenté est manifesté par le discours]. Comme, selon Diogène (VII, 50), les représentations non *aisthètikai* [sensorielles] sont l’oeuvre de la *dianoia*, et sont en même temps *asômata* [incorporelles] et objets de la raison (...), sont non sensorielles celles produites par la pensée, comme celles des incorporels et de tout les autres objets appréhendés par la raison, nous pouvons conclure que ces deux caractères [rationnel et sensoriel] de la *phantasia* correspondent assez bien à ce que la philosophie moderne appelle l’idée (*phantasia logikè*) et l’image (*phantasia aisthètikè*); toutefois il résulte de ce que nous avons dit qu’il ne faut pas considérer ces deux caractères comme irréductiblement opposés: la *phantasia logikè* participe toujours à quelque degré du matériel, de l’objet, puisqu’elle est représentation, et qu’elle est par suite une forme de l’*hègemonikon* qui est matériel; et réciproquement la *phantasia aisthètikè* participe aussi en quelque façon du *logos*, puisque selon les stoïciens tout en nous est l’oeuvre de l’*hègemonikon*, dont *logos* est un synonyme.”

Tradução nossa.

⁸³ DL, VII, 138.

o movimento primordial depende de uma afecção (πάθος) ocorrida no sensorio, partindo do hegemônico. Essa consideração preliminar remete ao pressuposto de que o corpo sem a alma está morto, quer dizer, é matéria inerte. Por outro lado, ratifica a ideia de que o *logos* é a razão ou causa do corpo natural que atua sobre este por meio da afecção (πάθος), que designa contato, sendo em si uma impressão (φαντασία), concomitantemente, lógica (λογική), transitiva (μεταβατική) e sintética (συνθετική).

É provavelmente a partir de uma compreensão similar que os estoicos concebem uma psique não particionada. Suas funções se articulam numa central de comando (ἡγεμονικόν), que governa todos os movimentos, não apenas dela própria, mas de todo o composto. Sob a égide dessa concepção, se pode dizer da impressão ser sintética (συνθετική), porque sintetiza o princípio ativo (λόγος) e o passivo (σῶμα) no hegemônico disposto de certa maneira. Também se diz transitiva (μεταβατική), porque representa a transcendência do *logos* para a matéria e desta para o *logos*, descrita no movimento tensional do espírito (πνεῦμα). Por fim, é lógica (λογική), porque a partir dessa transição surge no humano a capacidade racional (νόος).

O outro aspecto da relação lógico-sintético-transitiva diz respeito à capacidade do corpo vivo de reagir à afecção promovida pelo hegemônico. Na verdade, o impulso primal resulta do movimento conatural da psique, ou seja, expansão e contração do espírito (πνεῦμα). O corpo natural é enformado pela tensão pneumática, gerando uma força coesiva (ἔξις). Uma explicação viável, sobre como o status lógico se altera para o status afetivo, ou melhor, de razão para emoção, pode ser encontrada nos pressupostos cosmológicos. Neles, a razão universal permeia todas as partes do universo. Também, em cada uma das partes, a manifestação do *logos* é distinta. Isso preconiza a constituição das individualidades dos existentes. Nessa analogia, o corpo natural, sem o primeiro impulso motor, não possui a evidência elementar de vida animal, considerando que essa força coesiva (ἔξις) sustenta as estruturas “inanimadas.” Do ponto de vista do *logos espermático* (σπερματικός λόγος), o corpo é constituído por uma força coesiva tensional (ἔξις), que age na sua conformação. Mas, também, marca a conexão entre a razão e a sensibilidade.

Por outro lado, na fase embrionária o animal apresenta algum tipo de movimento, portanto, há que se considerar que a força estruturante (ἔξις) transcendeu para a condição de natureza móvel (φύσις). Essa transição demarca a transcendência do *logos* na constituição da psique. A passagem do estado vegetativo para um status de

vivente animado se dá no golpe do nascedouro. Em suma, tem-se que, na germinação, as estruturas biológicas se sustentam por uma tensão do sopro (ἔξις). No processo “evolutivo”, essa força tensional recebe a potência motora e transcende para uma natureza (φύσις). Finalmente, no nascimento, essa natureza recebe impulso e razão, transcendendo na psique humana (ψυχή λογική).

