2. As Fontes de Agostinho.

2.1

AGOSTINHO, FILÓSOFO DA REVELAÇÃO.

Para a interpretação de qualquer trabalho filosófico é necessário conhecer, ao menos em esboço, a tendência geral do pensamento e a perspectiva filosófica do autor. Isto requer, em primeiro lugar, um conhecimento do arcabouço histórico e as circunstâncias de seu tempo; pois para qualquer autor, por mais original que seja, sua obra não deixa de ser afetada pelas influências das correntes de pensamento que o precederam. Na realidade, nós não temos que estudar grandes homens somente pelo desenrolar de seu pensamento, tal como na arte de um tapeceiro onde a figura do pensador, por exemplo, ocupa o lugar central na peça e as linhas estão apenas interconectadas. Algo mais é necessário: saber as fontes do escritor, isto é, as origens dos novos, sua cultura e pensamentos determinam ao menos genericamente onde o autor se nutriu, para só assim podermos tornar claro algumas expressões que parecem obscuras, e avaliar a originalidade de sua contribuição.

Com respeito a Agostinho, seu aparecimento no seio da Igreja Cristã, após quase três séculos de perseguição, já se encontrava em um intenso desenvolvimento doutrinário. Esta Instituição recém aceita começava a explicar sua doutrina pela ajuda dos conceitos de filósofos pagãos que já tinham sido assumidos por seus primeiros defensores tais como: Justino, Clemente de Alexandria e Tertuliano. O intuito era buscar “racionalizar” sua fé, no melhor sentido daquela palavra – desenvolver a fé a partir da razão e de seu respectivo entendimento. Neste contexto Agostinho estava imbuído de levar adiante essa tarefa, servindo-se de seu gênio: aceitar a fé, e então tentar entender, explicar, analisar e aplicar.

Para desenvolver essa tarefa tão importante, contou com uma mente madura, devido à leitura ávida dos clássicos latinos, assim como uma visão profunda adquirida através do contato com os filósofos latinos e gregos. Em sua mocidade foi atraído à Filosofia lendo o *Hortensius* de Cícero:

O livro [Hortensius] é uma exortação à filosofia (...) Devo dizer que mudou os meus sentimentos e o modo de me dirigir a ti [Deus]; ele transformou as minhas preces, aspirações e desejos (...) Ora o amor da sabedoria, ao qual me levaram aquelas letras [illae litterae], tem o nome grego de filosofia.¹

Mas até neste livro, Agostinho sentia um defeito sutil: “*Uma só coisa me magoava no meio de tão grande ardor: não encontrar aí o nome de Cristo.*”²

Após sua conversão sentia uma profunda necessidade de uma síntese do Cristianismo com a Filosofia, consistindo nisso o trabalho de sua vida. Para Agostinho a fonte principal de todo o ensino era a Revelação, e a autoridade suprema é Cristo. Mas também estava ansioso em saber o que podia ser atingido a partir da razão natural, sob a tutela dos filósofos:

Ninguém ignora que só aprendemos pelo peso da autoridade ou da razão. Para mim é certo que nunca me afastarei da autoridade de Cristo, que tenho por superior a todas. Quanto ao que exige raciocínio sutil, pois desejo ardentemente não só crer, mas compreender a verdade...³

Agostinho se tornou familiarizado com quase todas as correntes filosóficas antigas importantes: a “Escola Pitagórica” (Pitágoras e seus seguidores), da “Escola Iônica” (Tales, Anaximandro). Mas a maior parte do conhecimento destes era provavelmente indireto – através dos trabalhos filosóficos de Cícero. Ele recorre frequentemente à vida e doutrina de Sócrates. Conheceu o pensamento de Aristóteles: “...um aluno de Platão, um homem de habilidade excelente, e, entretanto desigual a Platão em expressão de pensamento, facilmente superior a muitos outros...”⁴. Entre todas as filosofias antigas, porém, havia uma escola que o atraiu eminentemente – a

¹ Conf. III., 4, n.7

² *Ibid.*

³ C. A. Livro III, n.43.

