

A palavra e os discursos: a consideração da retórica em *A Doutrina Cristã*, de Santo Agostinho

Thiago Gonçalves Souza*

Resumo: Este artigo pretende investigar a avaliação que Santo Agostinho (357-430) realiza sobre a arte retórica. Para isto, faz-se necessário percorrer, em um primeiro momento, as reflexões epistemológicas apresentadas pelo autor em *De magistro* (389), no que tange ao dimensionamento da eficácia e da pertinência da palavra no processo de comunicação e ensino; num segundo, as diferenças de perspectiva crítica entre os primeiros livros de *A doutrina cristã* (397-427) e o último, que distam três décadas entre si. Nesse sentido, vê-se que a avaliação agostiniana acerca da arte da palavra oratória é tensionada entre os fundamentos conceituais de sua compreensão da natureza do conhecer e as demandas histórico-políticas de uso da palavra eficaz em um contexto de defesa e consolidação de uma determinada doutrina cristã, contra heresias e cismas, como o pelagianismo e o donatismo, que tiveram de ser confrontadas pelo próprio Bispo de Hipona.

Palavras-chave: Santo Agostinho; Retórica; *De magistro*; *A doutrina cristã*.

Abstract: The present article purposes an investigation into Saint Augustine's (357-430) evaluation of Rhetoric. To this, it is necessary to analyze, at first, the epistemological thought presented by the author of *De magistro* (389) about the effectiveness of the discourse with in communicational and educational process; at second, the differences of critic perspective between the first books of *On Christian Doctrine* (397-427) and the third, which are at a distance of three decades from each other. In this meaning, it turned out that the Augustine's evaluation of Art rhetoric shows a tension between the conceptual ground of author's comprehension about the nature of knowledge and the political and historical demand for an effective word's usage, in context of defense and consolidation of a specific christian doctrine against heresies and schisms doctrines, which were faced by the Bishop of Hippo himself.

Keywords: Saint Augustine; Rhetoric; *De magistro*; *On Christian Doctrine*.

Resumen: Este artículo pretende investigar la evaluación que San Agustín (357-430) realiza acerca del arte retórica. Para esto, es necesario analizar, en un primero momento, las reflexiones epistemológicas presentadas por el autor en *De magistro* (389) acerca de la eficacia y pertinencia de la palabra en el proceso de comunicación y enseñanza; en un segundo, las diferencias de perspectiva crítica entre los primeros libros de *De Doctrina Christiana* (397-427) y el tercero, lejos tres decenios entre sí. Así, vemos que la evaluación agustiniana sobre el arte de la palabra oratoria encuentra en tensión entre los fundamentos conceptuales de su comprensión de la naturaleza del conocer y las demandas históricas y políticas por un uso eficaz del discurso en contexto de defensa y consolidación de una precisa doctrina cristiana, contra herejías e cismas, confrontados por el propio Obispo de Hipona.

Palabras clave: San Agustín; Retórica; *De magistro*; *De Doctrina Christiana*.

*Mestre em Estudos Literários pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutorando em Literatura Comparada pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor substituto na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA). Pesquisador bolsista do Programa Nacional de Apoio à Pesquisa (PNAP), da Fundação Biblioteca Nacional (FBN). E-mail: souzagoncathi@gmail.com

Da cultura da palavra à Palavra revelada

São profundas e múltiplas as relações que se estabeleceram entre o pensamento dos primeiros padres cristãos gregos e latinos e a herança cultural e intelectual pagã. Justino, o mártir, e Tertuliano, exemplificam que, entre os séculos II e III d. C., o cristianismo poderia tanto reivindicar o pensamento pagão como testemunho legítimo da própria Revelação, quanto opor-se frontalmente a ele, reclamando o privilégio de Jerusalém sobre Atenas. Agostinho de Hipona e suas concepções acerca dos usos da palavra se situam na possibilidade do encontro entre tradição filosófica pagã e a necessidade do cristianismo de legitimar a nova crença a partir do *status* da alta cultura herdada e apropriada. Nesse sentido, Agostinho é um dos representantes de maior envergadura daquele mundo em que “[...] os padres também são filósofos e em que os filósofos se fazem padres [...]” (GILSON, 1995, p. 120), em que gregos e romanos educados na cultura pagã chegavam à conversão religiosa como conclusão de uma busca filosófica.

Nas *Confissões*, ao revisitar a época de sua formação no estudo da cultura letrada pagã, Agostinho nos fornece um indício do valor dessa cultura pela presença, por exemplo, da poesia homérica e virgiliana em seu cotidiano escolar, como modelos para a aprendizagem das primeiras letras: “Repetir ‘um mais um, dois; dois mais dois, quatro’ era para mim cantilena fastidiosa. E, pelo contrário, encantavam-me o vão espetáculo de um cavalo feito de madeira e cheio de guerreiros, o incêndio de Troia e até a sombra de Creusa” (AGOSTINHO, 2013, p. 43). O destaque dos textos poéticos no cotidiano do jovem aluno se mostra ainda nos exercícios em que se propunha a paráfrase, em prosa, das narrativas poéticas, as “declamações”:

[...] nos obrigavam a seguir errantes as pegadas das ficções dos poetas e a repetir em prosa o que o poeta cantava em verso. Recebia maiores louvores o aluno que, segundo a dignidade da personagem figurada, exprimisse mais fortemente e com maior verossimilhança os sentimentos de ira e de dor, revestindo as frases com palavra mais apropriadas (AGOSTINHO, 2013, p. 46).

Esse primeiro momento de uma educação centrada em “[...] exercitar a língua e o talento [...]” (AGOSTINHO, 2013, p. 47) se aprofundaria no caminho da eloquência, cujo

Volume 21, número 2: 2016

estudo, aliado ao das demais artes liberais, proporcionaria a Agostinho destacar-se na vida da cidade, via planejada e ambicionada para o jovem. Sabemos que, posteriormente, mas ainda na juventude, o autor das *Confissões* iria a Milão na condição de professor de retórica, sendo que ali seria levada a cabo sua conversão ao cristianismo, em processo catalisado pela figura de Santo Ambrósio (340-397), bispo daquela cidade. Porém, ao relembrar os anos de sua primeira formação, o autor diz:

Os estudos a que me entregava e que se apelidavam de honestos davam entrada para o foro dos litígios, onde me deveria distinguir tanto mais honradamente quanto mais hábil fosse a mentira. Quão grande é a cegueira dos homens que até da cegueira se gloriam! Já naquele tempo era o primeiro da escola de retórica, coisa que me alegrava soberbamente e me fazia inchar de vaidade (AGOSTINHO, 2013, p. 68).