Fica patente que cada uma dessas fases evidencia uma manifestação distinta do *logos*, que transita pela matéria, enformando e especificando cada particular. Provavelmente, a transição de um status da física para outro é similar ao que ocorre no âmbito psíquico. Pode-se desenvolver uma analogia com os movimentos relativos aos eventos psico-epistemológicos a partir da emanação do *logos* espermático, considerando a psique como princípio estruturante, força motriz, sensibilidade e razão,

No âmbito da física, o processo de comunicação se estabelece quando o enunciado oral (φωνή) alcança o sensorio auditivo com a afecção sonora da linguagem (φαντασία αισθητική). Essa representação sensorial é relatada, através da potência linguística (φωνητικόν), à central de comando da psique (ἡγεμονικόν). O hegemônio, por sua vez, submete a julgamento o “imprint” sonoro, assente e dispara um impulso racional, que, em última análise, é uma impressão em resposta (ἀντίληψις) à impressão causada pela linguagem (φωνή). Desse modo, o impulso racional (λογική ὁρμή) transita para uma representação sensível (φαντασία αισθητική).

Esse mecanismo de transição linguística estabelece o pensamento transitório no âmbito da faculdade da linguagem. Nesse processo, as preconcepções (πρόληψις) e noções (ἔννοια) são confrontadas com a experiência atual, em que a linguagem oral, carregada de conteúdo semântico (λεκτόν), constitui a percepção linguística. Nesse processo, o exprimível (λεκτόν), pelo *logos* linguístico, transcende numa impressão racional (φαντασία λογική) em virtude do discurso interior (λόγος ἐνδιάθετος). Por esse motivo os estoicos declaram que o exprimível (λεκτόν) não é, propriamente, o pensar (λόγος ἐνδιάθετος), mas algo que se acrescenta ao pensamento (διάνοια).

No contexto da linguagem, em contraposição aos os epicuristas que presumem não haver intermediário entre os sons articulados (φωνή) e o objeto representado pela enunciação (τυγχανοντα), Zenão define *logos* como “voz significativa emitida a partir do pensamento.” Por seu turno, Plutarco declara que, na doutrina linguística do estoicismo, o exprimível (λεκτόν) consubstancia a linguagem ou a razão (*logos*):

Se estas coisas subvertem a vida, então quem vai mais errado a respeito da linguagem do que vocês (epicuristas), que eliminam totalmente a classe dos exprimíveis (λεκτά), que dá substância à linguagem, admitindo apenas enunciados (φωνή) e os portadores (τυγχάνοντα), afirmando que os objetos intermediários (πράγματα), que são portadores de significado - através dos quais surgem a aprendizagem e ensino, a preconcepção e o pensamento, o impulso e o assentimento - não existem?⁸⁴

O dizível (λεκτόν), sendo o que consubstancia o enunciado, ou melhor, que atribui significação (σημαινόμενον) aos sons articulados da fala, pela transição alcança um estado mental (σχέσις) específico de impressão racional, como dos “objetos do pensamento” (διανοίας). Esses objetos lógicos compõem o processo cognitivo da impressão racional, juízo, assentimento, impulso, enfim, da aprendizagem e ensino. Entretanto, o fluxo dos eventos percorre a via inversa daquele iniciado na impressão sensorial. Portanto, assim se estabelece a relação do exprimível (λεκτόν) com os eventos que antecedem a cognição (κατάληψις).

Considerando que as noções gerais e a cognição são disposições mentais (ἔξις), e que a sensação, a impressão, o assentimento e, enfim, o impulso são estados (σχέσις) mentais, o dizível (λεκτόν) implica uma recolecção de experiências anteriores, de preconceitos (πρόληψις) e de noções (έννοια). Nesse caso, o exprimível (λεκτόν) é atualizado no bojo da expressão (φωνή) do pensamento disposicional. Conseqüentemente, a coleta se constitui em pensamento transitório, ou melhor, em uma representação transitiva (φαντασία μεταβατική)⁸⁵ da realidade contingencial. Em outros termos, o conteúdo significativo da linguagem não incorpora a materialidade do objeto linguístico, mas os eventos que consubstanciam tal objeto. Nesse contexto, o hegemônico impulsiona concomitantemente o raciocínio intelectual e eventualmente a ação prática.

Assumindo que as disposições mentais representam a razão universal (λόγος) na forma de tensão determinante da natureza racional do humano (ἔξις), enquanto os estados (σχέσις) mentais são eventos transitórios do processo cognitivo. Assim, os eventos transitórios são a conexão entre a psique humana e a razão universal.

⁸⁴ SCHENKEVELD, D. M. “Language” in ALGRA, keimpe et al. *The Cambridge history of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 195. “If these things subvert life, then who goes more wrong about language than you (i.e. you Epicureans), who do away entirely with the class of sayables (λεκτα), which gives substance to language, admitting only utterances (φωναι) and what obtains (τυγχανοντα) and saying that the intermediate objects which are signified – through which learning and teaching and preconception and thought and impulse and assent come about – do not exist at all?” (Plu. Col. 1119f). Tradução nossa.

⁸⁵ SVF, II, 135(1).