⁴ DCD, Lib. VIII “...Aristoteles, Platonis discipulus vir excellentis ingenii et eloquio Platoni quidem impar, sed multos facile superans...”

Platônica: “... *confio poder encontrar entre os platônicos o que não repugne aos nossos mistérios.*”⁵

Testemunha-nos o conhecimento dos principais “Platônicos”: Plotino, Jâmblico, Porfírio dentre outros; mas Plotino (204 - 269 d.C.) foi fundamental para o pensamento de Agostinho, como o mais fiel ao pensamento de Platão. Além disso, outros filósofos foram importantes no pensamento do Santo tais como Cícero, no qual nos deteremos mais adiante; Sêneca contribuiu para o pensamento Agostiniano principalmente no que concerne à questão da interioridade principalmente na obra de Sêneca *De tranquillitate anima*. Os estóicos nos quais encontramos uma definição do signo lingüístico com uma forte semelhança.

Mas, como no próprio testemunho de Agostinho é à filosofia platônica que recorreu como um instrumento para interpretar o ensinamento cristão. Porém, as fontes diretas eram provavelmente neoplatônicas, mais especificamente de Plotino. Sabemos que Agostinho leu o grego às duras penas e com pouco prazer⁶, e em seu tempo os trabalhos de Platão ainda não tinham sido todos traduzidos para o latim; Plotino chegou às mãos de Agostinho de uma tradução de Mario Vitorino, que traduziu, também Aristóteles, a *Isagoge* de Porfírio. Assim os estudiosos estão geralmente de acordo que as fontes diretas nas quais Agostinho se baseou foram os neoplatônicos, ao invés, do próprio Platão. Porém, em alguns estudos de Agostinho, haveria uma influência mais direta do próprio Platão, principalmente no *De magistro*, do que propriamente das doutrinas neoplatônicas. O neoplatonismo possuía algumas semelhanças com as doutrinas do cristianismo. Excluindo do pensamento de Agostinho as doutrinas desses escritores como possuindo um caráter não ortodoxo, ao contrário, pode-se reivindicar que Agostinho veio professar um platonismo que em muitos aspectos está mais próximo à doutrina dos diálogos de Platão do que da filosofia de Plotino e Proclo. Todos os questionamentos agostinianos são em geral mais próximos do pensamento platônico que propriamente de Plotino.

⁵ CA Livro III, n.43. “...*Apud Platonicos me iterim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido...*”

⁶ *Conf.*, I, 14. “*Não conhecia nenhuma palavra daquela língua, e, para me fazerem aprender, ameaçavam-me com terríveis castigos e crueldades.*”

O sistema “platônico” não só o atraiu pelo seu valor intrínseco: “... *eles estão mais próximos à verdade que os outros...*”⁷; pois: “...*ninguém se aproximou mais perto de nós que eles*”⁸; e novamente “...*Misturando algumas palavras e proposições, eles podem ser feitos Cristãos.*”⁹

Notamos quão importantes foram as fontes platônicas no pensamento de Agostinho. Sem dúvida, Platão ocupa uma certa iminência no que concerne a qualquer estudo de fontes agostinianas. Pretendemos destacar também em nosso trabalho uma outra fonte de suma relevância para nossa compreensão do *De Magistro*, ou seja, a concepção estoíca dos signos. Um contato direto com essa doutrina mesmo Agostinho provavelmente não obteve, mas podemos alegar que esse contato pode ser deduzido de duas fontes: *A Nova Academia* e o próprio Cícero. Nosso intuito em tratar a questão será revelado em sua amplitude quando estudarmos o assunto mais adiante. De tudo isso, então, pretendemos obter um guia às fontes, que nos serviram para interpretar o tratado *De Magistro*. Sua fonte principal, o que não podemos esquecer, são as Escrituras Sagradas. Para uma interpretação e extensão daquela doutrina, o autor utiliza fontes filosóficas, particularmente os neoplatônicos, não excluindo outras correntes de pensamento diferentes do cristianismo de que as teses principais se apresentavam contrárias, mas de quem Agostinho não hesitou tomar emprestado alguns pontos que pareciam pelo menos a ele sugestivos, e capazes de servir a verdade.

