

O CONCEITO ESTOICO DE *PHANTASIA*: DE ZENÃO A CRISIPO

THE STOIC CONCEPT OF *PHANTASIA*: FROM ZENO TO CHRYSIPPUS

DINUCCI, A. (2017). O conceito estoico de *phantasia*: de Zenão a Crisipo. *Archai* nº21, sep.-dec., p. 15-38

DOI: https://doi.org/10.14195/1984-249X_21_1

Resumo: Neste artigo trataremos da questão da tradução do termo *phantasia*, dos principais conceitos imediatamente relacionados à noção, da distinção entre a concepção de *phantasia* de Cleantes e dos desenvolvimentos realizados por Crisipo.

Palavras-chave: *Phantasia*, Estoicismo, Cleantes, Crisipo.

Abstract: In this paper we will deal with the question of the translation of the term *phantasia*, with closely related concepts, with the distinction between Cleanthus' conception of *phantasia* and the developments made by Chrysippus.

Keywords: *Phantasia*, Stoicism, Cleanthes, Chrysippus.

archai 

nº 21, sep.-dec. 2017

INTRODUÇÃO

A noção de *phantasia*¹ é de fundamental importância para a compreensão da filosofia estoica por se relacionar a questões lógicas, epistemológicas e éticas, estabelecendo a relação entre o *hegemonikon* (a parte diretriz da mente humana) e o mundo e possuindo simultaneamente um caráter corpóreo (na medida em que é uma alteração do *hegemonikon* causada por um objeto exterior), lógico (pois o mais importante tipo de *phantasia* dos seres racionais possui conteúdo proposicional) e epistemológico (pois através da *phantasia* os seres racionais podem efetivamente conhecer o mundo). Ao longo deste artigo, trataremos dos principais conceitos imediatamente relacionados à noção de *phantasia*, da distinção entre a concepção de *phantasia* de Cleantes e dos desenvolvimentos realizados por Crisipo, deixando para outro trabalho a análise dessa noção em estoicos posteriores.

Após nossa análise, na conclusão, procuraremos responder à seguinte questão. Quanto às críticas de Crisipo à analogia de Cleantes, os comentadores defendem duas posições básicas: (i) Crisipo teria somente desenvolvido a concepção de Cleantes; (ii) Crisipo teria produzido uma nova concepção

1 Há grande divergência entre os comentadores quanto à tradução do termo grego *phantasia* no contexto estoico: Lesses (1998), Annas (1991) e Sorabji (1990) traduzem o termo por “aparência” (appearance); Frede (1983) e Long & Sedley (1987) preferem “impressão” (impression); Inwood e Gerson (1988) optam por “apresentação” (presentation); A. Long (1991) usa posteriormente “representação” (representation), substituindo sua tradução anterior, “impressão” (impression), para evitar confusão com o conceito humeano homônimo. No presente artigo, entretanto, nos limitaremos a transliterar o termo.

de *phantasia*, tornando obsoleta a de Cleantes. A posição (i) é sustentada por Long & Sedley (1987a, p. 239²), Annas (1991, p. 72-75), Modrak (1993, p. 99) e Shields (1993, p. 333-4), que consideram que a interpretação de Cleantes em termos de simples correspondência foi aperfeiçoada por Crisipo. A posição (ii) é sustentada por Lesses (1998, p. 6), para quem “Crisipo parece criticar Cleantes por aceitar uma concepção ingênua de *phantasia* mental que implica que *phantasiai* perceptivas são cópias de qualidades que os objetos representados possuem”.

1. A NOÇÃO ESTOICA DE PHANTASIA E SEU DESENVOLVIMENTO DE ZENÃO A CRISIPO

Em primeiro lugar, falemos muito brevemente sobre o caráter corpóreo³ da mente (*psyche*) para os estoicos. Para o Pórtico, dois princípios fundamentais perfazem o cosmos: um ativo, ora chamado de *logos* (a razão universal), ora de fogo inteligente, e identificado com a divindade que estrutura o mundo (cf. D.L. 7.134; Aécio⁴ 1.7.3); outro passivo, a matéria inerte. Dos quatro elementos, dois são ativos (fogo e ar) e dois são passivos (água e terra). Os dois ativos se combinam para produzir *pneuma*, que, ao perpassar todos os corpos, sustém cada um deles através de um movimento simultâneo para

2 Cf. Sedley (1993, p.329-330).

3 Preferiremos qualificar os estoicos de corporalistas e não materialistas, pois a segunda opção implica anacronismo, já que o materialismo, enquanto posição filosófica, é moderno.

4 Doxógrafo e filósofo que viveu entre os séculos I e II d.C. Nenhuma obra sua nos chegou, a não ser dois extratos: um em Pseudo-Plutarco (*Placita Philosophorum*) e outro em Estobeu (*Eclogae Physicae*).

dentro (que mantém cada corpo unificado) e para fora (que confere a cada corpo suas qualidades). Esse duplo movimento constitui o *tônus* de cada coisa. Há quatro níveis de tonicidade: *hexis*, dos corpos inanimados; *physis*, das plantas; *psyche*, dos animais; *hegemonikon*, a capacidade racional e diretriz dos seres humanos (cf. D.L. 7.138-9, Philo 2.22.3). As demais funções psíquicas humanas (os cinco sentidos, a função procriativa, a função da fala e a razão) são extensões do *hegemonikon* (cf. D.L. 7.157). Essas concepções, que para os estoicos fazem parte da física, subjazem ao conceito de *phantasia* que investigaremos aqui.