Portanto, é nesse contexto que a percepção é a transcendência de “imagem mental” em um conceito (έννοημα), que os antigos denominavam “ideia”. Nesse ponto, a teoria estoica das representações delimita o lugar do exprimível (λεκτόν) no sistema de objetos representados ao espírito.

Na perspectiva de Aristóteles, o “conceito” é o elemento fundamental da realidade lógica. Para o estagirita, a coisa significada era o objeto (πρᾶγμα) via o pensamento (νόημα). Para os estoicos, o elemento primordial dessa realidade não é a representação, nem a noção, que se forma sob a ação de experiências semelhantes, porém, o dizível (λεκτόν).⁸⁶ Conforme o testemunho de Amônio, o objeto significado (σημαινόμενον) difere do objeto na realidade (τυγχάνον), que é afirmado sem mudar a natureza. Assim, o significado, na concepção da Estoá, é algo intermediário entre o pensamento e a coisa, isto é, aquilo que pode ser dito da coisa (λεκτόν).

Dessa maneira, o que está na representação compreensiva é o dizível (*dictum*), o qual é uma reconstituição lógica concernente aos objetos sensíveis. Destarte, a causa ativa não são os objetos sensíveis, mas sim a razão (λόγος). Sendo assim, é plausível dizer que a alma (ψυχή) é afetada por uma representação, a propósito dos objetos e não por eles mesmos. Portanto, o exprimível (λεκτόν) não se confunde com nenhum outro objeto da razão. Conforme Dioclécio, os processos da experiência se definem como: “semelhança, analogia, transposição, composição, privação.” Contudo, o processo que se refere aos incorpóreos (lugar, espaço, tempo, dizível) é a transição (μετάβασις), que define uma passagem do princípio à consequência.⁸⁷

No nível do discurso, a relação entre a impressão (φαντασία) e o exprimível (λεκτόν) implica a problemática da compreensão (κατάληψις). Os estoicos, declaram que os fatos (πράγματα) são eventos (τυγχάνοντα) e dizem que a inteligência (νόημα) é pronunciável (έκφορικά). Ela se constitui da coleta de eventos a partir da impressão que, em última instância, é causa das alterações na sede da inteligência, mas o dizível (*dictum*) serve de modelo para as representações (φαντασία). Entretanto, os estoicos sustentam a tese de que:

(...) os incorpóreos não agem nem geram em nós representações. Somos nós que fazemos representações suas (...) outros objetos, ao invés disso, são feitos

⁸⁶ BRÉHIER, *op. cit.* p. 14.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 15.

de maneira tal que servem de modelo para as representações do hegemônico, mas não são a causa, delas, por exemplo: os dizíveis, que são incorpóreos.⁸⁸

Em suma, se o dizível (*dictum*) não é capaz de afetar os sentidos, nem de impressionar o hegemônico (ἡγεμονικόν), então a representação compreensiva (φαντασία λογική) decorrente do discurso não é produto da afecção (πάθος) no sensorio auditivo (ἀκουή). Dessa afecção, resulta apenas uma impressão sensorial, movendo a audição, mas não a inteligência (νόημα). Para gerar uma impressão racional no hegemônico, a partir do discurso, o próprio pensamento recoleta a memória das experiências e elabora, diante de si, uma “imagem mental” (φαντασία) dos eventos atuais, usando o exprimível (λεκτόν) como modelo.

⁸⁸ SVF, II, 85 (parte). “Gli incorporei non agiscono e non generano in noi rappresentazioni, ma siamo noi che ci facciamo rappresentazioni su di esse. (...) altri oggetti sono fatti in maniera tale che servono da modello per la rappresentazione dell'egemonico, ma non ne sono la causa, tali sono gli esprimibili incorporeo.” Tradução nossa.

NOTAS CONCLUSIVAS

Parafrazeando o modelo estoico de distinção lógica da filosofia em três partes, nesta seção, considera-se que o estudo do *logos* pode ser, de certa maneira, distinguido em três asserções. Primeiramente, a razão (λόγος) como uma manifestação física é a expressão linguística ou a fala articulada (φωνή). Nesse aspecto, pelo princípio da causalidade, a linguagem, tanto escrita quanto falada, é o objeto real (τυγχάνον), ou seja, aquilo de que se verifica a existência, pois é o que advém do objeto real e inicia ou toma a iniciativa (υπάρχοντος) de afetar os sentidos, gerando a representação sensorial (φαντασία αισθητική) no ato discursivo.

Em segundo lugar, no âmbito da lógica, a razão (λόγος) se manifesta como noções gerais advindas como dom natural, que são as prenoções (πρόληψις). As noções (έννοια) e “objetos do pensar” (διανοίας) se constituem como impressão racional no ato discursivo. Já a intelecção (έννόημα)⁸⁹ e a cogitação ou elaborações racionais (έννοίας) são tipos de percepções próprias do pensamento.