“Hábil mentira”, “cegueira”, “soberba” e “vaidade”, termos que o narrador autodiegético insere, da perspectiva de seu presente, na evocação do passado, dotando-o de um sentido ético e moral cuja referência é o quadro intelectual e espiritual do convertido a observar e analisar o *ethos* pagão e os valores de suas práticas culturais. Não cabendo, na presente investigação, alongar-nos sobre o fundamento dessa análise ética e moral das práticas letradas e poéticas¹, podemos, contudo, apresentar alguns dos elementos epistemológicos que hão de basear a crítica agostiniana da retórica, especificamente, os apresentados em *De magistro*, obra escrita em 389, sob a forma do diálogo, gênero herdado da tradição filosófica grega que seria empregado em muitas das obras iniciais de Agostinho.

Na abertura do diálogo, travado entre o autor e seu filho Adeodato (que morreria ainda adolescente), o Doutor da Igreja parte da afirmação do fundamento pragmático da linguagem: “Vês [...] que com a fala (*locutio*) não desejamos outra coisa senão ensinar” (AGOSTINHO, 2009, p. 73), um ensinar que implica, na esteira platônica, o recordar:

¹ No segundo capítulo da tese que desenvolvemos junto ao Doutorado em Literatura Comparada do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), analisamos com maiores detalhes a importância da noção teológica da caridade para a releitura crítica de base ética e moral que Agostinho empreende sobre as práticas letradas e culturais da cidade, com especial atenção à sua crítica das representações teatrais ligadas aos cultos de divindades e da tragédia como contrafação egoística e, portanto, pecaminosa, da experiência de compaixão e fraternidade cristãs.

Volume 21, número 2: 2016

“[...] agora estabeleço que há duas causas do falar: ou para ensinar ou para recordar aos outros e a nós mesmos” (AGOSTINHO, 2009, p. 73-74). Adeodato, porém, contrapõe ao pai os exemplos do canto e da oração individual como usos das palavras que não parecem se ligar nem ao ensino nem à recordação, mas, ao contrário, parecem ter um fim em si mesmos. Sobre o canto, o rapaz afirma: “[...] se de fato falar não é outra coisa que proferir palavras, vejo que isso também o fazemos quando cantamos. Mas como muitas vezes o fazemos sozinhos, sem que ninguém que aprenda esteja presente, não acredito que queiramos ensinar alguma coisa” (AGOSTINHO, 2009, p. 73). Também, o rapaz segue argumentando, não parece que o homem possa se direcionar a Deus pela oração a fim de instruí-Lo: “[...] enquanto oramos, certamente falamos: mas não nos é lícito acreditar que Deus possa ser ensinado ou recordado de alguma coisa de nossa parte” (AGOSTINHO, 2009, p. 74).

No entanto, a argumentação agostiniana se esforça por reinserir esses usos nos termos da funcionalidade do ensino e da recordação, destituindo-os da possibilidade de autonomia. No canto, a música e as palavras são dissociadas: à primeira atribui-se o quinhão da agradabilidade sensível, e a estas, o âmbito do sentido inteligível:

Não te dás conta de que o que te agrada no canto é uma determinada modulação do som, e que, como esta pode ser acrescentada às palavras ou subtraída delas, uma coisa é falar e outra é cantar? De fato também se canta com as flautas e com a cítara, e inclusive cantam as aves; e às vezes nós mesmos cantarolamos alguma coisa sem palavras musicais, e este som pode ser chamado canto, mas não fala [...] (AGOSTINHO, 2009, p. 74).

Ao tratar da oração, Agostinho dissocia a oração individual interior e a oração coletiva litúrgica, fazendo entender que, quanto à primeira, as palavras não são necessárias, uma vez que o tipo de comunicação que se estabeleceria entre a interioridade daquele que ora e Deus não demandaria, necessariamente, a mediação da linguagem: “Deus não tem necessidade que o recordemos com nossa locução ou o instruamos de algum modo, a fim de conceder-nos o que lhe pedimos. [A] Deus devemos procurá-lo e suplicar, justamente na intimidade da alma racional, que chamamos homem interior [...]” (AGOSTINHO, 2009, p. 74).

Volume 21, número 2: 2016

As palavras, desvinculadas da postura do orante diante de Deus, fazem-se importantes, porém, no contexto em que o pregador se dirige aos outros: “[...] não há necessidade de palavras quando oramos [...], a não ser, talvez, como fazem os sacerdotes, a fim de manifestar as suas intenções, não para que os ouça Deus, mas para que ouçam os homens e assim, por uma espécie de assentimento, se elevem a Deus graças à recordação” (AGOSTINHO, 2009, p. 75). Nesse quadro, Agostinho já esboça algo do que será desenvolvido no decorrer do *De magistro*: o discurso causa *uma espécie* de assentimento, mas não propriamente, ou seja, não há uma perspectiva de construção da persuasão como efeito psicagógico por parte do sacerdote, e a eficiência da palavra é instigar, de algum modo, a recordação, que é um movimento do indivíduo para o interior de si mesmo.

Voltemos, contudo, ao início da argumentação de Agostinho. Neutralizando os exemplos dados por Adeodato de possíveis usos autônomos da linguagem, ele pode empreender uma reflexão que busca compreender a relação entre os nomes, a realidade e as possibilidades do ensino e da interação entre os homens por meio das palavras. Assim, desenvolve, de um lado, uma teoria do signo que abarca a relação entre as palavras e as coisas, e, de outro, o que se chama a doutrina do Mestre interior, como fundamento da eficiência de um determinado registro discursivo.