2.2

A REVELAÇÃO COMO FONTE PRIMÁRIA EM AGOSTINHO.

⁷DCD, lib. XI “...Relinquis propinquiores sunt veritati ...”

⁸ *Ibid.* lib. VIII, “...Nulli nobis, quam isti, propius accesserunt.”

⁹ *DVR.* IV, n. 7 “... Paucius mutatis verbis atque sententiis, christiani fierent”

Mesmo imbuído em seu espírito de levar a termo uma síntese da Filosofia com a Verdade Revelada sabemos o que ocupa o lugar primaz: A Bíblia. Nesse sentido, é mister destacarmos esse ponto em especial, pois devemos estudar as fontes a partir da relevância que estas ocupam no pensamento do autor e é inegável o lugar especial que a Revelação ocupa no pensamento de Agostinho, principalmente no *De Magistro*; para depois tratarmos com maior cuidado das fontes filosóficas que, mesmo ocupando um lugar de destaque no pensamento de Agostinho, não passam, por sua vez, de fontes secundárias.

Em todo o transcurso do *De Magistro* Agostinho menciona repetidas vezes algumas passagens das Sagradas Escrituras. Vale destacar que traz para o debate do *De Magistro* o ensinamento do Evangelho de João, isto é o Verbo, a Palavra, a segunda Pessoa da Santíssima Trindade: “[O Verbo] era a verdadeira luz que, vindo ao mundo, ilumina todo homem.”¹⁰. Importante notar que deste ensinamento Agostinho constrói o conceito da iluminação, proposto inicialmente no *De Magistro*, assim como, para se obter a certeza do conhecimento deve primeiro escutar a palavra do mestre interior. Um outro ensinamento que consistia na idéia contrária de dar o título de *Magister* a qualquer homem, sendo que esse papel somente é concedido a Deus, fonte única da Verdade. Assim, testemunhamos quão enérgicas são as palavras usadas por Agostinho no *De Magistro* apoiando-se nas Escrituras Sagradas:

Agora, avisei-te simplesmente, que não lhes atribuas importância maior do necessário, para que, não apenas se creia, mas também se comece a compreender com quanta verdade está escrito nos livros sagrados que não se chame ninguém nessa terra de mestre, pois o verdadeiro e único Mestre de todos está no céu.¹¹

¹⁰ João I, 9

¹¹D.M. XIV, n. 46.

2.3 O ASPECTO FILOSÓFICO.

2.3.1

A doutrina da *anamnesis*.

Vimos como nos escritos de Agostinho o lugar ocupado por Platão é de destaque. A doutrina da *anamnesis* é, sem dúvida, uma doutrina importante para nossos fins, pois a questão levantada por Agostinho de que não há mestres, professores, nesta terra necessita de um arcabouço teórico não oferecido nas Sagradas Escrituras. Agostinho busca nessa doutrina algo que possibilite dar fundamento aos ensinamentos sagrados. Não concordamos com algumas teses de que a influência pagã em Agostinho, ao menos em sua fase inicial, é algo proeminente, ao contrário, como argumentamos até agora; possuíam para Agostinho o defeito de não mencionarem o elemento Revelado, mas não por culpa desses pensadores. A filosofia era antes um complemento para a compreensão de uma fé ainda a caminho da maturidade. Mesmo não explicitado no *De Magistro*, essa doutrina platônica, ou seja, a teoria da *anamnesis*, é uma chave importante para sua interpretação. Poderemos vislumbrar como Agostinho operou a cristianização desta teoria. Apresentaremos ainda uma das fontes mais próximas a Agostinho, isto é, Cícero. Em sua obra *Tusculanes* Cícero faz uma apresentação do *Mênon* de Platão onde Agostinho certamente obteve uma compreensão da doutrina platônica, como também, de outras questões importantes para o desenvolvimento de seu pensamento.