Em terceiro lugar, a distinção do *logos* que se faz é relativa à ação ou à prática. Os estoicos definem o impulso racional (λογική όρμή) como fundamento da ação humana, ou seja, a razão que propulsiona a práxis. No contexto em que se estabelecem as diretrizes da ética estoica, o impulso modelado pela razão é uma transcendência do impulso sensível (αισθητική όρμή) para um impulso prático (πρακτική όρμή), de acordo com a natureza racional. Analogamente, assim como uma impressão simples (φαντασία άπλή) não produz a cognição (κατάληψις), também um impulso sensível não produz a ação racional. Por esse motivo, a ação segundo a natureza racional carece de um impulso transitivo (μεταβατική όρμή), que transpõe a impressão sensível (φαντασία αισθητική) para uma impressão racional (φαντασία λογική), nas elaborações do raciocínio (έννοίας).

Como resultado da abordagem analítico-comparativa sobre a psicologia e a teoria do impulso, relativizadas com a teoria do conhecimento no estoicismo, pode-se assumir que uma elaboração mental se utiliza das preconcepções (πρόληψις) para construir noções (έννοια), que se estabelecem como conceitos (έννόημα) pela

⁸⁹ A ação da inteligência (νόησις) no sentido ou construção dos conceitos cf. SVF, II, 83, preferimos seguir LS na tradução de “έννόημα” como “conceito”, [έννόημα as φάντασμα διανοίας λογικού ζώου] cf. LS, cap. 39A e C 2. Outros autores o traduzem como “entendimento”.

experienciação. Assim, o entrelaçamento dos conceitos engendrados delinea o conhecimento. No âmbito do discurso, aquilo que é passível de ser expresso (λεκτόν) é a disposição mental (διάθεσις) constituída como percepção linguística. Nesse caso, a transição (μετάβασις) entre a percepção da linguagem e a elaboração lógica do discurso se dá por uma análise das noções já estabelecidas em contraste com os eventos atuais, que impressionam os sentidos.

A experienciação se acumula na produção da memória (μνήστις) e serve como “indexador analítico”. Assim, o processo pré-cognitivo se constitui a partir das representações (φαντασία) no momento em que, simultaneamente, ocorre o julgamento e assentimento. Com base nisso, cada saber novo resulta de experiências prévias. Esse protoconhecimento contém as noções universais, relativas aos eventos presentes, as percepções sensíveis, o autoconhecimento acumulado pelas experiências e, além disso, as impressões cognitivas (φαντασία καταλεπτική) atuais. As representações compreensivas nesse momento podem ser oriundas de realidades objetivas bem como de realidades subjetivas, quer separadas quer concomitantes.

A primeira fase do autoconhecimento e aceitação (οικείωσις) é congênita e funcionalmente instintiva. Isso não quer dizer que o *logos* não tenha ação substancial nesse evento. Na verdade, a presença do *logos*, nessa instância da cognição, representa uma força determinante (ἔξις), que qualifica as estruturas e processos, permitindo transitar dos estímulos instintivos à formação de preconceções e noções. Na sequência, o desenvolvimento intelectual se desenrola pela empiria e pelo pensamento reflexivo (contemplativo). A partir daquele primeiro movimento da alma (ψυχή), surge a noção do que é conforme a natureza (ὁμολογούμενον), isto é, de maneira instintiva, tendo a razão como propulsor.

Por outro lado, nas coisas relacionadas à observação empírica, a sequência dos eventos da precognição demanda juízo (κρίσις) acerca do que se percebe. Isso possibilita o assentimento (συγκατάθεσις) e o disparo do impulso racional, o qual é fundante nas “elaborações do pensamento” (έννοίας). Dessa maneira, o estoicismo considera o pensar reflexivo, como um tipo de “contemplação”, que é, de novo, juízo sobre o julgamento antecedente, o qual admite assenso, transformando a experienciação em conhecimento estável (ἐπιστήμη).

Dessa análise, conclui-se que há um trânsito entre a representação sensorial (φαντασία αισθητική) e o impulso racional (λογική όρμή), o qual culmina no

pensamento transitório, que é constituído pela razão entre a experiência atual, as preconcepções (πρόληψις) e as noções (ἔννοια). Esse tipo de pensamento, em última instância, é uma representação transitiva (φαντασία μεταβατική). Visto que a cognição (κατάληψις) não se dá pela simples apresentação (φαντασία ἀπλή), mas por uma representação ao mesmo tempo transitiva e cognoscível (μεταβατική καί συνθετική), portanto, se os critérios de verdades forem satisfeitos, o assentimento garante a razoabilidade do impulso, isto é, garante que a ação, tanto prática quanto intelectual, estabeleça a cognição (κατάληψις).