A teoria agostiniana do signo estipula basicamente três tipos de signos: signos de signos, signos de coisas e ações manifestas que servem para significar coisas (AGOSTINHO, 2009, p. 91). Dessa distinção, segue-se que toda palavra é signo, uma vez que, por meio de palavras se pode referir a outras palavras que também são signos ou às coisas mesmas significadas por essas palavras, mas nem todo signo é palavra, pois a ação de apontar, por exemplo, pode servir como signo da coisa para que se aponta. Contudo, não sendo preciso detalhar a refinada conceituação de “signo”, “palavra” e “nome” que o autor desenvolve, observemos elementos pontuais de sua reflexão acerca da semântica e da pragmática do signo, pois é nela que Agostinho perceberá limitações na relação entre a palavra e a realidade, e também na dinâmica comunicacional interpessoal – limitações que só poderão ser sanadas desde que se insira o uso das palavras em um horizonte coberto pela presença do Mestre interior.

Volume 21, número 2: 2016

Agostinho faz a diferença entre a palavra-signo e a coisa, estabelecendo, com Adeodato, que a primeira, se é referente à segunda, não pode, todavia, com ela ser confundida, tecendo com a coisa mesma, antes, uma relação mediada pelo significado, ou a representação produzida na consciência de quem ouve o signo enquanto articulação de determinada sequência sonora. Assim, o Bispo de Hipona pode perguntar a um desconfiado Adeodato se “homem” é o mesmo que homem, sendo que a resposta à questão passa pela distinção entre “homem” como a junção de duas sílabas e “homem” como a coisa mesma (AGOSTINHO, 2009, p. 122-123). A afirmação da distinção entre signo e coisa conduz Agostinho à reflexão acerca da significação, já que “[...] da boca de quem fala não sai a coisa que se significa, mas o signo com que ela se significa [...]” (AGOSTINHO, 2009, p. 125), assim como da boca de quem diz “leão” não sai o próprio animal. Contudo, pensar a significação é também pensar o que está em jogo no processo de definição, que busca representar, no significado, uma realidade conceitual produzida na consciência pela linguagem:

Com efeito, se te perguntasse o que era [o] “homem”, talvez responderias “animal”; mas se perguntasse que parte da oração era “homem”, de modo algum poderias responder corretamente senão: “um nome”; por essa razão, como constatamos que “homem” é nome e é animal, se diz “nome” enquanto é signo e se chama “animal” enquanto é a coisa por ele significada. Assim, pois, à pessoa que pergunta se “homem” é um nome, devo responder-lhe apenas que é [...]. Mas se pergunta se é animal, me inclinarei muito mais prontamente à resposta afirmativa. Porque se, não mencionando “nome” nem “animal”, só perguntasse: que é “homem”?, a mente se dirigiria para aquilo que é significado pelas duas sílabas [...]; e não responderia senão “animal” ou se recitaria a definição completa, a saber: “animal racional mortal” [...] (AGOSTINHO, 2009, p. 125-126).

Ao signo, portanto, a consciência responde com a evocação do significado-definição. Porém, na relação entre o signo e o significado, a reflexão de Agostinho acaba por privilegiar, antes, a coisa mesma. O capítulo IX de *Demagistro* se inicia com a seguinte orientação a Adeodato: “[...] quero [...] que compreendas que as coisas significadas devem ser mais apreciadas que os signos. Caso não penses de outra forma, tudo o que é por causa de outra coisa merece necessariamente menos estima do que aquilo por causa do qual é” (AGOSTINHO, 2009, p. 127). O jovem apresenta algumas objeções,

Volume 21, número 2: 2016

mas, ao fim da discussão desse tópico, fica assentado que o conhecimento da coisa tem precedência sobre as palavras: “[...] o signo é por causa do conhecimento, e não este por causa daquele (AGOSTINHO, 2009, p. 128), ou ainda, em outro trecho, “[...] o conhecimento das coisas é mais valioso que os signos das mesmas. E, assim, deve-se antepor o conhecimento das coisas significadas ao conhecimento dos signos” (AGOSTINHO, 2009, p. 129). A questão, porém, torna-se mais complexa ao centrar-se no processo de ensino, uma vez que, apesar de admitir que o conhecimento da coisa tem privilégio sobre o do signo e que “[...] nada aprendemos com esses signos chamados ‘palavras’” (AGOSTINHO, 2009, p. 137), Agostinho também admite que não se pode ensinar algo sem o uso dos signos: “[...] ainda não se encontrou coisa alguma que se possa mostrar por si mesma, exceto a fala, que entre outras coisas, também se significa a si mesma” (AGOSTINHO, 2009, p. 133). O problema é, portanto: se o ensino depende dos signos, os signos, por sua vez, para significarem eficazmente, dependem já do conhecimento da coisa mesma. Nesse sentido, Agostinho coloca a questão nos seguintes termos: “[...] talvez não encontres nada que se aprenda pelos seus signos (*sua signa*). Com efeito, quando me é dado um signo, se acontece que eu não sei de que coisa é signo, nada me pode ensinar; e, porém, se já sei de que é signo, que aprendo por meio dele?” (AGOSTINHO, 2009, p. 136).

As palavras como signos e as coisas significáveis não estão, portanto, em relação necessária. O conhecimento das coisas mesmas pode fundamentar a adequabilidade da definição pelo signo, mas o conhecimento do signo, ou do significante como sequencia específica de sons articulados, não garante o conhecimento da coisa significada, sendo que a questão se torna ainda mais problemática quando diz respeito a conteúdos inteligíveis, e não a coisas materiais ou demonstráveis pela evidência dos sentidos, como a ação manifesta de simplesmente apontar. Em que, portanto, reside a eficiência do ensino, como processo que pretende, por meio dos signos, veicular o que se quer conhecer? Agostinho diz: “Quem [...] me ensina alguma coisa é aquele que me apresenta aos meus olhos ou a algum sentido do corpo, ou ainda à própria mente, as coisas que eu quero conhecer” (AGOSTINHO, 2009, p. 147). Por conseguinte, assim como o ideal da realização do signo é o conhecimento da coisa mesma, faz-se necessária uma instância

Volume 21, número 2: 2016

que garanta a certeza na correspondência entre o signo e a definição, para que o conhecimento se realize na consciência do interlocutor. Para garantir a eficiência dessa rede de correspondência, em que signos e significados se encontram no conhecimento, o autor do *De magistro* apresenta a doutrina do Mestre interior, consultado pela alma racional individual quando esta se consulta a si mesma para atestar a veracidade dos conteúdos dos signos:

Ora, acerca de todas as coisas que compreendemos, não consultamos aquele que nos grita (*personat*) do exterior, mas a Verdade que dirige interiormente nossa alma, talvez porque as palavras nos convidaram a consultá-la. Ensina-nos, porém, aquele que é consultado, do qual se diz que habita no homem interior (Ef 3, 16). Cristo, isto é, o poder imutável de Deus e a eterna sabedoria (1Cor 1, 24) (AGOSTINHO, 2009, p. 148-149).

