

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Fabício Klain Cristofolletti

A noção de eloqüência no *De doctrina christiana* de Agostinho de Hipona

São Paulo

2010

Fabício Klain Cristofolletti

A noção de eloquência no *De doctrina christiana* de Agostinho de Hipona

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Lorenzo Mammì.

São Paulo  
2010

**Autor:** Fabrício Klain Cristofolletti

**Título:** A noção de eloquência no *De doctrina christiana* de Agostinho de Hipona

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

**Data de aprovação:**

**Banca examinadora**

Prof. Dr. Lorenzo Mammi

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

A meus pais,  
Sandra e Assis,  
pelo infatigável auxílio e confiança

## **Agradecimentos**

Ao Professor Doutor Lorenzo Mammi, pela confiança nesta pesquisa e pela disposição ao orientar todos os meus estudos, textos e traduções.

Agradeço não apenas à sua orientação durante o mestrado, mas já na iniciação científica financiada pelo Programa de Educação Tutorial, época em que, antes de passar aos estudos agostinianos, fazia uma pesquisa sobre fenomenologia com o Prof. Dr. Marco Aurélio Werle, com quem desenvolvi o hábito do empenho científico.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela importante bolsa de dois anos concedida.

Ao Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho, pelos perspicazes comentários sobre a pesquisa e pelo gentil e sempre aberto diálogo que manteve comigo desde o início do mestrado. Seus auxílios bibliográficos foram de extrema importância para a realização da pesquisa, bem como a sua avaliação na fase de qualificação.

Ao Prof. Dr. Sidney Calheiros de Lima, pela pormenorizada e generosíssima leitura que realizou do meu texto de qualificação, e também pelo apontamento de problemas e soluções em relação às traduções, que devem muito às suas inúmeras considerações. Suas agudas observações quanto às questões ciceronianas, gregas e romanas foram essenciais para novos olhares sobre os temas da pesquisa.

Aos professores José Carlos Estêvão, Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveria e Ricardo Reali Taurisano, que juntamente com os demais colegas do Centro de Estudos Patrísticos e Medievais proporcionaram um ótimo ambiente para a argumentação e a descoberta acadêmica.

A Edson Querubini, pela importantíssima ajuda prestada no aprendizado do latim junto ao Núcleo de Estudos de Língua Estrangeira, pela paciência com que me conduziu nas suas aulas de Latim e pela generosa atenção dada às minhas dúvidas. Sua inteligência rigorosa me forneceu importantes pontos para refletir acerca da retórica e da filosofia antigas.

A Rafael A. S. Barberino Rodrigues. Nossa amizade foi crescendo à medida que nos aprofundávamos no pensamento de Agostinho de Hipona. Suas vívidas e inquietantes reflexões sempre me estimularam, não apenas na área da Patrística, mas na Filosofia como um todo, e o mesmo devo dizer de meu amigo de longa data, Romulo Braga.

Aos doutorandos Luiz Marcos da Silva Filho e a José Renivaldo Rufino, pela prontidão nas informações acadêmicas, bibliográficas, institucionais, mas principalmente pelo sincero e aberto canal comunicativo quanto às questões agostinianas e filosóficas.

A Luiz Otávio Coppieters e a Leonardo Acquaviva Pavez, pela amizade e pelo convívio especulativo junto aos textos latinos da Antigüidade.

Aos funcionários da secretaria do Departamento de Filosofia (Geni, Luciana, Maria Helena, Mariê, Roseli, Ruben e Verônica), por todo o suporte.

Enfim, como não poderia faltar, aos meus pais, Sandra Terezinha e Assis José Cristofolletti, que tanto me auxiliaram na caminhada acadêmica, bem como no meu desenvolvimento em geral. Também agradeço à minha querida Bruna C. S. Piovesana, e a todos os meus familiares, amigos e colegas que de algum modo me ajudaram nestes anos de estudo.

Quando Deus é louvado, seja por si mesmo, seja por  
suas obras, quantas formas de dizeres belos e até  
esplêndidos surgem daquele que pode louvar, o  
quanto é possível, o que ninguém convenientemente  
pode louvar, e o que ninguém, de qualquer modo,  
deixa de louvar!

Agostinho de Hipona

## Resumo

Trata-se de uma dissertação sobre o pensamento filosófico de Agostinho de Hipona em relação à beleza do discurso e à utilidade da retórica e da eloquência, temas que aparecem no livro IV do *De doctrina christiana (Da instrução cristã)* e, por isso, dentro da reflexão sobre o ideal de uma educação tipicamente cristã. Na Antigüidade, embora a eloquência estivesse intrinsecamente ligada à arte retórica, esta questão, para Agostinho, deve ser tratada em conexão com algumas orientações da filosofia moral e da teologia cristãs, situadas para além da técnica. Em comparação com o antigo ideal oratório romano, sobretudo o ciceroniano, a maior importância conferida por Agostinho à *Bíblia* cristã, isto é, à sabedoria e à moral dos autores bíblicos, traz novos significados para o termo ‘eloquência’. Além disso, o aprendizado oratório, que se alicerçava na doutrina e no hábito, é dessa vez resumido e transmitido por Agostinho segundo um método radical de imitação, cujos modelos passam a ser os escritores bíblicos e eclesiásticos, aqueles inspirados por Deus e gratificados com a união da eloquência à sabedoria.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona. Retórica. Oratória. Eloquência.



## **Abstract**

This dissertation is about the philosophical thinking of Augustine of Hippo in relation to the beauty of speech and the usefulness of rhetoric and eloquence, themes that appear in Book IV of *De doctrina christiana (On Christian Teaching)* and therefore within the reflection on the ideal of education typically Christian. In Antiquity, although the eloquence was intrinsically linked to the rhetorical art, this issue, for Augustine, it must be treated in connection with some directions of Christian moral philosophy and theology, located beyond the technique. In comparison to the antique ideal of Roman oratory, especially the Ciceronian, the greater importance given by Augustine to the Christian Bible, that is, to the wisdom and morality of the biblical authors, bring new meaning to the term 'eloquence'. Moreover, the learning of oratory, which was based on the doctrine and habit, this time is summed up by Augustine and transmitted according to a radical method of imitation, whose models have to be the biblical and ecclesiastical writers, those inspired by God and rewarded with union between eloquence and wisdom.

Key words: Augustine of Hippo. Rhetoric. Oratory. Eloquence.

## Lista de ilustrações

Lista de títulos antigos e suas traduções.....	página 24-6
Organograma 1 – <i>Res, signum</i> e os livros do <i>De doctrina christiana</i> .....	38
Esquema sobre a disposição segundo as obras de Agostinho e Cícero.....	81-3
Organograma 2 – A elocução segundo o <i>De doctrina christiana</i> .....	88
Organograma 3 – Advertências e recomendações agostinianas para a elocução.....	152
Organograma 4 – Sobre <i>doctr. chr.</i> IV xxvii 59.....	154
Organograma 5 – Sobre <i>serm. dom. m.</i> II xi 38.....	159-60
Organograma 6 – Sobre <i>exp. Gal.</i> 51.....	171
Organograma 7 – Textos originais dos comentadores segundo a ordem de citação.....	213-21
Organograma 8 – Organograma de Isabelle Bouchet traduzido.....	222-5
Organograma 9 – Organograma de Isabelle Bouchet.....	226-9

## Lista de abreviaturas e siglas

As abreviaturas dos textos da Bíblia seguem aquelas da Bíblia de Jerusalém (São Paulo: Paulinas, 1976). As abreviaturas das obras de Agostinho são citadas de acordo com as que foram adotadas por Cornelius Mayer no *Corpus Augustinianum Gissense*:

<i>Acad.</i>	<i>De Academicis libri tres</i>
<i>beata u.</i>	<i>De beata uita liber unus</i>
<i>c. Faust.</i>	<i>Contra Faustum Manicheum libri triginta tres</i>
<i>ciu.</i>	<i>De ciuitate dei libri uiginti duo</i>
<i>conf.</i>	<i>Confessionum libri tredecim / Confessiones</i>
<i>dial.</i>	<i>De dialectica</i>
<i>diu. qu.</i>	<i>De diuersis quaestionibus octoginta tribus liber unus</i>
<i>doctr. chr.</i>	<i>De doctrina christiana libri quattuor</i>
<i>en. Ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i>
<i>ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>exp. Gal.</i>	<i>Expositio epistulae ad Galatas liber unus</i>
<i>Gn. adu. Man.</i>	<i>De Genesi aduersus Manicheos libri duo</i>
<i>lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio libri tres</i>
<i>mag.</i>	<i>De magistro liber unus</i>
<i>mor.</i>	<i>De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum libri</i>
<i>mus.</i>	<i>De musica libri sex</i>
<i>ord.</i>	<i>De ordine libri duo</i>
<i>retr.</i>	<i>Retractationum libri duo / Retractationes</i>
<i>s. dom. m.</i>	<i>De sermone domini in monte libri duo</i>
<i>Simpl.</i>	<i>Ad Simplicianum libri duo</i>
<i>sol.</i>	<i>Soliloquiorum libri duo / Soliloquia</i>
<i>trin.</i>	<i>De trinitate libri quindecim</i>
<i>uera rel.</i>	<i>De uera religione liber unus</i>
<i>util. cred.</i>	<i>De utilitate credendi liber unus</i>

NOTA: Todas as fontes textuais primárias usadas, por serem da Antigüidade, quando aparecem em citações indiretas, não são citadas com o nome do autor, o título, a data e a paginação de alguma versão moderna, tal como recomendaria a norma geral da Associação Brasileira de Normas Técnicas. Tais textos possuem seu próprio sistema de referência direta, isto é, possuem uma numeração fixa por capítulos, parágrafos, linhas, versos ou versículos, cuja utilização é preferível. Eis um exemplo de citação, com abreviatura: *doctr. chr.* II xix 29 [isto é, *De doctrina christiana*, livro segundo, capítulo primeiro, parágrafo vinte e nove].