Essa concepção preconiza que o pensamento (διάνοια), como um estado mental (psíquico) fundamentado nas experiências verdadeiras e fixado pela razão, seja reconstituído e ratificado a cada nova impressão cognitiva. Em outras palavras, o pensamento se reestabelece a cada impressão capaz, simultaneamente, de transição e síntese (μεταβατική καί συνθετική). Nesse contexto, a Estoá assume a linguagem (λόγος) como expressão do pensamento (διάνοια). Dito de outra maneira, a linguagem (φωνή) e o pensar (διανοίαις) denotam manifestações distintas de uma mesma realidade, o discurso lógico.

No âmbito da linguagem, o processo de reconstituição e ratificação dos estados mentais tem fundamento no discurso interior (λόγος ἐνδιάθετος). Nos moldes da dialética estoica, contendo pergunta e resposta, a impressão cognitiva (φαντασία λογική) desempenha o papel da arguição e o impulso racional (λογική ὁρμή), o da resposta. Visto que ambos são estímulos procedentes da razão (λόγος), esse tipo de discurso parece não requerer a mesma estruturação gramatical⁹⁰ do discurso proferido (λόγος προφορικός). Entretanto, o conteúdo semântico (λεκτόν) em ambos os casos é o mesmo. Conseqüentemente, no evento mental em que se dá o impulso racional, o dizível (λεκτόν) constitui-se a estrutura lógica passível de ser expressa. Mas, ao que parece, as estruturas segmental e sintática do discurso silencioso não são, necessariamente, constituídas por todos os elementos que compõem o discurso proferido. Contudo, não há indícios nos estudos da gramática estoica que corroborem esta especulação.

Neste trabalho, o exprimível (λεκτόν) é concebido como uma disposição proposicional, enquanto realidade endonoética, mas como uma disposição proposicional da linguagem (φωνή) quando usado no discurso proferido. Em ambos os casos, o dizível

⁹⁰ Gramatical: esse aspecto compreende o escopo de uma pesquisa linguística, que foge ao propósito presente.

(*dictum*) é o mesmo, entretanto a articulação oral, além dos elementos do pensamento do prolocutor, possui também os do interlocutor. É por isso que o enunciado necessita de conexões gramaticais, que não são realidades, mas relações entre e dentre as proposições.

Nesse contexto, a impressão racional (φαντασία λογική) tem como conteúdo o próprio dizível (λεκτόν). De certo modo, esse tipo de representação é um movimento do hegemônico em direção a si mesmo. Esse movimento reflexivo denota uma alteração da tensão psíquica, conduzida por um impulso sensorial (αἰσθητική ὁρμή) advindo da “relação contínua entre corpo e alma” (συμπάθεια). Esse impulso só pode ser disparado, porque a impressão que deu início ao processo (ἐννοήμα) é o *logos* que transita entre a “elaboração racional” (ἐννοίαις) e o impulso prático (πρακτική ὁρμή).

Compreende-se, portanto, que a transição (μετάβασις), no âmbito da dialética, é decorrente da mudança de status que se verifica na asserção do exprimível (λεκτόν). Em outros termos, quando o discurso interior (λόγος ἐνδιάθετος) transcende para o discurso proferido (λόγος προφορικός), se verifica uma alteração da representação cognitiva (φαντασία λογική), transitando para uma impressão sensorial (φαντασία αἰσθητική). Então, há uma ação de um corpo sobre outro, isto é, da fala articulada (φωνή) sobre o aparato auditivo (ἀκουή). Porém, o efeito dessa ação é uma proposição ou, em última análise, um dizível (λεκτόν).

Visto dessa maneira, pode-se conceber que a emissão da linguagem encapsula indiretamente o incorpóreo exprimível (λεκτόν), como seu conteúdo significativo, e transforma o pensamento do prolocutor, que é estado mental (σχέσις) inteligível, em uma estrutura cognoscível pelos sentidos do interlocutor. Portanto, na síntese do pensamento (διάνοια) com a linguagem (φωνή), há uma representação capaz de metabolizar⁹¹ o conteúdo lógico (λεκτόν) da expressão linguística.