Assim, à significação dos signos é imprescindível a Verdade que já habita a alma, pois, na perspectiva de Agostinho, as palavras e as definições inteligíveis não são passíveis de comprovação pela empiria e estão sujeitas, tomadas em si mesmas e na dependência apenas do enunciador, à falsidade e à mentira daquele que fala, sem nenhuma garantia intrínseca de adequação à verdade:

Como se alguém que crê nos epicureus e pensa que a alma é mortal enuncia as razões que foram aduzidas pelos homens mais cultos sobre a imortalidade, e o ouve alguém que é capaz de contemplar o espiritual. Este último julga que é verdade o que diz; aquele que fala, porém, ignora se diz a verdade ou inclusive considera que é muito falso. Se há de pensar, pois, que ele ensina o que não conhece? Entretanto, utiliza as mesmas palavras que poderia utilizar-se se o soubesse. Por conseguinte, nem mesmo isso se reserva às palavras – a função de fazer-nos ao menos conhecer o modo de pensar (*animus*) de quem fala –, uma vez que não é seguro se este sabe o que diz. Acrescenta a isso os que mentem e enganam [...] (AGOSTINHO, 2009, p. 153).

Retomemos, neste momento, a consideração da escolha do diálogo como gênero de exposição da argumentação filosófica por Santo Agostinho. Platão, em quem radica o diálogo filosófico, empregara a forma da conversação como *modus operandi* discursivo correspondente à dialética como estratégia metodológica de investigação intelectual, caracterizada no *Fedro* como um “[...] processo de divisões e aproximações [...]”

Volume 21, número 2: 2016

(PLATÃO, 2011, p. 105), de modo que o ato de pensar, como logos, se encontra com o próprio de ato de dizer o pensar, o diálogo. Nesse sentido, o jogo de perguntas e respostas segue aproximando gradativamente palavras e ideias no esforço dialógico de construção das definições – processo interrompido pela perspectiva agostiniana do *De magistro*, em que a palavra dos interlocutores, em si mesma, é desprovida de qualquer fixidez e critério de verdade no interstício entre os interlocutores, sendo deslegitimada, portanto, como veículo de sentido inteligível (o que a depuração da dialética filosófica poderia conceder aos discursos). A função das palavras, no entendimento do Doutor católico, se restringe a estimular, no ouvinte, o direcionar-se à sua própria interioridade, a fim de consultar, com sua alma racional, o Mestre interior, a sabedoria crística que é a única sede da verdade e do conhecimento:

E quem é assim tão estultamente curioso que mande seu filho à escola para que ele aprenda o que o professor pensa?

Ao contrário, uma vez que os mestres explicaram com palavras todas estas disciplinas que professam ensinar, e inclusive as relativas à mesma virtude e à sabedoria, aqueles que se chamam discípulos se perguntam a si mesmos se se disseram coisas verdadeiras; e fazem-no contemplando, na medida de suas forças, aquela Verdade interior, pois é então quando aprendem (AGOSTINHO, 2009, p. 157).

Em uma nítida releitura da noção socrática de reminiscência, para Agostinho aquele que se utiliza da palavra deve tão somente conduzir seu interlocutor à investigar e contemplar, em seu próprio interior, o conhecimento que, a princípio, reside ali mesmo, na dimensão espiritual que o une ao Ser divino. Assim, nem o discurso retórico, nem mesmo o diálogo filosófico, mas a admoestação caracterizaria a performance discursiva legítima para instaurar o contato entre o homem e a instância transcendente que fundamenta o conhecimento do ser e da realidade, perfazendo-se como “[...] um apelo, uma incitação a passar do exterior ao interior, do temporal ao eterno, do sensível ao inteligível” (SANTOS, in: AGOSTINHO, 2009, p. 162), ressaltando que se encontram, na natureza divina da alma, o inteligível e a eterna sabedoria divina. Esse papel da admoestação se evidencia na fala de Adeodato, ao fim da obra, que se encerra como diálogo antes que acabe enquanto reflexão, dando lugar a um longo discurso admoestatório de Agostinho. Adeodato diz:

Volume 21, número 2: 2016

A verdade é que eu aprendi, com a admoestação de tuas palavras, que o homem não consegue, pelas palavras, outra coisa senão ser estimulado a aprender, e que, qualquer que seja a magnitude do pensamento de quem fala, através de sua locução é muito pouco o que dele se manifesta. Ao contrário, saber se é verdade o que se diz, somente ensina aquele que, quando falava do exterior, nos admoestou que Ele habita em nosso interior, e eu o amarei, com sua ajuda, desde agora tanto mais ardentemente, quanto mais estiver adiantado em aprender (AGOSTINHO, 2009, p. 158-159).

Os usos do discurso: entre a tessitura conceitual e a urgência histórica

A noção da admoestação como uso lícito e privilegiado da palavra dialoga com as distinções, apresentadas em *A doutrina cristã*, entre “coisas para serem utilizadas” e “coisas para serem fruídas”, o que permite a Agostinho efetuar uma clivagem no uso e natureza da linguagem, retirando desta a possibilidade de ser fruída em si mesma, quer seja como canto poético, quer seja como eloquência, e a direcionando firmemente para um ideal utilitário, em que se podem admitir ornamentos e efeitos artísticos tão somente na medida em que sejam abarcados pelo uso admoestatório conduzido pelo pregador.