### Sigla

CCSL

Corpus Christianorum, Series Latina. Turnhout: Brepols, 1953-.

## Sumário

1 Introdução.....	13
2 <i>Tractatio Scripturarum</i> : métodos para tratar as <i>Sagradas Escrituras</i> .....	28
3 <i>Modus proferendi</i> : o método da exposição eloqüente.....	54
4 A eloqüência e a moral cristã.....	145
5 Conclusão.....	173
Apêndice – O proêmio do <i>De doctrina christiana</i> : a tensão entre o ensino liberal e a soberba.....	179
Anexo A.....	213
Anexo B.....	222
Referências.....	230

## 1 Introdução

Nas questões da Antigüidade relativas à beleza do discurso, à utilidade da retórica e à necessidade da eloquência persuasiva, inseridas no que se poderia chamar de doutrina do belo ou, anacronicamente, de estética, uma grande relevância histórica é constantemente conferida ao pensamento filosófico de Agostinho de Hipona.<sup>1</sup>

Apesar de seu nascimento no ano de 354 d.C. em Tagaste, antiga cidade africana da província romana da Numídia, é o nome da cidade de Hipona que figura na designação usual de Agostinho, pois foi nela que viveu como presbítero e posteriormente bispo da Igreja cristã católica (*ecclesia catholica*), até seu falecimento, em 430.<sup>2</sup> E precisamente na igreja daquela cidade periférica do baixo Império Romano, em uma época considerada de decadência bélica, política e artística do Estado, surge em grande consonância com o pensamento de Agostinho uma modificação da cultura da Antigüidade, que aos poucos deixa de ser simplesmente decadência pagã para se configurar como um novo tipo de civilização, que depois se tornará o feudalismo cristão do ocidente medieval.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> É apontado principalmente o helênico Górgias (cerca de 483-c. 374 a.C.), mais do que qualquer um de seus contemporâneos, como o primeiro a pensar a eloquência em estrita conexão com a beleza, a retórica e a persuasão: “Assim, à prosa oratória de Corax e Tísias, Górgias agrega, no campo paradigmático, os recursos fundamentais da poesia, começando uma retórica artística e uma norma literária estética, as quais Isócrates e Aristóteles desenvolveram sistematicamente.” (CAMARERO, A. *La Teoría Etico Estética del Decoro en la Antigüedad*. Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur, 2000, p. 16). “Górgias, ademais, introduz em sua oratória os recursos próprios da poesia e do *páthos* figurado. A sonoridade das figuras ‘gorgianas’ e o paralelismo ou antítese de períodos e pensamentos contribuem para uma atração, como aquela da poesia em reações instintivas de agrado e sedução anímica, que favorecem a psicagogia.” (Ibidem, p. 17). O termo ‘estética’ se usa principalmente para os pensadores modernos, mas a reflexão sobre a beleza é antiga e assaz ligada à retórica: “[...] nos aplicamos à reflexão sobre uma noção tradicional, o belo, as questões mesmas que aparecem primordiais aos modernos; e percebemos que precisamente os antigos se puseram essas questões. Fizeram-nas em suas poéticas e em suas retóricas, as quais são estreitamente ligadas entre si.” (MICHEL, A. *La parole et la beauté*. 2. ed. Paris: Albin Michel, c1994, p. 11-2).

<sup>2</sup> Para dados biográficos, a fonte antiga, do século V, é a *Vita Augustini* de Possídio (POSSÍDIO. *Vida de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2004), e uma mais moderna, no século XV, é a *Vita s. Augustine* de John Capgrave (CAPGRAVE, J. *Life of Saint Augustine*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, c2001). No século XX, cf.: BERTRAND, L. *Saint Augustine*. New York: D. Appleton & Company, 1914; PAPINI, G. *Sant’Agostino*. Firenze: Vallecchi Editore, c1929; BARDY, G. *Saint Augustin, l’homme et l’oeuvre*. Paris: Desclée, De Brouwer, 1948; SCIACCA, M. F. *S. Agostino*. Brescia: Morcelliana, 1949; BROWN, P. R. L. *Augustine of Hippo: a biography*. Berkeley: University of California Press, 2. ed. 1969; O’MEARA, J. J. *La jeunesse de Saint Augustin: introduction aux Confessions de Saint Augustin*. Paris: Éditions Universitaires, Éditions du Cerf, 1997; LANCEL, S. *Saint Augustin*. Paris: Fayard, c1999.

<sup>3</sup> Atente-se para os desdobramentos históricos gerais mais relevantes: “O imperador Teodósio formalmente aboliu o paganismo por decreto em 342 d.C., dezessete anos após o primeiro concílio ecumênico em Nicéia ter delineado vinte cânones para o governo da Igreja.” (MURPHY, J. J. *St. Augustine and the Debate About a*

Um dos primeiros grandes comentários historiográficos dessa longa transição, sob o aspecto da cultura intelectual latina, foi apresentado por Marrou em sua tese de 1937, cuja fonte escolhida é justamente Agostinho, por ter vivido nos séculos IV e V, período de reformulações cristãs da tradição intelectual herdada de vários séculos anteriores, bem como por sua grande quantidade de escritos e pela impressionante influência imediata e futura que ele causaria no domínio intelectual, sobretudo teológico.<sup>4</sup> De fato, nas extensas duas primeiras partes do livro de Marrou (*Vir eloquentissimus ac doctissimus; Studium sapientia*) encontram-se riquíssimos dados históricos sobre a instrução primária de Agostinho, marcada pela leitura de obras distinguidas em várias disciplinas, chamadas de ‘disciplinas ou artes liberais’ (*liberales disciplinae, artes*), ao contrário do que ocorria com a massa popular, que sem tal oportunidade adquiria apenas rudimentos de gramática e cálculo matemático.<sup>5</sup>

---

Christian Rhetoric. In: ENOS, R. L. et al. (Ed.). *The Rhetoric of Saint Augustine of Hippo*. Waco: Baylor University Press, 2008, capítulo 5, p. 206). Texto original: MURPHY, J. J. St. Augustine and the Debate About a Christian Rhetoric. *Quarterly Journal of Speech*, Annandale, n. 46, p. 400-10, 1960.

<sup>4</sup> MARROU, H.-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. 2 ed. Paris: E. de Boccard, 1949, particularmente p. x-xi. Nota-se que o recorte “ocidental” feito por Marrou na “Introdução” (Ibid., p. ix) deve ser entendido como latino, já que a escolha por Agostinho implica seu afastamento da cultura grega, pois na época agostiniana a evolução da poesia e prosa latinas relegou com força a cultura grega apenas às famílias ricas (Ibid., p. 43, 392-3). Também por isso, sempre que Marrou observa uma originalidade cultural a partir dos escritos de Agostinho, deve-se entender que se trata de uma originalidade no ocidente latinizado.

<sup>5</sup> MORGAN, T. *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 3. Em relação à educação letrada, aquela distinta da educação física, apenas nas cidades mais ricas se podia encontrar professores de filosofia, das matemáticas, e principalmente de retórica, a qual já tinha se desenvolvido enormemente na época de Agostinho. Assim, foi no centro intelectual de Cartago que ele estudou retórica, proporcionando-lhe o professorado, inclusive na capital imperial, Milão, onde teve até a oportunidade de declamar em 385 um discurso laudatório na ocasião da ascensão de Flávio Bauto ao consulado. Tais fatos, ocorridos antes de sua conversão, são encontrados em suas *Confissões* (*Confessiones*, II iii 5, III iii 6, VI vi 9) e no *Contra as epístolas do donatista Petiliano* (*Contra litteras Petiliani donatistae libri tres*, III xxv 30). As *Confessiones* foram compostas entre 397 e 403, e entre 400 e 405 o *Contra litteras Petiliani donatistae* (HOMBERT, P.-M. *Nouvelles recherches de chronologie augustiniennne*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2000, p. 8). Portanto, como havia poucos professores, as poucas escolas consistiam em pequenos grupos de adolescentes provenientes da classe social mais rica, a qual se interessava cada vez mais pelo conhecimento geral das disciplinas, com especial atenção à retórica, cf. Marrou (1949, pp. 89-91, 110-1). Mas como se nota já pelo diálogo *De oratore* (*Do orador*) de Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.), pelo *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* (*Das núpcias de Filologia e Mercúrio*) de Marciano Capela e até pelo *De ordine* (*Da ordem*) de Agostinho, essa ampla ambição latina pela erudição em vários conhecimentos não era realizada de modo satisfatório senão na gramática e na retórica, e era falha principalmente em relação à física e a suas ramificações segundo a tradição aristotélica, o que revela cada vez mais o caráter decadente da erudição, marcada sobretudo pela documentação “curiosa”, como bem comenta Marrou (*opus citatum*, p. 230-3). O *De oratore* foi composto em 55 a.C., durante as maiores lutas entre Milão e Clódio (COURBAUD, E. Introduction. In: CICÉRON, *De l’orateur*. Paris: Société d’Édition Les Belles Lettres, 1967, volume 1, p. VII-XXXIV, particularmente p. VII). A obra de Marciano Capela foi composta em meados do século V, e o *De ordine* entre 386 e 387 em Cassiciaco, logo após a conversão de Agostinho ao cristianismo da *ecclesia catholica*, fato que ocorreu em junho de 386, e que enseja a escrita de seus diálogos de Cassiciaco (PIERETTI, A. Introductione generale. In: SANT’AGOSTINO. *Enciclopedia*. Roma: Città Nuova, c2005, p. 5-99, particularmente p. 6).