O primeiro ponto que inquiriremos acerca do desenvolvimento do conceito estoico de *phantasia* de Zenão a Crisipo passa pela divergência entre Crisipo e Cleantes, que nos é informada em pormenores por Sexto (*Math.* 7.228-31) e referida por Diógenes Laércio (D.L. 7.49.1).

Consideremos em primeiro lugar o relato de Sexto:

(7.228.5) Então (1) *phantasia* é, segundo eles [, os estoicos], impressão na mente. Sobre isso imediatamente também divergem. (2) Cleantes, com efeito, entendeu a impressão como elevação e depressão, do mesmo modo que ocorre com a impressão por meio de sinetes sobre a cera. (7.229.1) Mas (3) Crisipo considerou tal impossível. Com efeito, primeiro (3.1), diz <ele>, é preciso, quando o pensamento tiver a *phantasia* de um triângulo e um quadrado, que o mesmo corpo tenha diferentes formas em si simultaneamente e se torne triângulo e quadrado ou também círculo, o que é efetivamente impossível. (7.229.5) Então, (3.2) subsistindo simultaneamente muitas *phantasiai* em nós, a

mente terá muitos formatos, (7.230.1) o que é pior que o primeiro. Então ele conjecturou ter sido dito antes por Zenão “alteração”, de modo a ser tal a definição: (4) “*phantasia* é alteração da mente”, e não mais sendo impossível (7.230.5) o mesmo corpo, em um <único e mesmo tempo>, existindo *phantasiai* em nós, receber numerosas alterações. Pois do mesmo modo que o ar, quando muito falam simultaneamente, recebendo um indizível número de diferentes golpes, comporta muitas alterações, assim também o *hegemonikon*, possuindo *phantasiai* diversificadas, sofre algo análogo a isso.⁵

Nessa passagem temos o seguinte: (1) a definição de *phantasia* como impressão na mente (*typosis en psychei*), que é afirmada como ponto pacífico entre os estoicos; (2) a afirmação de que Cleantes entendeu a impressão como elevação e depressão, do mesmo

5 S.E. *Math.* (7.228.5) φαντασία οὖν ἐστι κατ’ αὐτοὺς τύπωσις ἐν ψυχῇ. περὶ ἧς εὐθύς καὶ διέστησαν· Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχὴν τε καὶ ἐξοχὴν, ὥσπερ καὶ <τὴν> διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην (7.229.1) τοῦ κηροῦ τύπωσιν, Χρῦσιππος δὲ ἄτοπον ἠγεῖτο τὸ τοιοῦτον. πρῶτον μὲν γάρ, φησί, δεήσει τῆς διανοίας ὑφ’ ἐν ποτε τρίγωνόν τι καὶ τετράγωνον φαντασιουμένης τὸ αὐτὸ σῶμα κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον διαφέροντα ἔχειν περὶ αὐτῶ σχήματα ἅμα τε (7.229.5) τρίγωνον καὶ τετράγωνον γίνεσθαι ἢ καὶ περιφερές, ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον· εἶτα, πολλῶν ἅμα φαντασιῶν ὑφισταμένων ἐν ἡμῖν, παμπληθεῖς καὶ τοὺς σχηματισμοὺς ἕξειν τὴν (7.230.1) ψυχὴν, ὃ τοῦ προτέρου χειρόν ἐστιν. αὐτὸς οὖν τὴν τύπωσιν εἰρησθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως, ὥστ’ εἶναι τοιοῦτον τὸν λόγον

“φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις ψυχῆς”, μηκέτι ἀτόπου ὄντος (7.230.5) <τοῦ> τὸ αὐτὸ σῶμα, ὑφ’ ἐν [κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον] πολλῶν περὶ ἡμᾶς συνισταμένων φαντασιῶν, παμπληθεῖς (7.231.1) ἀναδέχεσθαι ἑτεροιώσεις· ὥσπερ γὰρ ὁ ἀήρ, ὅταν ἅμα πολλοὶ φωνῶσιν, ἀμυθῆτους ὑπὸ ἐν καὶ διαφερούσας ἀναδεχόμενος πληγὰς εὐθύς πολλὰς ἴσχει καὶ τὰς ἑτεροιώσεις, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ποικίλως φαντασιούμενον ἀνάλογόν τι τούτῳ πείσεται.

modo que ocorre com a impressão de um sinete sobre a cera; (3) a afirmação de que Crisipo considerou tal impossível, pois (3.1) é preciso, quando o pensamento tiver a *phantasia* de um triângulo e um quadrado, o mesmo corpo possuir diferentes formatos em si simultaneamente e, conseqüentemente, (3.2) subsistindo simultaneamente muitas *phantasiai* em nós, a mente terá muitos formatos. A partir disso, (4) temos a atribuição de Crisipo a Zenão de Cítio da definição de *phantasia* como “alteração” (*heteroiosis*) na mente. Não se trata propriamente de uma nova definição, mas de precisar o sentido de *typosis* que aparece na definição (1), isto é, que essa impressão não é como a de um sinete sobre a cera, mas como uma modificação na mente, isto é, no *hegemonikon*. (5) Essa redefinição comporta a possibilidade de coexistirem ao mesmo tempo na mente humana numerosas alterações.