Nesse sentido, o hiponense se propõe uma análise das várias artes e ciências, a fim de evidenciar quais e de que modo elas podem vir a ser empregadas no trabalho de exegese correta do Livro sagrado, objetivo do manual direcionado ao estudioso cristão. Para isso, na seção C do Livro II, Agostinho classifica esses saberes conforme o que entende ser sua natureza (divina, ou instituídos por Deus; humana, ou instituídos pelos homens em suas práticas entre si; supersticiosa, concernente às práticas de culto; e não-supersticiosa, concernente ao raciocínio) e seu valor (supérfluos ou úteis).

As instituições supérfluas e as úteis são distinções menores das instituições humanas caracterizadas, em geral, por terem “[...] algum valor entre os homens, porque eles assim convieram entre si para que o fosse [...]” (AGOSTINHO, 2014, p. 125) – ao contrário das instituições divinas ou não instituídas pelos homens, artes que estes “[...] conheceram e publicaram sem as ter inventado [...]” (AGOSTINHO, 2014, p. 128). Desse modo, sendo produto de convenção entre os homens, as instituições humanas seriam “[...] inúmeras categorias de signos expressivos sem os quais a sociedade humana não poderia

Volume 21, número 2: 2016

em absoluto, ou dificilmente, ter relacionamento social” (AGOSTINHO, 2014, p. 126): assim, por exemplo, o sistema de pesos, as efígies e os valores monetários, os adornos e as vestes. Outras instituições humanas, porém, de acordo com o ponto de vista do autor, não desempenhando qualquer papel utilitário nas relações sociais, seriam “de puro luxo” (AGOSTINHO, 2014, p. 125): encontram-se nesta categoria a pintura e a estatuária, mas também as “[...] mil fábulas falsas e de ficção com cujas mentiras os homens se deleitam [...]” (AGOSTINHO, 2014, p. 126). Dessa forma, distinguidos os dois modos das instituições humanas, o padre orienta: “Toda essa parte de instituições humanas que são convenientes para as necessidades da vida, os cristãos não têm razão alguma para evitá-la. Eles devem, bem ao contrário, à medida de suas precisões, dedicar-se a seu cumprimento e aprendê-las de memória” (AGOSTINHO, 2014, p. 127).

A apreciação da eloquência no manual agostiniano, por sua vez, ativando um conjunto de considerações já assentado na tradição retórica greco-latina, como as dicotomias entre natureza e arte, verdade e persuasão, irá localizar a retórica como saber que pode ser localizado não no rol das instituições humanas, mas no das divinas (não instituídas pelos homens) e em meios às instituições úteis. Contudo, ainda que tendo reconhecida sua dimensão utilitária, a localização da eloquência no polo da naturalidade, como dom do engenho (com que a localiza no rol das instituições divinas), será revertida em desautorização da retórica como arte, tendo, assim, questionada sua dimensão técnica. Por consequência, o incremento artístico do discurso acaba por ser avaliado como trabalho supérfluo e, portanto, prescindível.

Ao considerar as “normas para um discurso mais desenvolvido” (AGOSTINHO, 2014, p. 139), o padre realiza a inscrição dos efeitos retóricos no polo da natureza:

Tampouco foi de instituição dos homens que uma exposição agradável arraste o ouvinte; que uma narração breve e clara insinue facilmente o que intenta; e que a variedade sustente a atenção sem cansaço. Tampouco foram inventadas pelos homens preceitos análogos que deixem de ser verdadeiros em si próprios, quer nas causas falsas, quer nas verdadeiras, à medida que fazem crer ou conhecer algo de novo, ou movem os ânimos a desejá-lo ou, ao contrário, evitá-lo. Essas normas são encontradas já desse modo, antes de serem instituídas para que surjam desse modo (AGOSTINHO, 2014, p. 139).

Volume 21, número 2: 2016

Mais adiante, o autor reforça a noção de naturalidade elementar dos usos e efeitos da eloquência:

[...] muitas vezes, [...] os homens cons[e]guem captar mais direta e facilmente aquelas mesmas coisas para as quais aprenderam tais normas complicadas e fastidiosas. É como se alguém, querendo dar os princípios da marcha, advertisse que não se deve levantar o pé que está atrás, a não ser quando já estivesse pousado o pé dianteiro, e descrevesse em seguida, ponto por ponto, como é preciso mover as articulações dos pés e dos joelhos. Sem dúvida, é certo o que se diz, não se anda de outro modo. Mas os homens andam mais facilmente fazendo esses movimentos do que se dando conta, ao fazê-lo, ou entendendo as regras explicadas. Quanto aos que não podem andar, eles se preocupam menos ainda com esses princípios, os quais não têm possibilidade de aplicar (AGOSTINHO, 2014, p. 140).

A analogia brilhantemente empregada por Agostinho entre o natural e simples movimento de pôr-se em marcha e o ato de discursar indica que o domínio das normas técnicas do discurso não são de maior utilidade, nem para o eloquente, cuja eloquência, nesse sentido, reside antes no talento e no engenho, nem para o ignorante delas, que, não tendo a aptidão para a eloquência, não se tornará eloquente pelo domínio dos códigos retóricos. Desse modo, ainda que o texto de *A doutrina cristã*, em alguns momentos, salvaguardasse a possibilidade utilitária da arte retórica na exposição do que fosse compreendido pelo exegeta cristão, a estratégia agostiniana de identificar a eloquência a um dom do engenho acaba, por fim, por deslegitimar a retórica como saber artístico.

Há, contudo, que considerar o tratamento da questão no Livro IV de *A doutrina cristã*. Escrito e anexado à obra com cerca de trinta anos de diferença para com os primeiros três livros, os quais viemos abordando até aqui, traz considerações específicas sobre os usos da retórica direcionados para o púlpito, em um tom que, se ainda mantém, em seu horizonte, o controle severo da prática retórica, apresenta inflexões notáveis no tratamento do tema, a partir de maior inserção e aproveitamento, por parte do padre, de elementos da tradição da retórica latina.