A terceira ou última parte (Doctrina christiana), porém, entra de certa maneira nas idéias filosóficas de Agostinho, sobretudo quanto ao modo pelo qual ele propõe uma cultura cristã.<sup>6</sup> O tratado agostiniano de base para a abordagem de Marrou é o *De doctrina christiana* (*Da instrução cristã*), pois lhe serve de fonte para informações sobre a ruptura agostiniana com os ideais intelectuais da Antigüidade latina:

Pela primeira vez vemos exposto um programa de estudos superiores que constituirão uma formação completa do espírito, e que são concebidos unicamente em função do escopo religioso que o cristianismo determina à vida intelectual. Até aqui a inteligência cristã ficava de certo modo enxertado sobre o robusto organismo da civilização antiga, e participava da vida desta; doravante, ela se separa e vai constituindo um organismo autônomo.

O segundo livro do *De doctrina christiana* coloca o problema em toda sua generalidade: não se trata mais de saber simplesmente se o cristão receberá ou não a educação liberal, o que deverá reter ou esquecer. Santo Agostinho levanta um vasto inventário de todos os aspectos da cultura antiga, classifica-os, julga-os do ponto de vista cristão, e dessa operação preliminar extrai um programa de formação onde nada entra senão aquilo que servirá à alma cristã, que procura pelo estudo da *Escritura* possuir do melhor modo o tesouro de sua fé. (MARROU, 1949, p. 398).

Para Agostinho, de fato, a base de toda a erudição cristã deve ser a instrução sobre o modo como tratar as *Escrituras*, a *tractatio Scripturarum*, constituída basicamente por dois estudos, pelo entendimento bíblico (livros I a III) e pela exposição das *Escrituras* (livro IV), mas essa *tractatio* também pode utilizar vários tipos de conhecimento e disciplinas da cultura pagã, desde que sejam convenientes e úteis à fé e à verdade cristã. Essa seleção baseada na ‘utilidade’ (*utilitas*) é empreendida em uma digressão do livro II do *De doctrina christiana* (II xix 29-xlii 63), e justificada pela alegoria da espoliação dos egípcios, história relatada no *Êxodo* (3:21-22; 12:35-36).<sup>7</sup> Ora, essa “prudente e piedosa apropriação” da cultura secular e pagã não era

<sup>6</sup> Como diz Marrou, “Santo Agostinho teria sido o pioneiro a realizar o que significava a decadência, a ver, a sentir a decrepitude profunda da cultura antiga, a compreender que nada mais havia de se esperar dela senão elementos e materiais, a compreender que isso não era senão um edifício em ruínas, e a nitidamente orientar-se em direção ao futuro, à reconstrução total da cultura sobre um novo plano.” (MARROU, 1949, p. 356). “Essa evolução se resume em uma palavra: um aprofundamento interior do cristianismo; santo Agostinho realiza progressivamente toda a riqueza do conteúdo de sua fé.” (Ibid., p. 333).

<sup>7</sup> Quanto à apropriação agostiniana de partes das principais disciplinas requisitadas, a dialética, a gramática e a retórica, cf. seção 2 e VERHEIJEN, L. M. J. *Le De doctrina Christiana de saint Augustin. Un manuel d’herméneutique et d’expression chrétienne avec*, en II.19.29-42.63, une ‘charte fondamentale pour une culture chretienne’. *Augustiniana*, Leuven, n. 24, 1974, p. 10-20. Também Jerônimo de Strídon (347-420 d.C.), na *Epistula LIX*, “[...] emprega a figura da ‘mulher cativa’ para ilustrar em um momento seu desejo de tomar do que é antigo o que é útil para a nova ordem. A figura ocorre no *Deuteronomio* (21:10-3).” (MURPHY, 2008, p. 212). Na *Epistula CVII*, apesar de Jerônimo esboçar um resumido plano de ensino primário para a pequena Paula, cujo tutor só utilizaria as *Escrituras* (desde a alfabetização até o aprendizado e interpretação moral dos difíceis *Cânticos dos Cânticos*, começando pelos *Salmos*, *Eclesiástico* e *Jó*, e passando depois por todo o Novo e Antigo



nenhuma trivialidade naquela época, ao contrário, trata-se de uma postura inovadora devido à clareza e à seriedade do projeto nela inerentes. Isso fica mais claro quando se atenta com DeLabriolle para a polêmica cristã em que essa posição agostiniana se coloca:

[...] podemos afirmar o fato que dificilmente há, durante os primeiros séculos do Império, um escritor cristão que não introduza ou mostre com mais ou menos sinceridade, com mais ou menos diplomacia, certa hostilidade em relação às diferentes formas do aprendizado pagão.<sup>8</sup>

Murphy, porém, mostra muito bem não apenas a existência dessa hostilidade da patrística, mas de suas divergências quanto à educação pagã, inclusive dentro das próprias convicções individuais de um pensador:

Um verdadeiro debate se estabeleceu entre os líderes da Igreja quando a perseguição oficial esmaeceu e as exigências da organização eclesiástica impuseram aos líderes novas decisões. [...] São Basílio e santo Ambrósio, por exemplo, ilustram os sentimentos mistos dos Padres da Igreja quando encararam o dilema cultural. (MURPHY, 2008, p. 210).

---

Testamentos), e os pais propiciariam uma rotina inteiramente espelhada nos hábitos monásticos, nada mais se encontra do que breves prescrições, sobretudo morais, cf. Marrou (1949, p. 397-8, nota 4).

<sup>8</sup> DELABRIOLLE, P. *The History and Literature of Christianity from Tertullian to Boethius*. London: Routledge & Kegan Paul, 1924, apud MURPHY, 2008, p. 208. Para a rejeição mais estremada, Murphy (2008, p. 207) cita o *Discurso aos gregos (Oratio ad Graecos, 1-3)* de Taciano, o assírio (ca. 120-180), bem como as *Instituições Divinas (Diuinae Institutiones, 400.4)* de Lactâncio (ca. 240-ca. 320) e o *Contra as Nações (Aduersus Nationes, I 59)* de Arnóbio de Sicca (255-327 d.C.), cf. também: JAEGER, W. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1961. Barros, resenhando esse livro de Jaeger, lembra as “[...] duas orientações opostas. Uma, representada por Justino e Atenágoras, na linha de Filon, procura absorver a tradição grega na doutrina cristã. Quer mesmo aplicar ao Cristianismo algumas categorias espirituais da cultura grega e reconhece nela certos paralelismos com a doutrina cristã. A outra, de feições claramente anti-helênicas, defendida por Taciano, o assírio e Tertuliano, o africano, denuncia e condena a helenização do cristianismo. Tertuliano, em particular, separa razão e fé, e repete a idéia de um paralelo entre cristianismo e helenismo em termos filosóficos.” (BARROS, G. N. M. de. *Cristianismo Primitivo e Paideia Grega. Videtur Letras*, Murcia, n. 2 espec., p. 93-98, 2001, particularmente p. 94). Voiku coleta interessantes testemunhos por meio da *História eclesiástica (Εκκλησιαστική ιστορία)* de Sócrates “escolástico” de Constantinopla, nascido em 380 d.C.: “Essa obra é especialmente notável porque seu autor quase sempre relaciona os vários heréticos e as conversões cristãs com a retórica e a sofística: por exemplo, a heresia de Actius Atheus é uma questão de explanação sofística (II 30); a corrupção de Juliano, o apóstata, é atribuída à sua exposição aos vários sofistas das escolas (III 1); Silvano, bispo de Trôade, ‘era formalmente um professor de retórica, mas almejando a perfeição em seu percurso cristão, entrou no modo de vida ascético, e deixou de lado o *pallium* [manto] de *rhetor*’ (VII 27).” (VOIKU, D. J. *A Primer on the Language Theory of St. Augustine*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1997, p. 40-1, nota 4). Como indicou Marrou (1949, p. 508-9), o herético donatista Crescônio acusa Agostinho de “enganar ao persuadir com falsidades” (*falsa persuadendo decipere*), mas este responde que a eloquência é neutra, pois é “útil ou inútil conforme forem úteis ou inúteis as coisas que são ditas” (*esse utilem uel inutilem, ut fuerint utilia uel inutilia quae dicuntur*), cf. *Contra o gramático Crescônio da parte donatista (Ad Cresconium grammaticum partis Donati libri quattuor, I i 2)*. Na seção 3, ver-se-á que a eloquência deve estar apoiada na sabedoria e na verdade da fé.