Diógenes Laércio, como dissemos, refere-se sinteticamente a essa divergência entre Cleantes e Crisipo acerca da *phantasia*:

(1) <A *phantasia* é> impressão na mente [*typosis en psychei*], quer dizer, (4) *alteração* [*alloiosis*], como Crisipo sustenta no segundo capítulo do *Da Mente*. (3) Pois não se deve compreender a *phantasia* [7.50.5] como um golpe de sinete, (3.3) já que é impossível ocorrer muitos golpes ao mesmo tempo e no mesmo lugar. (D.L. 7.50 ss.⁶)

6 φαντασία δέ ἐστι τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρῦσιππος ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ψυχῆς ὑφίσταται. οὐ γὰρ δεκτέον τὴν τύπωσιν οἰοῦναι τύπον σφραγιστήρος, ἐπεὶ ἀνένδεκτόν ἐστι πολλοὺς τύπους κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι. Cf. S.E. *Math* 7.168-75; 227-231.

Nesse passo, temos novamente a (1) definição de *phantasia* como impressão (*typosis*). Chamemos essa de definição estoica genérica de *phantasia*. A seguir, Diógenes precisa o que dissera, (4) definindo a *phantasia* como alteração na mente e atribuindo essa definição a Crisipo, como Sexto, além de remetê-la ao tratado crisipeano *Da mente*, hoje perdido. Diógenes não utiliza o termo *heteroiosis*, empregado por Sexto, mas um sinônimo: *alloiosis*. Chamemos essa de definição crisipeana genérica de *phantasia*. Como na passagem de Sexto, há uma crítica (3.3) à analogia da impressão sobre a cera. Analisaremos essas críticas detidamente mais à frente.

Sintetizando o que há em comum em ambos os relatos doxográficos, temos duas definições de *phantasia*: (1) a estoica genérica, como impressão na mente, e (4) a crisipeana genérica, como alteração. À definição (1) associa-se a (2) analogia da impressão sobre a cera de Cleantes, que é (3) declarada inadequada por Crisipo.

Pelo que vimos, para Crisipo, a metáfora da impressão sobre a cera implica uma falsa analogia segundo a qual o sinete está para a impressão assim como o objeto externo está para a *phantasia*. Essa analogia, além da relação de semelhança entre objeto exterior e *phantasia*, acarreta também que a *phantasia* tem unicamente como causa o objeto exterior. Essa concepção passiva de *phantasia* vai claramente de encontro à teoria crisipeana da causalidade. Segundo essa teoria, uma das muitas inovações que Crisipo trouxe ao Pórtico, toda causa é um corpo que age sobre outro corpo, produzindo um efeito incorpóreo. Por exemplo: um bisturi, que

Aldo Dinucci, 'O conceito estoico de *phantasia*: de Zenão a Crisipo', p. 15-38

é um corpo, se torna a causa, na carne, que é outro corpo, do predicado incorpóreo “ser cortada”⁷. Toda causa é um princípio ativo, e todo movimento (*kinesis*) e qualidade (*schesis*) requer uma causa que, em última instância, se remete ao *pneuma* que pervade todas as coisas e é causa primeira de todas elas. Há, assim, causas qualitativas e causas cinéticas. Ao contrário de qualidades, todo movimento requer uma causa antecedente⁸. Há causas próximas e auxiliares e causas perfeitas e principais⁹. Em alguns casos (como no do perfazimento da *phantasia*), são necessárias duas instâncias causais: o objeto externo ou a causa antecedente; o fator interno ao objeto no qual o efeito ocorre, a causa perfeita e principal¹⁰. A (7) analogia da *phantasia* com a luz, atribuída a Crisipo por Aécio, parece ter como fundamento tal doutrina da causalidade:

Crisipo diz diferirem estas quatro coisas. (6) *Phantasia*, com efeito, é afecção que ocorre na mente, mostrando em si mesma também o que a produziu. Por exemplo: quando, através dos olhos, vemos algo branco, é afecção o que ocorre através da visão na mente. Também <segundo> isso se diz que temos afecção porque o branco que subjaz nos move. De modo semelhante também através do tato e do olfato. (7) A *phantasia* é dita com base no que ocorre com a luz, pois, do mesmo modo que a luz mostra a si mesma e as outras coisas que estão

7 Cf. Stob. *Ecl.* 1.138.23 – 1.139.4; Cic. *Fat.* 41-5; Plutarco, *Das contradições dos estoicos* c.47.

8 *Proegoumenon* – cf. Cic. *Fat.* 21, 40, 41, 43.