A DOUTRINA DA ANAMNESIS DE PLATÃO.

Após o regresso de sua primeira viagem à Itália à Sicília (388 – 387 a.C.) Platão funda a Academia. Nessa época, podemos dizer que Platão já tinha em mente um “sistema” filosófico. É forçoso examinar tal palavra: “sistema”, pois aponta para uma intuição pronta e acabada não sendo passível de alterações. Como salienta **Cornford**:

Uma sugestão dessa natureza, porém, falseia o próprio espírito do Platonismo, que para o seu autor foi sempre uma filosofia no sentido próprio da palavra, uma procura da sabedoria.¹²

O conjunto de diálogos onde Platão propõe encontrar uma teoria do conhecimento são os considerados pelos comentadores clássicos aqueles que se “enquadram” no período médio¹³: *Mênon*, *Fédon*, *Simpósio*, *República* e *Fedro*. Segundo esses comentadores, inclusive **Cornford**, esse conjunto de diálogos expõe uma teoria do conhecimento propriamente platônica, ou seja, pontua o limiar da influência socrática no pensamento de Platão e começa uma visão propriamente “... esclarecida do universo a que chamamos de Platonismo”¹⁴.

O primeiro desses diálogos pode ser considerado seguramente o *Mênon*¹⁵. Esse diálogo inaugura a discussão sobre a maneira como o conhecimento é adquirido. A ligação desse problema com o da imortalidade da alma constitui o primeiro degrau da escalada para a obtenção do conhecimento. Já no *Fédon* nota-se a tentativa de provar a incorruptibilidade da alma frente ao corpo, como também sua preexistência. Concomitante a isso se tem as Idéias constituindo a base da efetivação do conhecimento e, além disso como independentes da materialidade das coisas.

A questão da *anamnesis* aparece no *Mênon* em: 81c – 82. Sócrates apresenta essa doutrina tendo em vista um problema suscitado por *Mênon* no interior do

¹² CORNFORD, F. M.: *Principium Sapientiae*. Trad. Maria Manuela R. dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1952. (p.71).

¹³ Essa problemática está longe de ser resolvida. Pelo trabalho da estilometria conseguiu-se provar os últimos diálogos escritos por Platão, já no que tange aos outros diálogos não se pode com certeza afirmar os períodos de suas respectivas confecções.

¹⁴ CORNFORD, F. M.: *Principium Sapientiae*. Trad. Maria Manuela R. dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1952. (p.72).

¹⁵ O texto por nós utilizado foi: PLATÃO. **Mênon**. Trad. Maura Iglésias. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

diálogo. Esse problema constitui um dilema sofisticado: “... *ou conhecemos uma coisa, e então não há necessidade de a procurar, ou não a conhecemos, e então não podemos saber o que procuramos.*”¹⁶. A teoria da *anamnesis* proposta por Sócrates consiste na tentativa de escapar desse problema. Sócrates apresenta-a, como tendo escutado de pessoas versadas nas coisas divinas, como também, por Poetas inspirados:

...Dizem eles pois que a alma do homem é imortal, e que chega ao fim e eis aí o que se chama morrer, e ora nasce de novo, mas que ela não é jamais aniquilada.¹⁷

Sendo pois a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas <que estão> aqui quanto as <que estão> no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que jamais conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> rememorado uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendido -, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração.¹⁸

Mênon ainda tenta colocar Sócrates em contradição:

Sim, Sócrates. Mas que queres dizer com isso, que não aprendemos, mas sim que aquilo que chamamos aprendido é rememoração? Podes ensinar-me como isso é assim?