Neste último livro, baseando-se no tópico da neutralidade moral das regras (seu mau uso oriunda tão somente da má-fé de quem as emprega), Agostinho põe-se a defender o uso da oratória para maior eficácia da transmissão da mensagem cristã e de seus efeitos sobre o espírito do ouvinte. Em sua definição de “eloquência”, no início do Livro IV,

Volume 21, número 2: 2016

Agostinho, adotando um posicionamento crítico bem mais conciliatório entre engenho e arte, formula uma coparticipação dos dois âmbitos na prática do orador, ao contrário da franca precedência do talento sobre a habilidade técnica em sua abordagem no Livro II: “Eis o que constitui o talento da palavra ou da eloquência: os princípios e preceitos dessa arte unidos ao emprego engenhoso da linguagem, especialmente exercitada a realçar a riqueza do vocabulário e do estilo” (AGOSTINHO, 2014, p. 209). Desse modo, o autor de *A doutrina cristã* chega a empreender uma defesa da eloquência como instrumento necessário ao pregador:

Quem ousará, pois, afirmar que a verdade deve enfrentar a mentira com defensores desarmados? Seria assim? Então, esses oradores, que se esforçam para persuadir o erro, saberiam desde o prêmio conquistar o auditório e torná-lo benévolo e dócil, ao passo que os defensores da verdade não o conseguiriam? Aqueles apresentariam seus erros com concisão, clareza, verossimilhança e estes apresentariam a verdade de maneira a torná-la insípida, difícil de compreensão e finalmente desagradável de ser crida? [...] Aqueles, estimulando e convencendo por suas palavras os ouvintes ao erro, os aterrorizariam, os contristariam, os divertiriam, exortando-os com ardor, e estes estariam adormecidos, insensíveis e frios ao serviço da verdade? Quem é insensato para assim pensar? (AGOSTINHO, 2014, p. 208).

No livro II, o jovem padre afirmava que “[...] o espetáculo da verdade deleita-nos mais do que nos ajuda na discussão ou no julgamento” (AGOSTINHO, 2014, p. 140), ecoando a noção presente no *De magistro*, de que a verdade deve ser buscada antes na sede da alma, do que nas palavras de outrem. Neste segundo momento, em defesa da verdade pode-se assumir o deleite e os outros efeitos propiciados pelo trabalho artístico sobre o discurso. Nessa linha de argumentação, o Livro IV de *A doutrina cristã* legitima, para o cristianismo, a possibilidade do pregador como orador, amenizando a hostilidade entre as duas figuras e se apropriando, tendo em vista a eficiência do trabalho do orador, das noções de psicagogia, *kairós* e *decorum*, fundamentais para a instituição retórica greco-latina:

O pregador é o que interpreta e ensina as divinas Escrituras. Como defensor da fé verdadeira e adversário do erro, deve mediante o discurso ensinar o bem e refutar o mal. Nesta tarefa, o mestre deve tratar de conquistar o hostil, motivar o indiferente e informar o ignorante sobre o que deve ser feito ou esperado. Mas ao encontrar ouvintes benévolos, atentos, dispostos a aprender ou que os tenha assim conquistado, deverá

Volume 21, número 2: 2016

prosseguir seu discurso como pedem as circunstâncias (AGOSTINHO, 2014, p. 211).

Não só esses conceitos advindos da tradição retórica clássica, como também as categorias pertinentes aos estilos e aos gêneros são retomados por Agostinho na orientação que oferece ao homem de letras cristão. Assim, visando a tarefa do orador junto ao público, ele distingue três objetivos, aos quais faz corresponder três estilos e três gêneros oratórios: aos intuitos de instruir, agradar e convencer, ou, nos termos d'A *doutrina cristã*, explicar, edificar e converter, se relacionam, respectivamente, os estilos simples, florido e patético, e os gêneros simples, temperado e sublime. O intuito de instruir (e, admitindo essa possibilidade, Agostinho se afasta de sua reflexão epistemológica anterior), atendo-se tão somente à exposição de ideias, deve prezar pela simplicidade e clareza da expressão, enquanto que os outros dois objetivos – o agradar e o convencer – realizam-se por um trabalho artístico específico sobre a linguagem, de modo a direcioná-la para a ação sobre o ouvinte. Conforme o Padre latino explica:

O primeiro objetivo, isto é, a necessidade de instruir relaciona-se com as ideias a serem expostas; os dois outros, deleitar e convencer, com a maneira como as expomos [...].

[S]e ele [o orador] pretende agradar ou convencer seu auditório, não o conseguirá falando de qualquer modo.

Isso porque, para suceder bem, o que importa é a maneira de dizer. Ora, assim como é preciso agradar ao auditório para o manter na escuta, também é preciso convencê-lo para o levar à ação [...]. Ora, esses efeitos e todos os outros que exigem grande eloquência não têm a não ser única finalidade: tocar o espírito dos ouvintes não para saberem o que têm de fazer, mas para que se determinem a cumprir o que já sabem ser de seu dever (AGOSTINHO, 2014, p. 233-234).

No arranjo ideal entre instruir, agradar e convencer proposto por Agostinho ao orador cristão, os termos se correlacionam de modo a assegurar a eficácia da palavra sobre o espírito do ouvinte, instruindo-o nas verdades cristãs, tornando-as agradáveis para que elas se interiorizem nele e, por fim, abalando-o para que a resolução de segui-las e praticá-las se cristalizem em sua alma, assim conduzida à senda divina. Em outros termos, a expressão, a variedade de estilos e de gêneros, servem ao orador para que este, ao falar, o faça “[...] de maneira a ser entendido, apreciado e obedecido” (AGOSTINHO, 2014, p. 238). Assim, além de afastar-se das reflexões propostas em *De magistro* sobre as

Volume 21, número 2: 2016

condições de possibilidade da instrução pelo discurso, o autor de *A doutrina cristã* estabelece uma diferença de apreciações sobre a retórica entre os livros que compõe a obra.