Dentre as várias citações patrísticas fornecidas por Murphy, deve-se destacar, como fez Marrou, a pequena ruptura de Basílio de Cesaréia (330-379 d.C.) em relação à educação convencional. Este, no *Προς τους νέους, όπως αν εξ ελληνικών ωφελούντο λόγων* (*Aos jovens, sobre o modo de tirar proveito das letras helênicas*) estabelece o que o cristão deve reter ou rejeitar da tradição escolar. Mas Marrou percebeu muito bem a diferença entre Basílio e Agostinho:

São Basílio não coloca o problema da educação cristã propriamente dita. Ele admite que os jovens aos quais se endereça devem percorrer o ciclo normal de estudos clássicos como um fato espontâneo. O cristianismo ainda não modificou seu programa; em São Basílio as duas ordens estão ainda separadas: ele não visa a uma educação especificamente cristã, mas somente um uso cristão da educação tradicional. (MARROU, 1949, p. 395-6).

Em contraste com Basílio, percebe-se, assim, a originalidade agostiniana de sua concepção de ‘instrução cristã’: deixando de ser simplesmente “mista”, ela é levada a de fato “converter” a educação convencional ao cristianismo, imposição que também repercutirá na noção agostiniana de eloquência.<sup>9</sup> Contudo, deve-se notar que a uma parte dessa instrução, o ‘entendimento bíblico’, já era alvo de estudo de certos cristãos na Grécia. Especificamente nessa parte, portanto, deve ser frisado que a originalidade indicada por Marrou se coloca apenas em âmbito latino. De fato, já na Grécia do final do século II d.C. encontram-se tratados sobre exegese bíblica, como os livros V e VII dos *Στρωματεῖς* (*Miscelâneas*) de Clemente de Alexandria e o *De principiis* (*Dos princípios*) de Orígenes.<sup>10</sup> Certamente há originalidade de Agostinho quanto aos métodos específicos e às apropriações disciplinares para se entender e

<sup>9</sup> “Meçamos imediatamente o alcance de tal expressão [*doctrina christiana*]: não se trata somente de adotar um tipo de vida intelectual que não se oponha diretamente às exigências do cristianismo, que concorde com esse, que deixe aberta a possibilidade da vida cristã. Agostinho exige algo mais: quer uma cultura estreitamente e diretamente subordinada ao cristianismo; todas as manifestações da vida cultural devem estar a serviço da vida religiosa, não ser senão uma função dessa.” (MARROU, 1949, p. 339). “Em suma, de Orígenes a São Basílio, de Tertuliano a São Jerônimo, todos os predecessores de Agostinho proclamam a necessidade de uma relação entre os estudos preparatórios, alimentados com toda a tradição das escolas pagãs, e a atividade propriamente cristã da inteligência já formada. Mas essa relação não é tal que o segundo termo influa profundamente sobre a estrutura do primeiro: não se prevê uma educação propriamente cristã, um ensinamento, um plano de estudos já inspirado de cristianismo, ordenado rumo a essa cultura cristã que devia preparar.” (Ibid., p. 395). “No entanto, devo já marcar os limites nos quais o alcance imediato do ensinamento de Santo Agostinho se mantém: primeiramente ele não se ocupa senão dos altos estudos religiosos e deixa completamente de lado o problema da educação elementar [...]” (Ibid., p. 399). “Em segundo lugar, Santo Agostinho negligencia totalmente todo o aspecto institucional do problema da cultura.” (Ibid., p. 400).

<sup>10</sup> As datações biográficas são as seguintes: Tito Flávio Clemente (c. 150-211/6), Orígenes (c. 185-254), Tirano Rufino de Aquilêia (340/5-410). O *De principiis* sobreviveu apenas na tradução latina de Rufino de Aquilêia.

interpretar as *Escrituras*, mas deve-se notar que tal preocupação já era antiga entre os cristãos. Em relação, porém, ao método de exposição das *Escrituras*, tratado no livro IV do *De doctrina christiana* e dirigido aos eclesiásticos como uma complementação dos preceitos exegéticos, a preceituação de Agostinho foi sem dúvida pioneira.<sup>11</sup>

Contudo, observando-se os comentadores modernos desse tema, muito pouco foi creditado a Agostinho fora dessa inovação geral. Marrou, embora reconheça que o *De doctrina christiana* seja uma obra bem original, duvida da originalidade do livro IV em comparação com os tradicionais tratados de retórica: “O conteúdo da eloquência tinha mudado, mas o problema técnico continuava substancialmente idêntico” (MARROU, 1949, p. 403). Assim, para Marrou, a peculiaridade do livro IV estaria simplesmente na prescrição do conteúdo cristão a ser discursado, a saber, a trindade divina, Cristo, a igreja, entre outros assuntos, mas não no método de exposição das *Escrituras*. Ora, parece legítimo, porém, especular que esses mesmos assuntos podem trazer complicações específicas à oratória e à exposição, particularidades que, vistas sob um olhar mais pormenorizado, devem ser consideradas como causas de mudanças da eloquência tradicional para a eloquência cristã. Por exemplo, dentro dessa problemática, a natureza própria da concepção trinitária de Deus, que é Pai, Filho e Espírito Santo, implicam transformações no

---

<sup>11</sup> Quanto ao público do orador eclesiástico, Marrou fez algumas observações interessantes: “A caridade certamente se faz um dever, mas tomando as coisas estritamente, esse dever [de expor] não é imperioso senão para aqueles que na igreja receberam a missão de ensinar, ou seja, os clérigos.” (MARROU, op. cit., p. 507). Todavia, Marrou faz uma bela constatação da amplitude de público visada por Agostinho: “Cuidemos, enfim, para não nos espantar inutilmente. É uma idéia bem moderna, e que me parece estranha à era patrística, a distinção entre uma cultura religiosa reservada somente aos clérigos e uma cultura profana que seria legítima para os laicos.” (Ibid., p. 383). Em seguida ele fornece argumentos mais concretos: “Ninguém se espantava de ver Agostinho, ainda laico, publicar um *De Genesi*. Quantos outros laicos, antes dele, ocupavam-se de exegese, de controvérsia, de teologia! Sem remontar até a era heróica dos apologistas, quem era então Lactâncio, Fírmico Materno ou Vitorino? Mais próximo de Agostinho, o donatista Ticônio é um representante típico desse gosto dos cristãos cultivados pelas questões religiosas.” (Ibid., p. 383-4). Assim, a preocupação primária de Agostinho concerne aos ‘discursos eclesiásticos’, principalmente aos orais, ao que se chama comumente de oratória; mas, na maioria das vezes, as idéias agostinianas vinculadas a essas expressões podem ser estendidas a qualquer discurso cristão, oral ou escrito, e isso deve ser doravante sempre lembrado (SIMONETTI, M. Introduzione. In: SANT’AGOSTINO. *L’istruzione cristiana*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1994b, p. IX-XLIII, particularmente p. XIV). Quanto às motivações de Agostinho para escrever sobre o método de exposição, Harrison aponta três principais: “Primeiramente, notamos a significância cultural da retórica: carregava-se com isso respeito social, prestígio, poder, autoridade. Nesse sentido, o cristianismo não poderia ignorá-la, ao contrário, era um importante instrumento para estabilizar sua própria posição na sociedade. Em segundo lugar, os próprios Padres eram produtos – educacionalmente e socialmente – da cultura tardo-antiga. [...] Além disso, eles justificam sua prática apelando para a *Escritura*, aquele texto um tanto desapontador, estranho, um tanto cruel e mal escrito que eles tornavam aceitável, tanto para si mesmos quanto para os críticos pagãos, lendo-a de acordo com as práticas exegéticas clássicas, como a alegoria – técnica que, como vimos, os pagãos usavam para tornar seus próprios clássicos, Virgílio e Homero, relevantes e aceitáveis.” (HARRISON, C. *Augustine. Christian Truth and Fractured Humanity*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 69).

juízo sobre o que seja o dom da eloquência, a inspiração divina, a persuasão pela verdade, beleza e emoção, a utilidade de sua finalidade e as virtudes dos gêneros de discurso.

Sabe-se, obviamente, que o objetivo da obra de Marrou não é comentar rigorosamente as concepções teóricas de Agostinho, mas traçar a história de sua vida intelectual, em um amálgama incontestavelmente muito erudito de vivências e pensamentos agostinianos, pelo que são toleradas algumas conclusões precipitadas sobre o livro IV, como a seguinte: “Se negligenciarmos as digressões e as discussões adventícias, o que encontramos essencialmente? Alguns conselhos muito gerais, uma escolha de modelos, nada mais.” (MARROU, 1949, p. 519-20). Ora, como será visto, é principalmente por meio desses conselhos e desses modelos que se pode vislumbrar a originalidade agostiniana. Contudo, até na questão da utilidade do orador eloquente, e da moral cristã que lhe permeia, Marrou não encontra especificidades:

Muito das idéias de detalhe, como a necessidade da claridade, o valor moral do exemplo etc.: isso não tem grande importância, são verdades de experiência, que Cícero entre outros já tinham formulado, mas que Agostinho pôde ou teria encontrado tudo também por si mesmo. (MARROU, 1949, p. 520).