Sócrates: Ainda há pouco te dizia, Mênon, que és traiçoeiro; eis agora que me perguntas se posso te ensinar – a mim, que digo que não há ensinamento mas sim rememoração – justamente para que imediatamente apareça eu proferindo uma contradição comigo mesmo.¹⁹

Mas, sempre vivaz e astuto, Sócrates reitera sua tese de que o conhecimento não se pauta pela transmissão mestre/aluno, mas por meio da *rememoração*. Mais à frente Mênon colocará em teste a teoria de Sócrates: “*Mas, se de alguma forma podes mostrar-me que é assim como dizes, mostra!*”²⁰. Sócrates irá convocar um escravo de Mênon, pouco instruído, para mostrar a validade de sua tese,

¹⁶ CORNFORD, F. M.: *Principium Sapientiae*. Trad. Maria Manuela R. dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1952. (p.82)

¹⁷ PLATÃO. *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. São Paulo: Edições Loyola, 2001, 81b

¹⁸ *Ibid.* 81 c – e grifo nosso.

¹⁹ *Ibid.* 81 e – 82 grifo nosso.

²⁰ *Ibid.* 82

admoestando o escravo em questões de geometria. O que Sócrates pretende é fazer com que o escravo, ele mesmo, cheque as respostas por conta própria, apenas por meio da rememoração.

Nesse sentido, a memória contida implicitamente na doutrina da anamnesis se configura numa “memória impessoal”, ou seja, todos os indivíduos são portadores de idêntico conteúdo. Duas pessoas podem obter uma noção clara como, por exemplo, a definição: os raios de um círculo são iguais. Se procurarem, com esforço e coragem, chegarão ao mesmo resultado. O que difere nos indivíduos consiste no maior ou menor grau de recuperação do conhecimento já inculcado na memória. A presença do mestre pode ajudar nessa busca, uma vez que, ao submeter o discípulo a um interrogatório metodologicamente correto, a *maiêutica* socrática, poderá ajudá-lo em sua busca do conhecimento. Podemos extrair como nos diz **Cornford**, dentre outras, uma conclusão importante do Mênon:

Todo conhecimento digno desse nome é recuperado do nosso próprio espírito. Não é necessário qualquer “ensinamento” no sentido habitual da palavra. As artes do parteiro de Sócrates farão nascer os pensamentos latentes, e seu elenco eliminará os que forem falsos²¹.

O problema que decorre da teoria será o regresso *ad infinitum*. Tendo como pressuposto a idéia da imortalidade da alma e, conseqüentemente, de sua transmigração para fundamentar a teoria da *anamnesis*, isso acarretará o regresso, uma vez que, para rememorar algo não experimentado, a alma terá de regressar infinitamente. A solução dada por Platão está na teoria das Idéias. Nesse sentido, as Idéias seriam o pressuposto que garantiriam a *anamnesis*. A problemática vai mais além dos fins que nos propusemos; basta, para nós, a incompatibilidade dessa teoria com o dogma do Cristianismo, levando-a a ser transformada por Agostinho. Falta-nos ainda expor Cícero.

APRESENTAÇÃO DO MÊNON NA OBRA DE CÍCERO: *TUSCULANES*²².

²¹CORNFORD, F. M.: *Principium Sapientiae*. Trad. Maria Manuela R. dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1952. (p.96)

²²Cícero. *Tusculanes*, Paris: Lês Belle Letres, 1931, 2 vols.

Historicamente, Cícero não é considerado um pensador original, ao contrário, foi considerado um eclético. Esse ecletismo não pode ser entendido no sentido sistemático, já que buscava na filosofia algo que pudesse contribuir para sua visão prática. A tentativa de Cícero foi a de criar uma literatura filosófica em Roma. Nesse sentido, o livro *Tusculanes* foi um dos principais livros no qual Cícero levou a cabo essa empreitada. O ponto que nos interessa diretamente nesse livro é a menção que Cícero faz de Platão, mais especificamente do Mênon 81e no livro I, XXIV 57. Cícero estuda a faculdade específica da *mens* chamada de *animus*. A primeira enumerada é a memória. Logo, Platão é referência obrigatória no que tange ao assunto. Na passagem acima citada Cícero expõe a doutrina da *anamnesis* de Platão:

*Esta experiência, Sócrates quer que ela demonstre que aprender não é senão lembrar*²³

Ao final do 57, Cícero, comungando com o texto platônico, conclui que a alma possui noções já impressas na alma antes mesmo dela entrar no corpo:

Ele volta ainda sobre este ponto e o desenvolve de maneira muito mais precisa na conversa que ele teve no dia em que saiu da vida; aí ensina, com efeito, que o primeiro a chegar, um homem que se passa por não estar a par de nada, faz ver por suas respostas, se as perguntas foram bem feitas, que ele não aprende no momento as coisas das quais se trata, mas encontra a noção delas na memória; seria aliás impossível, acrescenta, que desde a infância, nós possuíssemos sobre tantas e tão grandes coisas, conceitos – os gregos dizem *énvoíαις* - fixados e por assim dizer selados em nossas almas, se a alma, antes de entrar no corpo, não tivesse possuído a fundo todos os conhecimentos.²⁴

Agostinho tomou de Cícero não somente o que ele denomina noções (*notiones*), o qual, por sua vez, tomou-as de empréstimo da filosofia grega a partir do termo: *énvoíαις*, traduzindo-o para o latim. Além dessas *notiones* outros conceitos são

²³Ex quo, effici uolt Socrates at discere nihil aliud sit nisi recordari. Cícero: *Tusculanes*, Paris: Lês Belle Letres, 1931, 2 vols. (p. 36-37).

²⁴ *Ibid.*(p.37) *Quem locum multo etiam accuratius explicat in eo sermone quem habuit eo ipso die quo excessit e vita, docet enim quemuis qui omnium rerum rudis esse videatur, bene interroganti respondentem declare se non tum illa discere, sed reminiscendo recognocere, nec vero fieri ullo modo posse, ut a pueris tot rerum atque tantarum insitas et quasi consignatas in animis; notionis quas énvoíαις vocant haberemus, nisi animis, anti quam in corpus intrauisset, in rerum cognatone viguisset. (Grifo nosso)*

tomados por Agostinho de Cícero: *animus, species, admiratio, vis animae*. Todos esses conceitos apareceram mais claramente nas *Confissões* onde Agostinho trata do assunto da memória como sendo o receptáculo de imagens, importante para nosso estudo principalmente no que concerne aos impasses oriundos da aceitação da doutrina platônica da *anamnesis*.

O que importa é o modo como a exposição proposta por Cícero influenciou Agostinho como podemos constatar em sua reflexão sobre a memória, assim como em sua reflexão acerca do homem interior. Cícero coloca os argumentos de Platão focalizando de uma certa forma o âmago da questão da aprendizagem, ou seja, vai direto ao ponto da doutrina da *anamnesis*, não dando importância ao principal do diálogo que é a questão do aprendizado da virtude. Ao afirmar que, com perguntas bem colocadas, pode-se buscar as noções já impressas na memória e de que estas já estão presentes na alma antes mesmo de sua encarnação corporal, Cícero fornece pontualmente para Agostinho a concepção platônica acerca do conhecimento.

2.3.2

A DOCTRINA ESTÓICA DO *SIGNO*

Ademais de toda influência platônica no pensamento de Agostinho estudaremos outras correntes de pensamento gregas. Destacamos em vista de nosso trabalho os estóicos. Agostinho se ocupou deles em diversas ocasiões. O santo faz referência constante aos estóicos em seu tratado *Contra Acadêmicos*, mas de modo definitivamente crítico em carta a *Dióscoro*, no sermão 150 e no *De Civitas Dei*. Dentre todos os comentários já pesquisados acerca da influência do pensamento estóico em Agostinho, sabemos que de antemão o autor nega a doutrina estóica, pois os considera panvitalistas, creditando valor ao fogo como aquele que dá gênese ao mundo. Nossa intenção inicial consiste em encontrar evidências de que o pensamento

estóico tem incidência no pensamento agostiniano, mesmo que negativa. Cícero em seu livro *Dos fins dos bens e dos males* ressalta que a disputa entre estóicos, platônicos e os peripatéticos girava em torno mais das palavras do que da própria realidade. Assim em todos os pontos doutrinários Agostinho sem dúvida encarnou mais a fundo a teoria platônica, pois os estóicos chocavam-se de frente com a doutrina cristã, sobretudo no que concerne à auto-suficiência destes, negando a imortalidade da alma humana, o mesmo ocorrendo com sua concepção cíclica do tempo frente aos dogmas cristãos.