9 Cic. *Fat.* 41.

10 Cic. *Fat.* 43. Esta é a interpretação ortodoxa acerca da causalidade estoica. Cf. Botros, 1985; Dobbin, 1991; A. Long, 1968; Sedley, 1993. Para uma interpretação alternativa, cf. Susanne Bobzien, 1999.

ao seu redor, também a *phantasia* mostra a si mesma e o que a produziu. (Aécio 4.12.1-5 - Pseudo-Plutarco, *Placita Philosophorum*, 900 D5 ss.)¹¹

A citação começa com outra definição de *phantasia* atribuída a Crisipo: (6) afecção (*pathos*) que ocorre na mente. Essa – que chamaremos de definição física crisipeana de *phantasia* – é mais precisa que a definição genérica crisipeana apresentada acima: (4) alteração na mente. Na definição física, é precisado o tipo de alteração que ocorre no processo da produção da *phantasia*: uma afecção (*pathos*). Na acepção física, *pathos* é definido como impulso (*horme*¹²), e o impulso, genericamente falando, é definido como um rápido movimento (*phora*) da mente em direção a algo¹³. Como vimos acima, todo movimento requer uma causa antecedente, pelo que podemos concluir ser esta, no caso da *phantasia*, o objeto exterior. A (6) analogia da luz evidencia esse fato, o que implica que a causa antecedente da *phantasia* (que é desta a causa próxima e auxiliar) não basta para explicar a *phantasia*. A relação entre

11 Χρύσιππος διαφέρειν ἀλλήλων φησὶ τέτταρα ταῦτα. φαντασία μὲν οὖν ἔστι πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον, ἐνδεικνύμενον ἐν αὐτῷ καὶ τὸ πεποηκός· οἶον, ἐπειδὰν δι' ὄψεως θεωρῶμέν τι λευκόν, ἔστι πάθος τὸ ἐγγεγεννημένον διὰ τῆς ὀράσεως ἐν τῇ ψυχῇ· καὶ <κατὰ> τοῦτο τὸ πάθος εἰπεῖν ἔχομεν, ὅτι ὑπόκειται λευκὸν κινεῖν ἡμᾶς. ὁμοίως καὶ διὰ τῆς ἀφῆς καὶ τῆς ὀσφρήσεως. εἴρηται δὲ ἡ φαντασία ἀπὸ τοῦ φωτός· καθάπερ γὰρ τὸ φῶς αὐτὸ δείκνυσι καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐν αὐτῷ περιεχόμενα, καὶ ἡ φαντασία δείκνυσιν ἑαυτὴν καὶ τὸ πεποηκός αὐτήν.

12 “Paixão é uma espécie de impulso” (*en eidei to pathos tes hormes esti*) – Ário Dídimο 9b 32-33.

13 “Impulso é um rápido movimento da mente em direção a algo” (*hormen einai phoran psyches epi ti kata genos*) – Ário Dídimο 9.31-32.

sinete e impressão sobre a cera faz do primeiro o agente e da segunda um mero efeito de sua ação; já a relação entre luz e objeto iluminado é distinta, pois se, por um lado, é preciso que haja um objeto para que a luz o mostre, por outro, o objeto não pode ser de modo algum apontado como causa da luz, que efetivamente mostra a si mesma. Em outros termos, ainda que a *phantasia* tenha como causa antecedente o objeto exterior que efetua um movimento ou uma afecção no *hegemonikon*, este, ao receber o movimento (que, podemos dizer, chama a sua atenção para a causa do movimento), inicia o processo de compreender o que o afetou, participando ativamente do processo de perfazimento de *phantasia*, que efetivamente se dá nele e por meio dele.

Diógenes Laércio apresenta sucintamente uma descrição estoica do processo da produção da *phantasia* na mente humana. Após observar que “é pela *phantasia* que a verdade das coisas é conhecida” (D.L. 7.49.1), acrescenta que “a *phantasia* precede, depois o pensamento, sendo capaz de exprimir, exhibe por meio da palavra o que experiencia pela *phantasia*” (D.L. 7.49.7-50.1)¹⁴. Podemos aí constatar os dois momentos através dos quais a *phantasia* se perfaz: o primeiro é aquele no qual a *phantasia* ocorre. Deve-se compreender aqui *phantasia* no sentido genérico do termo. Em D.L. 7.51, Diógenes Laércio menciona a distinção entre a *phantasia* racional (*logike*) e a irracional (*alogos*), sendo a primeira humana e a segunda própria dos demais animais. Assim, na pas-

14 προηγείται γὰρ ἡ φαντασία, εἴθ' ἡ διάνοια ἐκκληθητικὴ ὑπάρχουσα, ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, τοῦτο ἐκφέρει λόγῳ. Cf. à frente análise detalhada dessa frase.

sagem supracitada, a *phantasia* aparece nesta última acepção, rementendo-se ao processo de produção da *phantasia* no ser humano considerado genericamente, como animal. Trata-se de distinção conceitual usada para descrever o processo de produção da *phantasia*, já que é evidente que não pode haver, propriamente falando, *phantasia* irracional na mente humana, pois o ser humano é especificamente racional. Entretanto, a descrição do processo fala de dois momentos distintos: o primeiro, no qual o objeto exterior efetua uma modificação no *hegemonikon*; o segundo, no qual o *hegemonikon* exhibe linguisticamente o que o afetou. A mente humana, como já notamos, é constituída de *pneuma* em certo grau de tonicidade, no estado de *hegemonikon*. Nesse estado, o *pneuma* se torna capaz de identificar o que o afetou, razão pela qual “o pensamento, sendo capaz de exprimir (*dianoia eklaleitike*), exhibe por meio da palavra (*logoi*) o que experiencia (*paschei*) pela *phantasia*”. Assim, a diferença entre a *phantasia* animal e a racional é que esta é literalmente inscrita na razão: o movimento é produzido pelo objeto externo no *hegemonikon*, atingindo-o através de suas extensões sensoriais, e, ao perceber o movimento, o *hegemonikon*, causa perfeita e principal da *phantasia*, evidencia racionalmente a afecção.