Todavia, uma análise focada no livro IV talvez permita algumas descobertas, e já antes de Marrou alguns comentadores reconheceram posições agostinianas que não podem ser reduzidas a Cícero ou à retórica convencional. Já Eskridge em 1912, no pequeno capítulo final de seu trabalho sobre a influência ciceroniana no livro IV do *De doctrina christiana*, aponta cinco diferenças gerais entre Agostinho e Cícero: os assuntos, a noção de sabedoria, o gênero temperado, a reza e a imitação radical, que permite até a cópia do discurso de outrem.<sup>12</sup> Mas a tendência geral de Eskridge é mais de identificar Agostinho a Cícero do que distingui-los, como indica o próprio título de seu livro, e a seguinte frase:

O propósito deste capítulo, portanto, é apontar os elementos essenciais, em seus contornos, do orador ideal de Agostinho, e compará-los aos de Cícero, para averiguar, se pudermos, em quais particularidades eles concordam, e também para mostrar que o orador ideal na mente do bispo de Hipona era, em todos os aspectos, o mesmo que o orador ideal do grande estadista de Roma.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> ESKRIDGE, J. B. *The Influence of Cicero upon Augustine in the Development of his Oratorical Theory for the Training of the Ecclesiastical Orator*. Menasha: The Collegiate Press George Banta Publishing CO., 1912, p. 50-4.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 6-7.

Observações mais atentas ao movimento próprio de Agostinho nesse terreno só aparecem com a obra de Pizzolato<sup>14</sup>, mas ainda não em relação às questões morais que envolvem o discurso eclesiástico e a algumas nuances em relação às finalidades da eloquência e às características mais sutis dos gêneros de elocução. De fato, apenas uma análise sistemática do livro IV do *De doctrina christiana*, parágrafo por parágrafo, poderia indicar como os termos convencionais adquirem sentidos específicos no contexto que Agostinho constrói com seus propósitos bem definidos, fruto de reflexões de toda uma vida.

Antes, porém, de se passar à argumentação geral do livro IV, faz-se necessário que primeiramente sejam expostos alguns dados relativos à datação do *De doctrina christiana*. É consensual marcar o início da obra entre 395 e 397, período em que Agostinho se tornou bispo coadjutor no bispado de Valério em Hipona, como prova o fato de a obra ser noticiada no livro II

---

<sup>14</sup> PIZZOLATO, L. F. *Capitoli di retorica agostiniana*. Roma: Istituto Patristico “Augustinianum”, 1992. Fortin, em um pequeno artigo e estudando apenas a questão da finalidade oratória da instrução pela verdade, já se afasta de Marrou e Hagendahl: “Assim, em seu monumental estudo da influência dos clássicos latinos em Agostinho, o professor Harald Hagendahl é capaz de afirmar que ‘seguiu o percurso da exposição de Agostinho com uma visão que mostrou o quanto é marcado pelos tratados retóricos de Cícero na concepção geral de retórica, e até nos termos: na divisão, na terminologia e em outras técnicas traduzidas literalmente ou por paráfrase’. A conclusão a que se chega é clara e peremptória: o ensinamento de Agostinho é baseado no sistema da retórica, introduzido no mundo romano por Cícero. Aquele ensinamento ‘segue... tão de perto as visões de Cícero, geralmente até nos pormenores, que não se pode fazer uma reivindicação substancial para a novidade e originalidade do sistema doutrinal, quando muito uma leve modificação neste ou naquele ponto’.

”Até mesmo o professor H.-I. Marrou, que foi mais longe do que qualquer um na defesa do caráter revolucionário do *De doctrina christiana*, concede que em relação aos fundamentos da retórica, Agostinho se contentou em repetir as visões desenvolvidas por Cícero, o principal teórico bem como o maior mestre da eloquência romana. A mesma posição básica é adotada por J. Oroz, que concorda com Marrou que os temas da retórica cristã e pagã são mundos à parte, mas acha que em todos os outros pontos importantes o *De doctrina christiana* continua dentro dos limites definidos pela tradição ciceroniana.” (FORTIN, E. L. Augustine and the Problem of Christian Rhetoric. In: ENOS, R. L. et al., 2008, cap. 6, p. 220-1 – esse artigo foi originalmente publicado no periódico *Augustinian Studies*, Villanova, n. 5, p. 85-100, 1974). Fabrizi resume os conflitos interpretativos das primeiras pesquisas sobre o livro IV: “[...] críticas foram movidas a Agostinho, insistindo sobre uma dependência a Cícero (cf. COMEAU, M. *La rhétorique de Saint Augustin d’après les ‘Tractatus in Iohannem’*. Paris, Boivin, 1930). Sobre isso, é fundamental a contribuição trazida pelo estudo de M. Testard, que nega tal eventualidade – e com qual concordamos –, pelo que se remete: TESTARD, M. *Saint Augustin et Cicéron*. Paris: Études Augustiniennes, 1958.” (FABRIZI, C. Excursus 4: Il quarto libro del *De doctrina christiana* di Agostino. La retorica classica e la prospettiva di una cultura cristiana. In: PIZZOLATO, L. F.; SCANAVINO, G. (Org.). ‘*De doctrina christiana*’ di Agostino d’Ippona. Roma: Città Nuova, 1995, p. 151-66, especialmente p. 163). Em uma réplica, Testard critica a obra de Hagendahl da seguinte maneira: “Eu criticaria, sobretudo, o [seu] uso bastante equívoco dos caracteres itálicos. O Sr. Hagendahl os utiliza para toda menção de Cícero, ou de suas obras em texto agostiniano, o que está bem; ele os utiliza também para colocar em relevo todos os termos que entende serem aproximáveis no texto clássico e no texto cristão, mas são termos ora idênticos ora sinônimos, ou termos que ele assim os julga, e o Sr. Hagendahl vai às vezes muito longe nesse sentido. Isso me parece confundir perigosamente as aproximações literárias e as aproximações de idéias, menos evidentes é preciso admitir, e mais sujeitas à apreciação pessoal.” (TESTARD, M. Saint Augustin et Cicéron. A propos d’un ouvrage récent. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, v. XIV, 1968, p. 47-67, particularmente p. 49). Essas divergências interpretativas, por si mesmas, já justificam a necessidade de mais estudos sobre o livro IV do *De doctrina christiana*, de modo que novas reflexões encaminhem novos argumentos à crítica moderna.

das *Retractationes* (*Retratações*), reservado aos comentários das obras escritas durante o bispado.<sup>15</sup> Por motivos que estão ainda para ser completamente esclarecidos, houve uma interrupção no parágrafo 36 do livro III, onde é citado um versículo do *Evangelho segundo São Lucas* (13:21), como é noticiado nas *Retractationes* (iv 1).<sup>16</sup> A data em que isso ocorreu não pode ser precisada, pois somente é possível inferir que o livro II foi escrito antes de 398, visto que essa é a data mais remota do início da composição de sua obra *Contra Fausto maniqueu* (*Contra Faustum Manicheum libri triginta tres*), onde Agostinho, no livro XXII, cita sua interpretação figurativa sobre a espoliação dos egípcios no *De doctrina christiana* (*doctr. chr.* II xl 60-xlii 3).<sup>17</sup>

Quanto à retomada da obra, Agostinho diz, no parágrafo 53 do livro IV, que já teriam se passado oito anos ou mais desde sua viagem a Cesaréia, comumente datada de 418. Tal fato leva à hipótese de que Agostinho tenha retomado a obra em 426, ou, no máximo, em 427 (três anos antes de sua morte), para concluir o terceiro livro e escrever a parte que deveria abranger o tema de ‘como expor’, motivo do quarto livro, o fecho da obra.<sup>18</sup> Assim, deixa de ser inusitado o exórdio do livro IV, pois, embora seja comum nos escritos agostinianos que o exórdio sirva para relembrar o objetivo geral da obra, para então ser abordado algum ponto específico proposto no início, no livro IV ele é um indício da fissura: ele traz, de modo incomum, a citação direta do primeiro parágrafo do livro I, onde se diz de forma resumida o intuito da obra. Certamente esse procedimento dá ao copista ou editor o sinal inequívoco de que aquele livro é o fecho dos antigos escritos do *De doctrina christiana*.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Cf. *Retractationes*, II i 2. Essa mesma datação encontra-se em Simonetti (1994b, p. IX) e em: LETTIERI, G. *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia: Morcelliana, 2001, p. 66, p. 77, nota 5. Hombert sugere o período entre 397 e 398 (HOMBERT, P.-M. *Gloria Gratiae*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996, p. 22). As *Retractationes* foram compostos entre 426 e 427 (HOMBERT, op. cit., p. 24; LETTIERI, op. cit., p. 19).