Em resumo, o *logos* perfaz um curso de transcendência no âmbito cosmológico. Essa transcendência (μετάβασις) alcança as mínimas partes do universo. Ora, tendo em vista que a razão (λόγος) é a essência da linguagem humana, tanto o discurso silente quanto o proferido têm, necessariamente, o mesmo conteúdo significativo, o dizível (λεκτόν). Mas a razão é um corpo (σῶμα), bem como a linguagem (φωνή). Sendo assim, de acordo com os pressupostos da física estoica, a ação

⁹¹ Metabolizar, aqui no sentido de fazer uma transição (μετάβασις).

das leis universais ou razão universal (ὀρθός λόγος), no que tange à linguagem, estabelece a ilação entre o discurso (λέξις) e a razão (λόγος) que, em última análise, corresponde a uma das emanções do *logos*.⁹²

A fim de tornar essa abordagem linguística mais clara, deve-se compreender a transição do *logos* como duas manifestações distintas do mesmo ser. Por um lado, *logos* como razão, é o conjunto de leis que articulam os movimentos, a sinfonia e harmonia das partes com as partes e com o todo. Por outro lado, como ato de dizer (λέγειν), *logos* é a consubstanciação dessas leis, enformando a matéria. De certo modo, o estoicismo concebe o *logos* como expressão que realiza os mundos. Sendo possível assentir dessa maneira, razão (λόγος) é, conseqüentemente, o pensamento (διάνοια) e o seu conteúdo significativo (λεκτόν). Em outros termos, a razão universal compreende a possibilidade de exprimir e a própria expressão. Em virtude dessa compreensão, pode-se dizer que as leis cósmicas (ὀρθός λόγος) operam no humano pela razão e pela linguagem.

A presente pesquisa teve início com a perspectiva de demonstrar como o dizível (λεκτόν), através do processo denominado transição, alcança os sentidos dos interlocutores. O problema residia na questão da causalidade entre os corpos, visto que o exprimível é um incorpóreo e, segundo a física estoica, não é capaz de sofrer ou agir sobre um corpo. Partindo da apresentação e da inter-relação da psicologia e epistemologia do estoicismo, com ênfase nas doutrinas sobre afecção, impressões, impulso e ação, foi possível elaborar uma análise comparativa das relações entre essas realidades e discernir que a afecção na alma é uma impressão sensorial que, pela transição, adquire o status de impressão racional, a qual pode gerar um impulso prático.

Essa análise permite deduzir que a relação entre o impressor e o afetado é uma transcendência do ativo para o passivo. No modelo cosmológico estoico, onde o *logos* é o princípio ativo e a matéria é o passivo, ocorre uma transição, que sintetiza os dois princípios. Daí o composto realiza, em si mesmo, as potencialidades de cada ente, gerando uma tensão. Nesse sentido, o resultado da transição entre a representação sensorial e o impulso racional constituem os “objetos do pensamento” (διανοίαις). Esses objetos são essencialmente impressões lógicas que podem transcender como impulso sensorial, dando início ao processo discursivo, tanto no aspecto silente como no proferido.

⁹² Sobre os três sentidos de *logos* no estoicismo: vide capítulo I, pp 26 – 27 e Long. *Op. cit.* 2006, p. 240.

Finalmente, foi possível demonstrar que a linguagem transcende um corpo sonoro para um conteúdo significativo, isto é, o exprimível ou conteúdo proposicional. Esse fenômeno se dá quando os sons articulados afetam o sensorio, produzindo uma representação sensorial que redundando em um impulso racional comum aos interlocutores. Sendo assim, ficou evidente que a passagem do status sensorial para o lógico, no âmbito linguístico, tem o mesmo *modus operandi* que no âmbito psíquico-epistemológico. Pois, a impressão sensorial propulsiona uma sensação, a qual, pela transição, se torna uma percepção linguística, ou seja, transcende para uma representação lógica a realidade mental capaz de ser expressa.

No transcurso da pesquisa, a necessidade de fugir às controvérsias atinentes aos objetivos iniciais deixou arestas, como no caso da amplitude das noções comuns ou no caso dos critérios de verdade. Entretanto, a busca foi exitosa, no sentido de discernir os papéis das representações e do impulso na interrelação com o exprimível, no âmbito psico-epistemológico. Desse modo, o resultado da pesquisa conseguiu demonstrar que o mecanismo de transição, preconizado pelo contágio natural, ordena o ciclo do processo cognitivo a partir da impressão sensorial e configura as bases do discurso lógico.

O horizonte desta pesquisa pode ser ampliado por um estudo da relação entre o impulso de autopreservação e a potência genética (*γεννητικόν*) e suas implicações na constituição do discurso. Considerando que a potência reprodutiva parece ter suas atividades determinadas à parte da razão e que o discurso racional dimana do impulso lógico, o tema é de difícil desenvolvimento, tanto pela exiguidade documental quanto pela complexidade inerente. Porém, nas fontes primárias e nos comentadores do estoicismo, há indícios que podem tornar exequível uma abordagem analítico-comparativa dessa problemática.