Voltemos uma vez mais sobre as críticas de Crisipo à analogia da impressão sobre a cera do modo a compreendê-las. São elas:

(3.1) Não é possível que o *hegemonikon* tenha simultaneamente a *phantasia* de um triângulo e um quadrado, pois um corpo não pode possuir, ao mesmo tempo, diferentes formas (*schemata*) em si;

archai ἀρχαί

nº 21, sep.-dec. 2017

Aldo Dinucci, ‘O conceito estoico de *phantasia*: de Zenão a Crisipo’, p. 15-38

(3.2) Não é possível que o *hegemonikon* tenha diferentes *phantasiai*, já que terá então diferentes formatos (*schematismous*) simultâneos;

(3.3) Não é possível que o *hegemonikon* tenha diferentes *phantasiai*, já que sofrerá diferentes golpes ao mesmo tempo e no mesmo lugar.

A crítica (3.1) parece implicar que, para Cleantes, o *hegemonikon* literalmente toma a forma da coisa representada. Isto é: ao perceber um quadrado, torna-se quadrado; ao perceber um triângulo, torna-se triângulo. Portanto, ao perceber simultaneamente um quadrado e um triângulo, teria de se tornar simultaneamente um quadrado e um triângulo, o que é impossível. Mas esse não pode ser o caso, pois Sexto acabara de afirmar, antes de relatar essa crítica de Crisipo, que “Cleantes [...] entendeu a impressão como elevação e depressão, do mesmo modo que ocorre com a impressão por meio de sinetes sobre a cera” (S.E. *Math* 7.228.5). O alvo de (3.1), desta forma, é a analogia de Cleantes da impressão sobre a cera, que, como vimos, supõe semelhança entre a *phantasia* e o que a produziu e a concepção do *hegemonikon* como corpóreo. Assim, segundo Crisipo, se uma *phantasia* fosse tal qual uma impressão sobre a cera, ao perceber simultaneamente um triângulo e um quadrado, o *hegemonikon* teria que possuir simultaneamente em si impressos os diferentes formatos, o que Crisipo declara ser impossível. A crítica (3.2) parece-nos ser simplesmente a consequência de (3.1): se o *hegemonikon* não pode simultaneamente ter em si impressos *no mesmo lugar* tais diferentes formatos, tampouco pode ter em si diferentes *phantasiai*. Teríamos, portanto, o seguinte argumento:

1. É preciso, quando o pensamento tiver a *phantasia* de um triângulo e um quadrado, que o mesmo corpo tenha diferentes formas em si simultaneamente e se torne triângulo e quadrado ou também círculo;
2. Logo, subsistindo simultaneamente muitas *phantasiai* em nós, a mente terá muitos formatos.

A crítica (3.3) parece-nos um argumento distinto: receber simultaneamente diferentes *phantasiai* significa receber simultaneamente e no mesmo lugar golpes diversos, o que é impossível.

Tais críticas não parecem fazer sentido se pensarmos em um pedaço de cera de certo tamanho, que pode certamente receber impressões de diferentes formatos simultaneamente. Para a crítica de Crisipo se tornar compreensível, é preciso ter em mente o que Sexto nos diz em *Math.* 7.228.5: Cleantes se refere especificamente à impressão de sinetes sobre a cera. Tal impressão servia para lacrar cartas: um pequeno pedaço de cera era derretido e colocado em uma carta lugar para lacrá-la de modo que apenas o destinatário a pudesse ler (pois qualquer outro que abrisse a carta teria que romper o lacre, evidenciando a violação). Sobre a cera ainda mole, aplicava-se o sinete, que imprimia o símbolo nele inscrito. De fato, como vimos, Diógenes Laércio observa que a concepção de Cleantes implica o recebimento de diversos golpes simultaneamente e no mesmo lugar (D.L. 7.50). Assim, tal analogia implica haver um pequeno espaço, no qual nem diversas formas podem ser impressas simultaneamente, nem diversas *phantasiai* podem ser impressas simultaneamente, nem

diversos golpes podem atingi-lo simultaneamente, pelo que Crisipo a descarta.

Entretanto, mais importante que essas críticas é que a analogia da impressão sobre a cera implica uma concepção do *hegemonikon* como corpóreo no sentido passivo do termo, enquanto ele, *pneuma* com certa tonicidade, é corpóreo no sentido ativo. Trocando em miúdos, a matéria passiva é espessa, como um pedaço de cera ou de pedra ou de madeira, enquanto o *hegemonikon* é fluido, perpassando, como *pneuma*, o corpo humano. Se um pedaço de cera admite impressões no sentido passivo da palavra, o mesmo não se dá com o *hegemonikon*: os sentidos são extensões dele mesmo; portanto, as percepções lhe chegam através dessas extensões de modo fluído, não ao modo de impressões sobre uma matéria maleável, mas ao modo de movimentos que o afetam, aos quais ele, sendo ativo, reage. Eis a razão pela qual Crisipo introduz ainda outra metáfora: (7) a analogia do ar. É dito na citação de Sexto apresentada acima: “Pois do mesmo modo que o ar, quando muitos falam simultaneamente, recebendo uma miríade de diferentes golpes, comporta muitas alterações, assim também o *hegemonikon*, possuindo *phantasiai* diversificadas, sofre algo análogo a isso” (S.E. *Math.* 7.230.7). O ar é um dos elementos ativos constitutivos do Cosmos. E o próprio *pneuma* é uma combinação do fogo com o ar, pelo que a modificação que lhe é possível a partir de um objeto externo é da ordem do movimento. Isso exclui a possibilidade de que o *hegemonikon* tome a forma do objeto externo – o que faz, como já dissemos, é reagir a esse movimento identificando racionalmente o objeto externo.