<sup>16</sup> Green cita dois motivos “prático” que poderiam ter causado a interrupção: a grande produção de textos naquela mesma época, inclusive das *Confessiones*, e a recuperação de uma doença (GREEN, R. P. H. *Introduction*. In: AUGUSTINE. *On Christian Teaching*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. VII-XXIII, particularmente p. X).

<sup>17</sup> “[...] já em certos livros, que intitulei *De doctrina christiana*, lembro-me, na medida em que agora me ocorre, ter exposto que o ouro, a prata e a vestimenta dos egípcios significam certas doutrinas, as quais no próprio costume dos gentios são aprendidas com não inútil estudo.” (*Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres*, XXII 91). “[...] iam in quibusdam libris, quos De Doctrina Christiana praenotaui, quantum mihi tunc occurrit, me recolo posuisse: quod auro et argento et ueste Aegyptiorum significatae sint quaedam doctrinae, quae in ipsa consuetudine Gentium non inutili studio discantur.” (SANT’AGOSTINO. *Contra Fausto manicheo*. Roma: Città Nuova, 2004, p. 606). Para Alici, a data mais remota da composição do *Contra Faustum* é o ano 400 (ALICI, L. *Introduzione*. In: SANT’AGOSTINO. *Contra Fausto manicheo*. Roma: Città Nuova, 2004, p. V-XXIII, particularmente p. XI).

<sup>18</sup> Ao contrário de Lettieri (2001, p. 18), Hombert (1996, p. 21) indica apenas a ano de 426 para o livro IV.

<sup>19</sup> SIMONETTI, M. *Commento*. In: SANT’AGOSTINO. *L'istruzione cristiana*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1994a, p. 367-580, particularmente p. 528.

Lettieri (2001) realizou um grande estudo histórico sobre tal interrupção, sob a hipótese de que em 397 a composição tenha sido abandonada pelo fato de, naquele ano, Agostinho estar terminando de escrever *Ad Simplicianum libri duo* (*Dois livros Simpliciano*), cujo conteúdo marca uma revolução de seu pensamento em função da tese da graça indevida e irresistível (*Simpl.* I ii), a qual, segundo Lettieri, fez com que Agostinho repensasse tudo o que já havia escrito no *De doctrina christiana*, decidindo então deixá-lo de lado.<sup>20</sup> Para sustentar essa tese, ele concebe o *De doctrina christiana* mais como obra de teologia do que um tratado técnico-cultural, e em segundo lugar, tenta provar que a parte adicionada a partir de 426 seja uma correção da visão apenas moralista do livre-arbítrio da parte interrompida.<sup>21</sup> Apesar de ser um estudo muito erudito, aquelas duas premissas das quais ele parte são concebidas de forma radical. É verdade que as *Retractationes* apontam para os esboços insuficientes de Agostinho a respeito do pecado original e da criação em seus diálogos de Cassiciaco, como os *Soliloquia* (*Solilóquios*), *De beata uita* (*Da vida feliz*), *De ordine* etc., mas deve-se atentar para o fato de que, a respeito do *De doctrina christiana*, não há nenhuma observação nesse sentido: Agostinho o coloca no seu devido lugar, a saber, como um tratado mais técnico (livros II, III e IV) do que teológico (livro I, talvez até mais catequético que teológico). Não há necessidade, portanto, de que a continuação da parte interrompida deva ser considerada uma correção da relação entre graça e livre-arbítrio, ou de que o motivo da interrupção tenha sido uma crise teológica.<sup>22</sup> Pode-se concordar com Lettieri quando argumenta que a graça aparece, na parte interrompida, sem ligação com o Espírito Santo (Caridade, *caritas*) e com pouca ênfase na parte da eficácia e presciência divinas na vontade, mas isso não faz com que a continuação em 426 seja obra de um “outro Agostinho” que precise “corrigi-la”, já que ele mesmo não faz nenhuma referência explícita dessa “crise” no contexto do *De doctrina christiana*, nem nas *Retractationes*.<sup>23</sup> Aliás, o proêmio pode ser visto como uma defesa, ainda que prematura e sutil, da coexistência entre a graça e o livre-arbítrio, e como um

<sup>20</sup> Para Hombert (1996, p. 593), o *Ad Simplicianum* foi composto entre 395 e 396.

<sup>21</sup> Cf. Lettieri (2001, p. 25 e 27).

<sup>22</sup> “Nem em suas famosas *Retractationes* no final de sua vida Agostinho achou necessário colocar em questão o relativo otimismo em relação à ‘cultura pagã’ a ser encontrada no *De doctrina christiana*.” (TRACY, D. W. Charity, Obscurity, Clarity. Augustine’s Search for a True Rhetoric. In: ENOS, R. L. et al. (Ed.), 2008, cap. 9, p. 271). Esse texto foi originalmente publicado em GERHART, M.; YU, A. (Ed.). *Morphologies of Faith*. Atlanta: Scholars Press, 1990.

<sup>23</sup> Simonetti (1994a, p. 367-580, particularmente p. 367) está, assim, correto ao declarar que todo o “conteúdo da obra” não pode ser identificado com um “compêndio sistemático” de um “ensinamento de verdade”, com uma doutrina apenas dogmática, coisa que, deve-se ajuntar, só ocorre no livro I.

afastamento tanto dos soberbos quanto, por assim dizer, dos “carismáticos extremados” (cf. Apêndice).

Apesar da ênfase nos métodos de interpretação e de eloquência, o *De doctrina christiana*, contudo, não escapa a algumas diretrizes teológicas e morais tipicamente cristãs, as quais se situam para além da técnica. Na seção 2, mostra-se que o objeto em que se aplicam o entendimento e a exposição é a *Escritura*, e como isso já determina certas modificações do uso da dialética, da gramática e da retórica em âmbito cristão e eclesiástico, tais como uma exposição das ‘coisas da fé’ segundo o ‘amor a Deus’, que deve ser ‘fruído’ por si só, e o amor à utilidade e ao próximo (caridade), que deve ser usado como meio para a fruição de Deus. O *De doctrina christiana*, de fato, segue como modelo o método apostólico e eclesiástico de inteligência, interpretação e exposição, e apenas em alguns pontos, como na terminologia e nas divisões, relaciona-se com as disciplinas liberais e com a cultura da filosofia não cristã.

Na seção 3, analisa-se detidamente o livro IV do *De doctrina christiana*, investigando quais seriam os débitos de Agostinho a Cícero e à retórica tradicional, mas também as peculiaridades agostinianas derivadas da fé, da caridade e da operação do Espírito Santo, pilares do cristianismo que tornam o livro IV um tratado original, principalmente quanto aos gêneros de elocução e suas finalidades específicas.

Por fim, a seção 4 é uma inquirição sobre as conotações morais que no livro IV se ligam à noção de eloquência. Como será justificado ao longo do trabalho, a moral cristã que permeia as finalidades e as características do orador eclesiástico não pode ser negligenciado, pois constitui uma importante determinação da ruptura agostiniana com o modelo tradicional da eloquência antiga. O Apêndice se situa nessa mesma questão moral, mas como uma explicação mais geral e, portanto, digressiva da noção de soberba tal como aparece no próêmio do *De doctrina christiana*, incluindo também uma análise dos pressupostos filosóficos desse tema, encontrados nas obras agostinianas anteriores.

A respeito das traduções do latim para o português que são aqui citadas, a maioria delas é nossa, e, por isso, quando são transcritas traduções alheias, elas são sempre indicadas por citação direta, imediatamente depois do texto em português e antes da versão original em latim, colocado para conferência. Quanto às traduções dos títulos latinos e gregos, devido à existência de variações entre as traduções já realizadas para o português, e à possível confusão que novas traduções poderiam causar ao leitor, optou-se doravante por mencioná-los apenas na língua



original. Caso o leitor precise ser informado dos significados de cada título, disponibiliza-se a seguinte tabela com os títulos em latim e a sua correspondente tradução:

<b>Títulos no idioma original</b>	<b>Títulos traduzidos</b>
<b>Agostinho:</b>	
<i>Ad Cresconium grammaticum partis Donati libri quattuor</i>	<i>Contra o gramático Crescônio da parte donatista</i>
<i>Ad Simplicianum libri duo</i>	<i>Dois livros a Simpliciano</i>
<i>Confessionum libri tredecim / Confessines</i>	<i>Confissões</i>
<i>Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres</i>	<i>Contra Fausto maniqueu</i>
<i>Contra litteras Petiliani donatistae libri tres</i>	<i>Contra as epístolas do donatista Petiliano</i>
<i>Contra Priscillianistas et Origenistas liber unus</i>	<i>Contra Priscillianistas et Origenistas</i>
<i>De Academicis libri tres</i>	<i>Dos acadêmicos ou Contra os acadêmicos (Ed. Paulus)</i>
<i>De agone christiano liber unus</i>	<i>Do combate cristão</i>
<i>De beata uita liber unus</i>	<i>Da vida feliz ou Diálogo sobre a felicidade (Edições 70) ou A vida feliz (Ed. Paulus).</i>
<i>De catechizandis rudibus liber unus</i>	<i>Dos catecúmenos ou A instrução dos catecúmenos (Ed. Vozes)</i>
<i>De dialectica liber unus ou Principia dialecticae liber unus</i>	<i>Da dialética ou Princípios da dialética</i>
<i>De diuersis quaestionibus octoginta tribus liber unus</i>	<i>Das oitenta e três questões diversas</i>
<i>De fide et symbolo liber unus</i>	<i>Da fé e do símbolo</i>
<i>De Genesi aduersus Manicheos libri duo</i>	<i>Sobre o Gênesis contra os maniqueus ou Comentário ao Gênesis contra os maniqueus (Ed. Paulus).</i>
<i>De grammatica liber unus</i>	<i>Da gramática</i>
<i>De libero arbitrio libri tres</i>	<i>Do livre arbitrio ou O livre-arbitrio (Ed. Paulus).</i>
<i>De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum libri duo</i>	<i>Dos costumes da igreja católica e dos costumes dos maniqueus</i>
<i>De musica libri sex</i>	<i>Da música</i>
<i>De ordine libri duo</i>	<i>Da ordem ou Diálogo sobre a ordem (Imprensa Nacional-Casa da Moeda) ou A ordem (Ed. Paulus).</i>
<i>De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo paruulorum</i>	<i>Do mérito dos pecadores, da remissão e do batismo das crianças</i>
<i>De sermone domini in monte libri duo</i>	<i>Sobre o Sermão do Senhor na Montanha. (Edições Santo Tomás)</i>
<i>De trinitate libri quindecim</i>	<i>Da Trindade ou A Trindade (Ed. Paulus).</i>
<i>De utilitate credendi ad Honoratum liber unus</i>	<i>Da utilidade da crença</i>
<i>De uera religione liber unus</i>	<i>Da verdadeira religião ou A verdadeira religião (Ed. Paulus)</i>
<i>Enarrationes in Psalmos</i>	<i>Comentário aos salmos</i>
<i>Expositio epistulae ad Galatas liber unus</i>	<i>Exposição da Epístola aos galatas</i>
<i>In Iohannis euangelium tractatus</i>	<i>Comentário do Evangelho de São João</i>
<i>Retractationum libri duo / Retractationes</i>	<i>Retratações</i>
<i>Soliloquiorum libri duo / Soliloquia</i>	<i>Solilóquios</i>
<b>Ambrósio:</b>	
<i>De spiritu sancto</i>	<i>Do Espírito Santo</i>
<i>Expositio euangelii secundum Lucam</i>	<i>Exposição do Evangelho segundo são Lucas</i>
<b>Aristóteles:</b>	
<i>Κατηγορίαι</i>	<i>Categorias</i>
<i>Ἠθικὰ Νικομάχεια</i>	<i>Ética a Nicômaco</i>
<i>Περὶ Ἑρμηνείας</i>	<i>Da interpretação</i>

<i>Ρητορική</i>	<i>Retórica</i>
<b>Arnóbio de Sicca:</b>	
<i>Aduersus Nationes</i> ou <i>Disputationum Aduersus Gentes libri septem</i>	<i>Contra as nações</i> ou <i>Discussões contra os povos</i>
<b>Basílio de Cesaréia:</b>	
<i>Ἐπιστολή 309</i>	<i>Epístola CCCIX</i>
<i>Προς τους νέους, όπως αν εξ ελληνικών ωφελοίντο λόγων</i>	<i>Aos jovens, sobre o modo de tirar proveito das letras helênicas</i>
<b>Cícero:</b>	
<i>Academica posteriora</i>	<i>Da Academia, segunda edição</i>
<i>Brutus</i>	<i>Brutus</i>
<i>De inuentione</i>	<i>Da invenção</i>
<i>De officiis</i>	<i>Dos deveres</i>
<i>De oratore</i>	<i>Do orador</i>
<i>Hortensius</i>	<i>Hortêncio</i>
<i>Lucullus</i> ou <i>Academica Priora</i>	<i>Luculo</i> ou <i>Da Academia, primeira edição</i>
<i>Orator</i>	<i>O orador</i>
<i>Partitiones oratoriae</i>	<i>Partições oratórias</i>
<i>Topica</i>	<i>Tópicos</i>
<b>Cipriano:</b>	
<i>Epistula I</i>	<i>Epístola I</i>
<b>Clemente de Alexandria</b>	
<i>Στρωματεῖς</i>	<i>Miscelâneas</i>
<b>Donato:</b>	
<i>Ars Maior</i>	<i>Arte maior</i>
<b>Gregório, o grande:</b>	
<i>Moralia</i>	<i>Obras morais</i>
<b>Gregório Taumaturgo:</b>	
<i>Εἰς Ὠριγένην Προσφωνητικός</i>	<i>Agradecimento a Orígenes</i>
<b>Hermágoras:</b>	
<i>Status</i>	<i>Estados da causa</i>
<b>Jerônimo</b>	
<i>Commentariorum in epistolam beati Pauli ad Galatas libri tres</i>	<i>Comentário da Epístola de São Paulo aos gálatas</i>
<i>Epistulae</i>	<i>Epístolas</i>
<b>João Crisóstomo:</b>	
<i>Λόγοι για το Ευαγγέλιο του Ιωάννη</i>	<i>Homilias sobre o Evangelho de São João</i>
<b>Lactânio:</b>	
<i>Diuinae Institutiones</i>	<i>Divinas Instituições</i>
<b>Marciano Capela:</b>	
<i>De Nuptiis Philologiae et Mercurii</i>	<i>Das núpcias de Filologia e Mercúrio</i>
<b>Orígenes:</b>	
<i>Κατά Κέλσου</i>	<i>Contra Celso</i>
<i>De principiis</i>	<i>Dos princípios</i>
<b>Ovídio:</b>	
<i>Metamorphoseon</i>	<i>Metamorfoses</i>
<b>Platão:</b>	
<i>Απολογία</i>	<i>Apologia de Sócrates</i>
<i>Κρατύλος</i>	<i>Crátilo</i>
<i>Φαῖδρος</i>	<i>Fedro</i>
<i>Ἴων</i>	<i>Ion</i>
<i>Νόμοι</i>	<i>Leis</i>
<i>Πολιτεία</i>	<i>A República</i>
<i>Πρωταγόρας</i>	<i>Protágoras</i>

<i>Σοφιστής</i>	<i>Sofista</i>
<i>Θεαίτητος</i>	<i>Teeteto</i>
<b>Plotino</b>	
<i>Ἐννεάδες</i>	<i>Enéadas</i>
<b>Possídio:</b>	
<i>Vita Augustini.</i>	<i>Vida de Santo Agostinho</i> (Ed. Paulus)
<b>Pseudo-Longino:</b>	
<i>Περὶ ὕψους</i>	<i>Do sublime</i>
<b>Quintiliano:</b>	
<i>Institutio oratoria</i>	<i>A formação oratória ou Instituições oratórias</i> (Ed. Cultura)
<b>Sócrates “escolástico” de Constantinopla:</b>	
<i>Εκκλησιαστική ιστορία</i>	<i>História eclesiástica</i>
<b>Sulpício Severo:</b>	
<i>Vita Martini</i>	<i>Vida de Martinho</i>
<b>Taciano, o assírio</b>	
<i>Oratio ad Graecos</i>	<i>Discurso aos gregos</i>
<b>Varrão:</b>	
<i>De lingua latina</i>	<i>Da língua latina</i>
<i>Disciplinarum libri novem</i>	<i>Nove livros das disciplinas</i>
<b>Virgílio:</b>	
<i>Aeneidos</i>	<i>Eneida</i>
<b>Yosef Ben Matityahu:</b>	
<i>ιστορία Ἰουδαϊκοῦ πολέμου πρὸς Ῥωμαίους βιβλία</i>	<i>A guerra dos judeus</i>
<b>Outros:</b>	
BIBLIA sacra: iuxta vulgatam versionem	BÍBLIA sagrada: segundo a versão vulgata
RHETORICA ad Herennium	RETÓRICA a Herênio

Lista de títulos antigos e suas traduções

Evidentemente, os títulos bíblicos não precisam ser citados na língua original, dado que já são bem conhecidos pelo amplo público leitor. Optou-se por citá-los de acordo com as traduções ou as abreviaturas da seguinte edição: BÍBLIA de Jerusalém (1976). Quanto ao título geral, há muitas variações e elas são permitidas, pois também são de comum conhecimento: *Bíblia*, *Livros Sagrados* (*Santos*), *Escritura(s)*, *Sagrada(s) Escritura(s)* etc.

Os textos latinos citados são colhidos preferencialmente das edições mais recentes encontradas. O *De doctrina christiana* é citado segundo a abrangente edição estabelecida por Simonetti (1994), e para as demais obras agostinianas, usa-se a série Nuova Biblioteca Agostiniana (Opera omnia di S. Agostino, Città Nuova, 1970-2008), que reproduz a edição da Congregação beneditina de São Mauro (*Editio benedictina monachorum*, século XVII), mas alterada pelo seu cotejo com a Patrologia latina (Paris: Jacques-Paul Migne, 1844-), e às vezes com o Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout: Brepols, 1953-) e/ou com o Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften,

1868-), sendo uma exceção sua edição das *Confessiones*, que é estabelecida por Skutella e revista por Pellegrino. As obras citadas pelo CCSL são: *De Academicis*, *De beata uita*, *De catechizandis rudibus*, *De ciuitate dei*, *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*, *De libero arbitrio*, *De magistro*, *De ordine*, *De sermone domini in monte libri duo*, *De trinitate*, *De uera religione*, *Epistulae*, *Retractationum libri duo*.