Referências Bibliográficas:

ACHARD, Martin. “Logos endiathetos et théorie des lekta chez les Stoïciens”, *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, n° 2, 225-33. lev01. Disponível em < <http://id.erudit.org/iderudit/401346ar>> acessado em 12/01/2012 às 8:45hs.

ALGRA, Keimpe et. al. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação e tradução de Maria Cecília G. dos Reis, Editora 34. 2006.

ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. Obras completas de Aristóteles. Trad. Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010, Vol. III, Tomo I.

ARISTÓTELES, *Categorias de*: Trad. SANTOS, R. *Categorias de Aristóteles*. Porto, Portugal. 1995.

ARNIM, Ioannes ab. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH, 1964.

ARNIM, Hans von. *Stoici Antichi Tutti i Frammenti*, trad. Roberto Radice. Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, Milano: Bompiani, 2002.

ATHERTON, C. *The Stoics on Ambiguity*, Cambridge: Cambridge University Press. 1993.

BOBZIEN, S. *Chrysippus, Theory of causes*. in Ierodiakonou, 196–242, 1999.

BOERI, Marcelo D. “The Stoics on bodies and incorporeals”. *The Review of Metaphysics*, Jun ProQuest Humanities Module, 2001, n°. 54, 4. p. 723.

BREHIER, E. *Chrysippe le Stoïcien*, Paris: Félix Alcan, 1910.

BREHIER, E. *Histoire de la philosophie - I, l'Antiquité et le Moyen âge*, Paris : Vrin, 1928.

BREHIER, E. *Theorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme*, 2ed., Paris : Vrin, 1928.

BROWN, Eric. “Stoic psychopathology” Washington University in St. Louis Symposium at the Pacific Division Meeting of the American Philosophical Association, 26 March 2006. Disponível em < <http://www.artsci.wustl.edu/~eabrown/pdfs/Psychopathology.pdf>> acessado em 02/06/2012 as 16hs.

BRUN, Jean. *Les Stoïciens: textes choisis*. Paris: Presses Université de France, 1957.

BRUNSCHWIG, Jacques (ed.). *Les Stoïciens et leur logique*. Paris, Vrin, 1978.

BRUNSCHWIG J. e NUSSBAUM, M. C. *Passions & perceptions, studies in Hellenistic Philosophy of mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BRUNSCHWIG, J. *Papers in Hellenistic Philosophy*, Translated by Janet Lloyd, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

CHARTIER, Émile. *La théorie de la connaissance des Stoïciens* (1891). Paris: Les Presses universitaires de France, 1964.

CHIESA, Curzio. “Le problème du langage intérieur dans la philosophie antique de Platon à Porphyre”, Revue : *Histoire Épistémologie Langage*. Tome 14, fascicule 2, 15-30, 1992. Disponível em < http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/author/auteur_hel_266> acessado em 11/08/2012.

CICERO. *De Natura Deorum*, with an English translation by H. Rackham, Massachusetts: HUP. 1967.

CICERÓN, Marco Tulio. *Las Paradojas de los estoicos*. Traductor, Manuel Valbuena, Tomo IV. Disponível em <<http://www.bibliojuridica.org/libros/libro.htm?l=774>> acessado em 17/01/2012 às 16hs.

DAVIDSON, W. L. *The Stoics creed*. London: Forgotten Books, 2012.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. With an English translation by D. Hicks, London: R&R Clark Ltda, 1925.

DIÔGENES LAÊRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução e notas de Mário da Gama Kúry, 2ª ed. Brasília: Editora Unb, 1987.

DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: UCPress, 1951

DUARTE, R. M. “λογος ενδιαθετος e προφορικος na formação da Cristologia Patrística” *Filon De Alexandria* [Nas Origens Da Cultura Ocidental], 41-80, Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, 2011.

DUMONT, Jean-Paul. *Elementos de História da Filosofia Antiga*. Tradução de Georgete M. Rodrigues. Brasília: Editora UnB, 2004.

EPICTETO: Fragmentos e Testemunhos. Tradução dos fragmentos gregos e notas Aldo Dinucci e Alfredo Julien e Fábio Duarte Joly. 1ª ed., Sergipe: Viva Vox, 2008.

EPP, R. E., ed. Spindel Conference 1984: “Recovering the Stoics”. *Southern Journal of Philosophy* n. 23, Suppl. Memphis. 1985.

EVERSON, Stephen. (ed.) *Language, Companions to Ancient Thought*, vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

EVERSON, Stephen. *Psychology*. In Barnes et. al. *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press,

FREDE, D. and INWOOD, B. *Language and learning, philosophy of language in the Hellenistic age*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

FREDE, M. *Stoics and Skeptics on clear and distinct impression*,. in FREDE, *Essays in Ancient Philosophy*, 151–76, 1987.