2. O DEBATE ENTRE ZENÃO DE CÍTIO E ARCESILAU SOBRE A PHANTASIA E SUA RELAÇÃO COM AS INOVAÇÕES PROPOSTAS POR CRISIPO

A doutrina estoica da *phantasia* sofrera, em seus primórdios, duros ataques da parte da Academia. Cícero (*Acad. Post.* 77 ss.) assim nos informa quanto a esse debate¹⁵: Arcesilau, dialogando com Zenão de Cítio, tenta mostrar que mesmo o sábio deve reter o assentimento em ocasiões nas quais não se pode distinguir entre uma *phantasia* compreensiva e uma *phantasia* não-compreensiva (*akataleptos*), pelo que a *phantasia* compreensiva não pode ser guia para a ação correta (já que não haveria critério para diferenciar a *phantasia* compreensiva da não compreensiva). Zenão contra-argumenta que duas coisas não podem ser idênticas e que o sábio é capaz de efetuar as distinções que os homens comuns não alcançam e que a suspensão de juízo generalizada resulta em *apraxia*, incapacidade de agir (i.e. ao suspender o juízo sobre tudo, o cético ficará como o medieval asno de Buridan, incapaz de escolher uma via para a ação e, logo, reduzir-se-á à inatividade). O cético redargue que a afirmação do sábio estoico como capaz de efetuar a distinção o torna o próprio critério, que, por isso, se faz inacessível ao homem comum e circular. Entretanto, para os estoicos, como vimos acima, o que distingue o homem dos demais animais é justamente o *hegemonikon*, com o qual se assente ou não às *phantasiai*. Portanto, argumentam os estoicos, prescindir desse assentimento, como o quer Arcesilau, é fundamentalmente impossível para

15 Para maiores detalhes sobre esse debate, remetemos o leitor a Dinucci & Brito, 2014.

o ser humano, pois isso significa ter de abrir mão da própria natureza humana¹⁶. Arcesilau responde a isso com o critério do razoável (*eulogon*), guia da ação reta sem compromisso com a verdade¹⁷.

Esse debate antecede e explica as inovações com as quais Crisipo garante conceitualmente os critérios estoicos para identificar a *phantasia* compreensiva, defendendo a noção estoica de *phantasia* dos ataques dos acadêmicos. Os critérios estoicos¹⁸, que em parte emergem do debate de Zenão de Cítio com Arcesilau, nos são informados por Diógenes Laércio (D.L. 7.47): “<a *phantasia*> compreensiva, que é o critério das ações, dizem <os estoicos>, (a) é a que advém de algo que existe, (b) de acordo com o que existe, (a.1) carimbada e impressa <pelo que existe>”¹⁹. Comentemos sumariamente esses critérios.

O critério (a), que nos diz que a *phantasia* é compreensiva por “advir de algo que existe”, constitui a resposta de Zenão de Cítio a Arcesilau, de acordo com o que nos é informado por Cícero. De fato, Diógenes Laércio, alguma linhas depois, acrescenta: “A <*phantasia*> não compreensiva ou não <advém> do que existe ou <advém do que existe>, mas não <é>

16 Quanto a esse debate, cf. Plut. *Ad. Col.* 1122 A-F.

17 S.E. *Contra os lógicos* I.158.

18 Apresentaremos aqui os critérios delineados até Crisipo. Esses critérios se modificaram ao longo da história antiga do estoicismo, constituindo um problema sempre debatido, como o é ainda hoje no âmbito da filosofia.

19 καταληπτικὴν μὲν, ἣν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασί, τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην·

segundo isso mesmo que existe” (D.L. 7.46.5)²⁰. Consequentemente, ser originada de algo que existe constitui uma das notas distintivas da *phantasia* compreensiva, pelo que não pode ser jamais ser idêntica à *phantasia* não-compreensiva. Com esse critério, Zenão descarta a possibilidade de que haja uma *phantasia* que não advenha do que existe idêntica a uma que advenha do que não existe, como aquela que se tem em um sonho ou em uma alucinação²¹. O critério (b) para Zenão e Cleantes significa que a *phantasia* compreensiva é semelhante àquilo que a imprimiu, enquanto para Crisipo significa que a *phantasia* compreensiva corresponde ao objeto externo. Quer dizer: o *hegemonikon*, após perceber e interpretar a modificação que recebe do objeto externo, traduz linguisticamente o que o afetou, perfazendo a *phantasia* racional. Caso a descrição seja verdadeira, a *phantasia* é compreensiva e está de acordo com o objeto externo. Caso a descrição seja falsa, a *phantasia* é não-compreensiva e não está de acordo com o objeto externo. O critério (c) enfatiza a relação causal entre a *phantasia* e o objeto externo, sua causa antecedente, bem como que a *phantasia* compreensiva tem de ter como causa antecedente um objeto exterior²². Esse critério é, sob o ponto de vista de Zenão, a afirmação da *phantasia*

20 ἀκατάληπτον δὲ ἢ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μὲν, μὴ κατ' αὐτὸ

δὲ τὸ ὑπάρχον· τὴν μὴ τρανῆ μηδὲ ἔκτυπον. Cf. Cic. *Acad.* 1.40-42; Sedley (2014).