Porém, ao reafirmar o privilégio da instrução como objetivo principal do pregador, que apenas secundariamente, e visando a consolidação dos ensinamentos, recorreria então aos efeitos dos estilos temperado, para agradar, e sublime, para convencer e converter, Agostinho como que contrabalança a valorização da eloquência e da arte retórica em seu próprio manual. Para isso, vai retomar a noção de que o “espetáculo da verdade” contém em si próprio poder de convencimento o bastante para dispensar o recurso aos artifícios retóricos:

[...] é preciso antes de tudo instruí-los antes de convencê-los. Talvez, quando conhecerem, estarão de tal modo convencidos que não será necessário convencê-los pelos recursos maiores da eloquência [...].
[...] agradar nem sempre é [...] de necessidade. Porque quando se fala é para dar a conhecer a verdade, e essa tarefa é própria da instrução. Não se trabalha nem se visa a trazer prazer seja à verdade, seja à sua expressão. É por elas próprias, e por serem verdadeiras, que as ideias postas ao claro agradam. Eis porque até as ideias falsas encantam, quando são claras e bem demonstradas. Por certo, elas não agradam por serem falsas. Elas agradam, se bem que sejam falsas, pelo modo de expressão que as apresenta como verdadeiras (AGOSTINHO, 2014, p 234-235).

Dessa maneira, na reabilitação agostiniana da arte retórica, os efeitos artísticos dos estilos temperado e sublime veem-se rebaixados diante do estilo simples ligado à instrução, objetivo precípua do orador cristão. Contudo, mesmo a tarefa da instrução encontra-se delimitada por instâncias outras que se sobrepõem à palavra. No Livro I de *A doutrina cristã*, Agostinho circunscrevia, de antemão, tanto a *inventio* quanto a *elocutio* do orador sacro a um conjunto específico de verdades dogmáticas e morais cristãs a serem descobertas nos textos bíblicos: “Há duas coisas igualmente importantes na exposição das Escrituras: a maneira de descobrir o que é para ser entendido e a maneira de expor com propriedade o que foi entendido” (AGOSTINHO, 2014, p. 41). Se o Livro IV direciona as estratégias de elocução, o primeiro livro da obra se propõe a apresentação esquemática de tudo o que o estudioso cristão deve poder encontrar e entender em seu trabalho de exegese, ou, ao menos, os princípios básicos que orientem, de forma global, esse trabalho.

Volume 21, número 2: 2016

Assim, o autor operacionaliza, no âmbito do trabalho de interpretação do texto sagrado, a questão explorada em *De magistro* sobre a natureza problemática da significação, contornando a situação ao estabelecer uma relação precisa entre os sinais/palavras e seu significado adequado, “as coisas referentes à fé”, de modo que a multiplicidade dos sentidos seja conduzida a um conjunto dogmático básico.

Convém, neste ponto, aventar uma hipótese elucidativa acerca das fissuras conceituais internas aos livros de *A doutrina cristã* e entre passagens destes e o *De magistro*, considerando a inserção do Doutor da Igreja nas tensões advindas de controvérsias doutrinárias às quais se articulavam projetos políticos, na relação complexa entre religião e política no século IV d. C., como mostram, por exemplo, os estudos de Carvalho (2010). A autora reforça a necessidade de perceber as discussões religiosas enquanto aspectos de processos político-culturais em um contexto de imbricação entre as estratégias da autoridade imperial romana e a afirmação das instituições do cristianismo e de sua ortodoxia:

[...] na atmosfera [...] do século IV d.C., [...] o poder imperial apoiou os cristãos e, principalmente, os bispos cristãos, que iniciavam uma nova relação com o poder político. O discurso cristão, nessa época, legitimou o recém-descoberto poder político e assegurou sua transmissão a várias gerações. Outra questão a ser salientada é que, fundamentalmente nesse século, assiste-se à conquista da cultura clássica pelo cristianismo. Na verdade, desde o século I d.C., autores cristãos vêm aprimorando o seu discurso e fortalecendo sua persuasão. Continuam a capturar os centros de poder cultural, adquirindo, assim, sua forma simbólica (CARVALHO, 2010, p. 28)

Nesse contexto, em que emergem polêmicas a partir de divergências político-religiosas, como a que Carvalho (2010) investiga, entre o projeto cultural e religioso de Juliano (330-363) e a contraposição de Gregório Nazianzeno (329-389), *A doutrina cristã* de Santo Agostinho se inscreve como elemento de uma *Paideia* específica, orientada para determinados interesses:

[...] conceituo *Paideia* como: a educação obtida por cidadãos romanos que seriam preparados para ocupar altos cargos político-administrativos na esfera governamental do Império Romano. Melhor dizendo, *Paideia* é um conjunto de ações pedagógicas, políticas, filosóficas e religiosas (considerado por nós como um conjunto político-cultural) que aprimora o discurso persuasivo (retórico, ou arte da persuasão) daqueles que

Volume 21, número 2: 2016

necessitam demonstrar e impor o seu poder. As escolas filosóficas do Império Romano eram frequentadas por cristãos e não-cristãos e, portanto, a *Paideia* dos homens do século IV d.C. era a mesma. O que percebo é que essa *Paideia* foi absorvida de diferentes maneiras, a fim de atender a ideais político-culturais distintos [...] (CARVALHO, 2010, p. 29).

Poderíamos então perceber que *A doutrina cristã* reabilitaria o patrimônio da arte retórica latina a fim de instrumentalizar o padre-teólogo formado na ortodoxia nicena para o embate discursivo contra heresias que se mostravam à época do século IV, como o arianismo, o donatismo e o pelagianismo, por exemplo. Por conseguinte, a posição do Bispo de Hipona pode ser vista como homóloga à que a profa. Helena Papa identifica para os bispos do Império do Oriente, no contexto da contenda entre Basílio de Cesareia e Eunômio de Cízico, no séc. IV:

No decorrer do século houve uma afirmação do discurso cristão ortodoxo, fato esse que irá imperar oficialmente ao longo do processo histórico. Foi por meio da retórica contida em seus discursos, sermões, homilias, tratados e correspondências que os Bispos elaboraram a imagem que deveria reforçar suas ações políticas, sociais e religiosas, colaborando assim, para a solidificação desse discurso (PAPA, 2009, p.62).