FREDE, M. *The Stoic doctrine of the affections of the soul*, in Schofield & Striker. 93–110, 1994.

FREDE, M. *The Stoic notion of a lekton*, in Everson, 109–129, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

GOLDSCHMIDT, V. *Le Système Stoïcien e l'idée de temps*, Paris: Vrin, 1977.

HAHM, D. E. *Diogenes Laertius VII, On the Stoics*, in Haase, W. ed., Berlin: ANRW ii, 3056-229, 1992.

HANKINSON, R. J. “Causes and empiricism, a problem in the interpretation of later Greek medical method”, *Phronesis*, XXXII, 329-48, 1987.

HANKINSON, R. J. “A purely verbal dispute? Galen on Stoic and Academic epistemology”, *Revue Internationale de Philosophie*. Volume 45, 178.3, 267-300, 1991.

IERODIAKONOU, K. *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

ILDEFONSE, Frédérique. *Os estoicos I – Zenão, Crisipo e Cleantes*. Trad. Mauro Pinheiro, São Paulo, Estação Liberdade, 2007, p. 47. Cf. SVF II, 473.

INWOOD, Brad. (ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

JAEGER, W. *Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford: Oxford University Press, 1947.

JACKSON-McCABE, Matt. The stoic theory of implanted preconceptions, *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, Leiden: Brill, 2001, pp. 43-73.

KAMESAR, Adam. “The logos endiathetos and the logos prophorikos in allegorical interpretation: Philo and the D-Scholias to the Iliad”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 44, 163–181 (GRBS), Cincinnati – OH, 2004.

KIRK, C. S., RAVEN, J. E. e SCHOFIELD, M. *Los Filósofos Pré-socráticos*, 2ª ed. Madrid: Gredos, 1983.

LAURAND, V. “La sympathie universelle: union et séparation,” *Revue de métaphysique et de morale* - n° 48, 517-35, P.U.F. 2005.

LIDDELL, Henry G & SCOTT, Robert: *A Greek-English Lexicon*, 8th. New York: American Book Company, 1901.

LONG, A. A. *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2006

LONG, A. A. *Stoic studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

LONG, A. A. SEDLEY, D. N. *The Hellenistic philosophers. Volume I e II, Translations of the principal sources, with philosophical commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MANSFELD, J. *Diogenes Laertius on Stoic philosophy*, (editores) Giannantoni, G., “Diogene Laerzio storico del pensiero antico”, Naples: *Elenchos* 7, 295–382, 1986.

OGEREAU, F. *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, Paris : Felix Alcan, 1885.

PEARSON, A. C. *The fragments of Zeno and Cleanthes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1891.

PLATÃO. A República, volume 1, tradução de J. Guinsburg, São Paulo: D.E.L. 1965.

PLATÃO. *Diálogos IV: O banquete, Fédon, Sofista, Político*. Coleção os Pensadores. Tradução de J. Cavalcante de Souza, J. Palekat e J. Cruz Costa, São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÓN. *Crátilo*, introducción, traducción y notas de Claudia T. Mársico, Madrid: Gredos, 1988.

PLATÓN. *Diálogos V: Parmênides, Teeteto, Sofista, Político*. Coleção os Pensadores. Tradução de M^a Isabel S. Cruz, A Vallejo Campos e Nestor Luis Cordero, Madrid: Gredos, 1988.

PLUTARCH. *Moralia*, volume XIII, part II. Translated by Harold Cherniss, Massachusetts: HUP, 1993, 1997, 2004.

PLUTARQUE, *Oeuvre Morales: des contradiction des Stoïciens*. Traduites du Grec par Richard, Paris: Lefèvre, 1844.

PREUS, A. *Historical dictionary of ancient Greek philosophy*, Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements, No. 78, Maryland: The Scarecrow Press, 2007.

ROBINSON, T. M. *Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*, 1^a ed., São Paulo: Annablume, 2010.

SAMBURSKY, Samuel. *Physics of the Stoics*, London: Routledge and Kegan Paul, 1965.

SHARPLES, R.W. *Stoics, Epicureans and Sceptics, an introduction to Hellenistic Philosophy*, London: Routledge, 2003.

SÉNÈQUE, *Oevres complete de*, par J. Bailard, Hachette et Cie, Paris, 1914.

SORABJI, R. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

VERBEKE, G. “L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin” Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie. Revue: *L'antiquité classique*, Tome 14,

fasc. 2, 1945. pp. 415-418. Disponível em <<http://www.persee.fr>> acessado em 20/12/2013 às 17hs.

TIELEMAN, Teun. *Chrisippus' on affections, reconstruction and interpretation*. Leiden: Brill, 2003.