21 Para maiores detalhes sobre isso, remetemos o leitor a Sedley (2014).

22 Ainda que indiretamente, como, por exemplo, o conceito abstrato de “ser humano”, que se forma a partir da visualização de indivíduos humanos.

como *typosis*. Como vimos, Cleantes o lê a partir da analogia da impressão sobre a cera. Tal analogia é descartada por Crisipo, compreendendo *typosis* no sentido de alteração na mente que tem como causa externa e auxiliar um objeto externo, com o que tanto resgata quando desenvolve a concepção zenoniana de *phantasia*.

CONCLUSÕES:

Ao longo deste artigo, vimos o seguinte:

1. A definição estoica genérica de *phantasia*, atribuída por Crisipo a Zenão, como impressão (*typosis*) na mente, com a qual, segundo Sexto, todos os estoicos concordam;
2. A interpretação de Cleantes da definição acima a partir da analogia da impressão sobre a cera, Criticada por Crisipo;
3. As críticas de Crisipo a essa interpretação;
4. A definição crisipeana genérica de *phantasia* como *alteração* na mente, que Crisipo, segundo Sexto, remete a Zenão;
5. A definição crisipeana física de *phantasia* como *afecção* na mente;
6. A analogia crisipeana da luz;
7. A analogia crisipeana do ar.

Vimos também que, a partir da teoria crisipeana de causalidade, a *phantasia* não é mais mero efeito

de objeto exterior na mente, como vista a partir da analogia da cera de Cleantes, pois ainda que a causa exterior da *phantasia* seja o objeto exterior que efetua o movimento na mente, o objeto não é senão a causa antecedente da *phantasia*. A causa principal desta é o próprio *hegemonikon* no qual o movimento é efetuado. Envolvidas no processo de produção da *phantasia* há, podemos dizer, uma ação cinética perpetrada pelo objeto exterior sobre o tecido diretriz (digamos “tecido” para enfatizar o caráter corpóreo do *hegemonikon*) e uma reação qualitativa do próprio tecido que realiza o esforço de interpretar racionalmente o que o afetou através das extensões sensoriais do *hegemonikon*.

Voltemo-nos à questão que deixamos em aberto acima sobre se Crisipo desenvolve a concepção de *phantasia* de Cleantes ou a supera, impondo uma nova. Em primeiro lugar, pelo que vimos, não há uma concepção de Cleantes propriamente dita, mas há o que chamamos de definição estoica genérica de *phantasia* e uma interpretação (esta sim de Cleantes) dessa definição a partir da analogia com impressão sobre a cera. Tal interpretação é criticada por Crisipo, que, relendo a definição estoica genérica de *phantasia*, propõe outra, a definição crisipeana genérica de *phantasia*. É interessante notar que o próprio Crisipo não se vê (ou não quer ser visto) como propondo uma nova definição de *phantasia*, pois atribui essa compreensão da *phantasia* a Zenão de Cítio. Assim, Crisipo, ao não concordar com a interpretação de Cleantes a partir da analogia da impressão sobre a cera, propõe uma releitura da definição estoica genérica, pelo que podemos dizer que ele mesmo não se vê delineando uma nova concepção de *phantasia*, mas tão somente oferecendo uma exegese que ele diz

Aldo Dinucci, 'O conceito estoico de *phantasia*: de Zenão a Crisipo', p. 15-38

alinhar-se à de Zenão. O que efetivamente constitui uma novidade quanto à noção estoica de *phantasia* não é a definição de *phantasia* e suas sucessivas interpretações e releituras, mas a teoria crisipeana da causalidade que passa a subjazer à noção estoica em questão. A partir de Crisipo e fundamentada por tal teoria, a *phantasia* não é mais vista como causada unicamente pelo objeto exterior. Pelo contrário, o objeto exterior agora é visto somente como a causa antecedente e auxiliar. O *hegemonikon* passa a ser a causa principal da *phantasia* através do exercício de pôr em termos racionais o que o afeta. O processo de formação da *phantasia* envolve, portanto, duas cadeias causais. Assim, Crisipo nem desenvolve nem substitui a definição de Cleantes (posto que esta não existe), mas reinterpreta a definição estoica genérica, que atribui a Zenão, propondo uma nova fundamentação para tal definição, sua teoria da causalidade.

BIBLIOGRAFIA

ANNAS, J. (1980). *Truth and knowledge*. In: BURNYEAT, M et alii (eds.). *Doubt and dogmatism*. Oxford, Oxford University Press.

ANNAS, J. (1990). Stoic epistemology. In: STEPHEN, E. (ed.). *Epistemology. Companions to ancient thought, vol 1*. Cambridge, Cambridge University Press.

ANNAS, J. (1991). *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley, University of California Press.

ANNAS, J. (2003). Stoic Logic. In: INWOOD, B. (org.) *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge, Cambridge University Press, p.85-123.

Augustus Meineke (ed.) (1885). Estobeu. *Florilegium, vol I e II (translation, introduction and notes)*. Lipsiae, Taubner.