Os pontos de crítica ao pensamento estóico em Agostinho são inúmeros. Primeiro parece não haver influência alguma, ao contrário, existe sim uma reprovação total. Mas notamos que Agostinho é devedor do pensamento estóico principalmente na abordagem acerca do signo lingüístico. Apesar de poucos de seus escritos terem chegado a nós, os estóicos foram duramente atacados no que concerne à concepção de signo pelos céticos. Graças a esse legado que encontramos um ponto de influência dos estóicos em Agostinho.

Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirrônicas* (H. P.) II, xi que tem como tema “*Sobre os Signos*”; se propõe ao estudo da doutrina do signo, como o próprio título diz, pertencente aos dogmáticos; mas textualmente o autor não cita essa doutrina como pertencente aos estóicos. **Gourinat**²⁵ nos explicita que “...a teoria estóica do signo se desenvolve no contexto de uma distinção entre os fatos manifestos e não manifestos...”, Encontramos esse estudo propriamente nas H. P., II, 97. O próprio texto principia esse estudo mostrando aquilo que pode ser distinguido como sendo evidente, manifesto e não-evidente, ou não-manifesto. As coisas que são evidentes são aquelas passíveis de serem apreendidas pelos sentidos, como por exemplo: “o fato de que estamos durante o dia” (H.P., 97). Já os não evidentes se subdividem em:

- A)** Totalmente não-evidentes, por exemplo, “o número de estrelas no céu é par”.
- B)** Temporariamente não-evidentes, isto é, refere-se as coisas que são evidentes e podem tornar-se não evidentes tal como a cidade de Atenas para aqueles que estão distantes dela.

²⁵ GOURINAT, Jean-Baptiste. *La Dialectique des Stoïcens*. Librairie Philosophique J. Vrin. (p.231)

C) Naturalmente não evidentes aquelas que por natureza não são nem podem ser percebidas diretamente, como a existência de poros invisíveis na pele, mas que se acredita poderem ser percebidas através de outras coisas, por exemplo, o suor.

A distinção mais geral do signo é então: evidentes e não-evidentes. Podemos sintetizar a questão do signo como sendo “...algo por meio do qual podemos apreender uma outra coisa...”. Segundo a doutrina estoíca não são necessários os signos para apreender algo já evidente, dada a sua acessibilidade imediata aos dados empíricos. Chegamos ao ponto que nos interessa, isto é, para a apreensão das coisas não-evidentes são necessários signos uma vez que: (a) as coisas naturalmente não-evidentes são apreendidas por signos indicativos. (b) as coisas temporariamente não evidentes são apreendidas por meio dos signos comemorativos ou mnemônicos. Passemos para a definição destes dois signos:

SIGNOS INDICATIVOS (ENDEIKTIKA):

A crítica cética aponta na direção deste signo, pois o considera como produto da invenção dos dogmáticos. Os céticos não se opõem a este signo, somente não encontram um critério, pois para eles este signo possui razões a favor e contra. A definição do signo indicativo não está claramente associado à coisa significada. Sua função no âmbito da significação é determinada “por sua própria natureza e constituição”, como define Sexto Empírico. O próprio exemplo do movimento do corpo que constitui “signos da [existência da] alma”, conduz a tal conclusão. Como salienta **Danilo Marcondes**²⁶:

Uma definição mais elaborada do signo indicativo consiste em caracterizá-lo como o antecedente em um juízo hipotético válido, servindo assim para revelar seu conseqüente.