Contudo, embora o projeto do Livro IV aponte para uma *Paideia* caracterizada pela equalização ideal entre a verdade cristã e a arte de falar, não é possível afirmar que Agostinho perca o sentido de hierarquização que deve se estabelecer entre a sabedoria e a eloquência, com privilégio da primeira. Assim, se o Bispo recomenda que “[...] o orador que desejar falar, não somente com sabedoria, mas também com eloquência, será mais útil se puder empregar essas duas coisas” (AGOSTINHO, 2014, p. 213), ele também observa que o pregador “[...] tem o dever de falar com sabedoria, ainda que não consiga fazê-lo com eloquência [...]” (AGOSTINHO, 2014, p. 213). Desse modo, o orador cristão deve se manter próximo da autoridade das palavras divinas tanto quanto possível, as quais compensarão uma eventual “pobreza” discursiva com a riqueza de sua mensagem intrínseca: “Assim, quem era menor por seu próprio vocabulário crescerá pelo testemunho das magníficas palavras da Escritura. Ele agradecerá, certamente, ao provar com citações

Volume 21, número 2: 2016

escriturísticas, já que pode desagradar com suas palavras pessoais” (AGOSTINHO, 2014, p. 213).

Aliada ao tópico da autoridade da Palavra, vê-se que Agostinho retoma ainda a antiga noção de inspiração, revestida pelo pensamento cristão como a ação do Espírito Santo, como fundamento de um discurso eficaz, contornando, também assim, uma possível supervalorização da habilidade técnica retórica. Reaproximando-se da noção de Mestre interior, do *De magistro, A doutrina cristã* afirma que o fundamento da instrução fica a cargo não da palavra do orador, mas da iluminação propiciada pelo Divino Espírito, de modo que a eficácia do discurso se funda não no talento ou na perícia artística, mas na oração conduzida a fim de aproximar-se do âmbito da verdade de Deus. Dessa forma, Agostinho recomenda ao pregador: “[...] orante por si e por aqueles a quem falará, deve ser orante, antes de ser orador. À medida que se aproxima a hora em que usará da palavra e antes de tomá-la, que eleve sua alma sedenta a Deus, para saber derramar para fora o que hauriu [...]” (AGOSTINHO, 2014, p. 238). Semelhantemente à palavra do antigo poeta, cuja autoridade para representar em si a *aletheia* dependia do consórcio com a instância divina das Musas (DETIENNE, 2013), o orador agostiniano, orando, há de encontrar-se sob o dom do Espírito, que nutre, com sabedoria verdadeira, toda palavra:

Mas no momento mesmo de falar, que pense nestas palavras do Senhor, que se aplicam particularmente ao coração bem disposto: “Quando vos entregarem não fiquéis preocupados em saber como ou o que haveis de falar. Naquele momento vos será indicado o que deveis falar, porque não sereis vós que falareis naquela hora, mas o Espírito de vosso Pai é que falará em vós” (Mt 10, 19-20) (AGOSTINHO, 2014, p. 239).

Assim, na refuncionalização da oratória, Agostinho pode controlar o prestígio da eloquência ao antepor à arte o rezar/orar como via de contato com o Espírito, que, interiormente, manifesta ao orador/orante a verdade e também a plenitude da eficácia do discurso como dom: “Quem em seu discurso esforçar-se por persuadir para o bem deve, sem excluir nenhum dos três objetivos (instruir, agradar e converter), falar após ter rezado [...], de modo a ser escutado com entendimento, prazer e docilidade” (AGOSTINHO, 2014, p. 241). Atrélendo a eficácia da palavra à autoridade e ao dom da Palavra, Agostinho constrói uma poderosa estratégia de controle no que parecia ser a reabilitação da retórica,

delimitando de modo preciso seu papel instrumental e subordinado às necessidades práticas do pregador: “Fico tomado de admiração e espanto diante da arte com que nossos escritores [...] usaram da eloquência profana, de modo a lhe dar um lugar sem deixar, contudo, que ela dominasse. Não lhes convinha, com efeito, rejeitá-la, nem servir-se dela com ostentação” (AGOSTINHO, 2014, p. 215). Em outra passagem, ele afirma: “Que [o orador] prefira, [...] em seus discursos, agradar mais pelo fundo do que pela forma, e se persuada que nunca fala tão bem do que quando diz a verdade. O orador não deve ser escravo da expressão, mas a expressão deve servir ao orador (AGOSTINHO, 2014, p. 273).

Observa-se, então, que as reflexões desenvolvidas pelo Doutor cercam e atacam a palavra retórica em diversas frentes: ao limitar o papel da linguagem no processo de educação, a palavra vê-se deslocada da centralidade de que gozava no modelo da *Paideia* antiga – nem mesmo a palavra dialética como modo discursivo depurado pela reflexão filosófica pode pretender se manter enquanto articulação entre linguagem e verdade, uma vez que esta se realiza na interioridade do indivíduo, como experiência de concordância e reencontro entre a alma racional e a própria instância divina que aí reside como a sabedoria de Cristo, o Mestre interior. A reabilitação da arte retórica conduzida no Livro IV de *A doutrina cristã*, no intuito de compor uma *Paideia* do letrado cristão, com orientações para o uso da palavra na instrução e comoção dos espíritos, acaba por ser contrabalançada por estratégias de controle que a hierarquizam desfavoravelmente diante da simplicidade da verdade, da autoridade da Palavra sagrada e do dom do Espírito como fonte inspiratória da eloquência e da eficácia do discurso.

Documentação

- AGOSTINHO. *De magistro*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
_____. *Confissões*. 3ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
_____. *A doutrina cristã*. São Paulo: Paulus, 2014.
PLATÃO. *Fedro*. Belém: Ed.Ufpa, 2011.

Referências bibliográficas

- CARVALHO, Margarida Maria de. *Paideia e retórica no séc. IV d.C.* – a construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno. São Paulo: Annablume, 2010.
_____. “Um caso político-cultural na antiguidade tardia: o Imperador Juliano e seu conceito de educação”. *Revista Acta Scientiarum*. v.32, n. 1. Maringá: 2010, p. 27-39.

Volume 21, número 2: 2016

- DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- PAPA, Helena Amália. *Cristianismo ortodoxo versus cristianismo heterodoxo: uma análise político-religiosa da contenda entre Basílio de Cesareia e Eunômio de Cízico (séc. IV d.C.)*. São Paulo: Unesp, 2009.154 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em História, Faculdade de História, Direito e Serviço Social. Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – campus de Franca, São Paulo, 2009.
- SANTOS, Bento Silva. “Introdução”. In: AGOSTINHO. *De magistro*. Petrópolis: Vozes, 2009.