BAILLY. 2000. *Dictionnaire Grec-Français. Le Grand Bailly*. Paris: Hachette.

BENEDICT, E; DE LACY, P. (1967). Plutarco. *Moralia, Volume XIV. That Epicurus Actually Makes a Pleasant Life Impossible. Reply to Colotes in Defence of the Other Philosophers. Is “Live Unknown” a Wise Precept? On Music. (translation, introduction and notes)*. Harvard, Loeb Classical Library.

BOTROS, S. (1985). Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy. *Phronesis* 30 (3), p.274-304. <https://doi.org/10.1163/156852885X00101>

BRITO, R.; DINUCCI, A. “Tradução e Apresentação da Diatribe de Epicteto 1.5”. IN: *Journal of Ancient philosophy*, São Paulo, volume 8, n. 2, p. 116-130, 2014.

BURY R. G. (1933). Sextus Empiricus. *Outlines of Pyrrhonism. (translation, introduction and notes)*. Harvard, Loeb Classical Library.

BURY R. G. (1935). Sextus Empiricus. *Against the Logicians. (translation, introduction and notes)*. Harvard, Loeb Classical Library.

BURY R. G. (1949). Sextus Empiricus. *Against the Professors. (translation, introduction and notes)*. Bury. Harvard, Loeb Classical Library.

CHERNISS, H. (1976). Plutarco. *Moralia, Volume XVIII, parte 2. Stoic essays. (translation, introduction and notes)*. Harvard, Loeb Classical Library.

archai 

nº 21, sep.-dec. 2017

Aldo Dinucci, ‘O conceito estoico de *phantasia*: de Zenão a Crisipo’, p. 15-38

DOBBIN, R. 1991. Προαίρεσις in Epictetus. *Ancient Philosophy* 11 (1), p.111-135. <https://doi.org/10.5840/ancientphil1991111138>

FREDE, M. (1983). Stoics and skeptics on clear and distinct impressions. In: M. BURNYEAT (ed.). *Skeptical Tradition*. Berkeley, University of California Press, p.65-93.

INWOOD, B.; GERSON, L. P. (1988). *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*. Indianapolis, Hackett Publishing Co.

LESSES, G. (1988). Content, Cause and Stoic Impressions. *Phronesis* vol. XLIII/1, p.2- 24.

LIDDELL, H; SCOTT, R; JONES, H. (1940). *Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon.

LONG & SEDLEY. (1987a). *Hellenistic Philosophers*, vol I. Cambridge, Cambridge University Press.

LONG & SEDLEY. (1987b). *Hellenistic Philosophers*, vol II. Cambridge, Cambridge University Press.

LONG, A. A. (1968). The Stoic Concept of Evil. *Philosophical Quarterly* 18 (73), p. 329-343. <https://doi.org/10.2307/2217794>

LONG, A. A. (1991). Representation and the self in Stoicism. In: STEPHEN EVERSON (ed.). *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press, p.102-120.

MODRAK, D. K. W. (1993). Stoics, Epicureans and Mental Content. *Apeiron* 26(2), p. 97 -108. <https://doi.org/10.1515/apeiron.1993.26.2.97>

NUSSBAUM, M. (1978). *Aristotles' de motu Animalium*. Princeton, Princeton University Press.

HICKS, R. D.(1925). Diógenes Laércio. *Lives of Eminent Philosophers, vol. I, II. (translation, introduction and notes)*. Harvard, Loeb Classical Library.

RACKHAM, H. (1942). Cícero. *On the Orator: Book 3. On Fate. Stoic Paradoxes. Divisions of Oratory. (translation, introduction and notes)*. Trad. Harvard: Loeb Classical Library.

SEDLEY, D. (1993). Chrysippus on psychophysical causality. In: NUSSBAUM, M. C. (ed.). *Passions and Perceptions - Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 313-331.

SEDLEY, D. (2014). A definição de Zenão de phantasia kataleptike. *Prometeus*, n. 15, p. 147- 164.

SHIELDS, C. (1993). The Truth Evaluability of Stoic Phantasiai: Adversus Mathematicos VII 242-46. *Journal of History of Philosophy*, vol. 31, nº 3. <https://doi.org/10.1353/hph.1993.0049>

SORABJI, R. Perceptual Content in the Stoics. (1990). *Phronesis*, vol. XXXV/3,, p. 307-314. <https://doi.org/10.1163/156852890X00213>

VON ARNIM, H. (2005). *Stoicorum Veterum Fragmenta Volume 1: Zeno or Zenonis Discipuli*. Berlim, De Gruyter.

VON ARNIM, H. (2005). *Stoicorum Veterum Fragmenta Volume 2: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica*. Berlim, De Gruyter,.

archai 

nº 21, sep.-dec. 2017

Aldo Dinucci, 'O conceito estoico de *phantasia*: de Zenão a Crisipo', p. 15-38

VON ARNIM, H. (2005). *Stoicorum Veterum Fragmenta Volume 3: Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta Successorum Chrysippi*. Berlim, De Gruyter.

VON ARNIM, H. (2005). *Stoicorum Veterum Fragmenta Volume 4: Indeces*. Berlim, De Gruyter.

WATSON, G. (1966). *The stoic theory of knowledge*. Belfast, Queens University Classics.

Submetido em Novembro (2015)
e aprovado para publicação em Fevereiro, 2016.