Ao contrário do signo comemorativo sua função de significação é a de uma inferência do manifesto para o não-evidente: “Se há suor, então há poros invisíveis na

²⁶ MARCONDES, Danilo. **A Relevância da discussão cética sobre a natureza do signo**. Manuscrito, 1999. (p.403)

pele”. Nesse sentido a falta de um critério de verdade na definição deste signo é algo latente; os signos indicativos não podem significar através de uma associação com a coisa significada, pois “por sua própria natureza e constituição” são naturalmente não-evidentes. Os movimentos corporais são indicativos da existência da alma – entendida no sentido grego do termo *psyché*, isto é, um princípio do movimento. Todo argumento dos cétricos, como salientamos há pouco, tem em mira propriamente esse conceito de signo, pois a própria definição deste incorre em contradição evidente.

SIGNOS COMEMORATIVOS OU MNEMÔNICOS (HYPOMNESTIKA) (H.P. 100):

Os cétricos não têm objeções a este signo devido à sua estreita relação com a “experiência concreta”, e o assentimento se processa de forma não-dogmática. A definição dada por Sexto Empírico consiste em dizer que estes signos estão associados pela mente com a coisa significada, e devido à sua percepção clara no momento em que são percebidas, tal como o exemplo da fumaça em relação ao fogo. Outra parte do texto, H.P. II, xi, é mais extensa e dedicada mais especificamente à discussão do signo indicativo. Em meio a esta discussão temos uma distinção mais clara do signo comemorativo, isto é, “usado em relação às coisas na medida em que evoca experiência semelhante às já ocorridas no passado”. Assim este signo possui uma relação direta com a memória (152). O próprio Sexto Empírico salienta nas H.P., xi (102), como conclusão:

Uma vez que existem dois tipos de signos, como vimos, não fazemos objeções a todos os signos, mas apenas aos indicativos, que parecem consistir em uma ficção do dogmático. Os signos comemorativos podem ser considerados convincentes com base na experiência do fogo, ao observar uma cicatriz, conclui que houve ferimento. Portanto, ao dizer isso não estamos em conflito com a experiência comum, mas estamos ao seu lado, aceitando de modo não-dogmático aquilo que a experiência nos revela de modo convincente e rejeitando as ficções privadas do dogmatismo.

Agostinho não foi um profundo admirador da doutrina estóica, pelo menos, após sua conversão. Nota-se em sua obra que o bispo de Hipona não poupou suas críticas aos estóicos. Em geral a crítica desferida por Agostinho aos estóicos aponta

na direção de seu materialismo, pois este não se coaduna com a doutrina cristã. Já no que concerne ao *De Magistro*, notamos inicialmente um certo parentesco com a definição estoíca do signo *comemorativo*. Agostinho principia o *De Magistro*, com a questão acerca da utilidade da fala: “*Que te parece que pretendemos fazer quando falamos?*”. A essa questão Adeodato responde como sendo ou para ensinar ou para aprender (*aut docere aut discere*). Mas antes de Agostinho propor uma definição utilitária da linguagem deixa entrever, com isso, a própria conclusão do diálogo:

Há todavia, creio, certa maneira de ensinar pela *recordação*, maneira sem dúvida valiosa, como se demonstrará nesta nossa conversação²⁷ (Grifo nosso)

Ao afirmar que existe uma certa maneira de ensinar via recordação define mais adiante a palavra, signo, como possuindo uma dupla finalidade sendo que, a primeira, ensinar, Agostinho vai provar como não sendo algo passível de acontecer, já quanto à questão de que o signo suscita recordações, sem dúvida, notamos a influência do pensamento estoíco no santo:

Mas, se tu pensas que não aprendemos quando recordamos ou que não ensina aquele que recorda, eu não me oponho; e desde já declara que para o fim da palavra é duplo: ou para ensinar ou para suscitar recordações nos outros ou em nós mesmos²⁸.

²⁷ *D. M.*: I, n. 1.

²⁸ *Ibid.*: I,1 (grifo nosso)