Quanto às citações de comentadores de língua estrangeira tanto no corpo do texto quanto nas notas de rodapé, preferiu-se traduzi-las em vez de apresentá-las com o texto original, pois do contrário o entendimento mais imediato ficaria prejudicado. Assim, optou-se por colocar os textos originais no anexo A, segundo a ordem de aparição, e com a indicação das páginas e da notas nas quais foram citados.

## 2 *Tractatio Scripturarum*: métodos para tratar as Sagradas Escrituras

O objetivo de Agostinho no *De doctrina christiana* é fornecer um ensinamento sobre o modo de ‘tratar as Escrituras’ (*tractatio Scripturarum*). Essa ‘instrução cristã’ (*doctrina christiana*) é dupla: nos três primeiros livros ensina-se ‘o modo de encontrar as coisas a serem entendidas’ (*modus inueniendi quae intellegenda sunt*) nas Escrituras, e no livro IV, o ‘modo de expô-las’ (*modus proferendi*).<sup>24</sup>

Os atos de ‘encontrar’ e ‘entender’ (*inuenire, intellegere*) referem-se aos signos das Escrituras ou até às próprias coisas, sendo o *modus inueniendi*, portanto, dividido entre a descoberta das coisas (objetivo do livro I) e a descoberta dos signos lingüísticos (livros II e III). Essa subdivisão se comprova pelos seguintes trechos dos livros I e II, respectivamente:

Por isso, sobre as coisas que sustentam a fé, quis falar o quanto julguei ser suficiente em função do tempo, porque em outros volumes já foram abundantemente tratadas, seja por outros, seja por nós. Seja esse então o fim do presente livro. Falaremos outras coisas, sobre os signos, na medida em que o Senhor nos conceda isso. (*doctr. chr.* I xl 44, grifo nosso).<sup>25</sup>

Nessas coisas que foram postas abertamente nas Escrituras, são encontradas todas aquelas que contêm a fé e os costumes de vida, e, evidentemente, a esperança e a caridade, de que tratamos no livro anterior. (*doctr. chr.* II ix 14).<sup>26</sup>

Como se pode notar, a distinção entre ‘coisa’ (*res*) e ‘signo’ (*signum*) é determinante para a divisão dos livros do *De doctrina christiana*, e é definida com precisão no texto abaixo traduzido:

<sup>24</sup> “Em duas coisas se apóia toda abordagem das Escrituras: no modo de encontrar as coisas que devem ser entendidas e no modo de expor as que foram entendidas.” (*De doctrina christiana libri quattuor*, I i 1). “*Duae sunt res quibus nititur omnis tractatio scripturarum, modus inueniendi quae intellegenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 18). O termo *doctrina* possui dois significados possíveis em Agostinho, ambos muito comuns aos latinos, primeiramente, o significado mais trivial de ensino (que deriva de ‘ensinar’ – *doceo*), que claramente se coaduna com a maior parte do texto (os preceitos do livro II ao livro IV), e, em segundo lugar, o significado de teoria doutrinária (sentido adequado apenas aos conteúdos de fé no livro I). Cf. nota 23.

<sup>25</sup> “*Propterea de rebus continentibus fidem, quantum pro tempore satis esse arbitratus sum, dicere uolui, quia in aliis uoluminibus siue per alios siue per nos multa iam dicta sunt. Modus itaque sit iste libri huius. Cetera de signis, quantum Dominus dederit, disseremus.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 72). Cf. anexo B para nossa tradução do sumário feito por Isabelle Bouchet na introdução de G. Madec à tradução francesa de *De doctrina christiana*: SAINT AUGUSTIN. *La doctrine chrétienne*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1997.

<sup>26</sup> “*In his enim quae aperte in scripturis posita sunt, inueniuntur illa omnia quae continent fidem moresque uiuendi, spem scilicet atque caritatem, de quibus libro superiore tractauimus.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 92).

Toda doutrina tem por objeto ou as coisas ou os signos, mas é pelos signos que se aprendem as coisas. Agora propriamente chamei de coisas aquilo que não é empregado para significar alguma coisa diversa de si, como madeira, pedra, carneiro ou outras coisas desse modo [...] Disso se entende o que chamo de signo: as coisas que são claramente empregadas para significar outra. Portanto, todo signo é também alguma coisa: o que não é uma coisa, não é nada. Porém, nem toda coisa é também signo. (*doctr. chr. I ii 2*).<sup>27</sup>

Agostinho, contudo, não está ciente apenas dessa definição um tanto trivial ao olhar moderno. No remoto *De dialectica* (ou *Principia dialecticae*), talvez composto em 387, a concepção de significação não é mais dual, mas quaternária, pela qual são diferenciados a ‘palavra sonora’ (*uerbum*), o ‘dizível’ (*dicibile*), a ‘fala’ (*dictio*) e a ‘coisa’:

Portanto, estas coisas se têm como quatro distintas: palavra, dizível, fala e coisa. O que chamei de ‘palavra’ é uma palavra e significa palavra. O que chamei de ‘dizível’ é uma palavra, não, todavia, ‘palavra’, mas significa aquilo que é entendido na palavra e está contido na mente. O que chamei de ‘fala’ é uma palavra, mas significa simultaneamente aquelas duas anteriores, isto é, tanto a própria palavra quanto o que ocorre na mente por meio da palavra. O que chamei de ‘coisa’ é uma palavra que significa aquilo que sobra além daquelas três coisas que foram ditas. (*De dialectica liber unus, v*).<sup>28</sup>

Nessa formulação, o termo ‘coisa’ se liga exclusivamente ao referente concreto e exterior, como no exemplo agostiniano: as armas que Vulcano fez para Enéias. No *De magistro*, do ano 390 e/ou 391 (período iminente ou de recente inserção de Agostinho no sacerdócio), Agostinho também usa tal termo de modo menos específico para se referir às ‘afecções da alma’ (*affectiones*

<sup>27</sup> “*Omnis doctrina uel rerum est uel signorum, sed res per signa discuntur. Proprie autem nunc res appellauit, quae non ad significandum aliquid adhibentur, sicuti est lignum lapis pecus atque huiusmodi cetera [...] Ex quo intellegitur quid appellem signa, res eas uidelicet quae ad significandum aliquid adhibentur. Quam ob rem omne signum etiam res aliqua est: quod enim nulla res est, omnino nihil est; non autem omnis res etiam signum est.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 20). Embora sem influência direta sobre Agostinho, cf. uma das primeiras distinções entre coisa e signo, no *Κρατυλος* (383a) de Platão (428/423-348/347 a.C.). Cf. também: BARATIN, M. Les origines stoïciennes de la théorie augustinienne du signe. *Revue des Études Latines*, Paris, v. 59, p. 260-9, 1981; MARKUS, R. A. *Signs and Meaning*. Liverpool: Liverpool University Press, 1996, p. 72-8.

<sup>28</sup> “*Haec ergo quattuor distincta teneantur; uerbum, / dicibile, dictio res. Quod dixi uerbum, et uerbum est et uerbum significat. Quod dixi dicibile, uerbum est, nec tamen uerbum, sed quod in uerbo intellegitur et animo continetur, significat. Quod dixi dictionem, uerbum est, sed quod iam illa duo simul id est et ipsum uerbum et quod fit in animo per uerbum significat. Quod dixi rem, uerbum est, quod praeter illa tria quae dicta sunt quidquid restat significat.*” (SANT’AGOSTINO. *Enciclopedia*. Roma: Città Nuova, c2005, p. 348, 350). A autenticidade do *De dialectica* ainda é discutida, mas de acordo com Pieretti, “Assaz convincente, enfim, é o paralelismo entre a teoria semântica do *De dialectica* e aquelas desenvolvidas no *De magistro*, no *De doctrina christiana* e no *De Trinitate*.” (PIERETTI, 2005, p. 6; cf. também sua p. 318 e nossa nota 87). Assim, pode-se declarar que o livro é de Agostinho, composto provavelmente nos últimos meses de 386 ou no início de 387, em Milão (*Ibid.*, p. 6).

*animi; mag. ii 3*), e por isso ele diz a Adeodato que, ‘revolvendo’ as palavras, as ‘próprias coisas’ (*res ipsa*) vêm à mente pelo trabalho da memória:

Agostinho: “ – [...] creio também teres notado, apesar de haver quem não concorde, que, mesmo sem emitir som algum, nós falamos porque intimamente pensamos as próprias palavras em nossa mente; assim, com as palavras nada mais fazemos do que chamar a atenção; entretanto, a memória, a que as palavras aderem, em as agitando, faz com que venham à mente as próprias coisas, das quais as palavras são signos.” (*mag. i 2*).<sup>29</sup>

Um exemplo-limite é o significado da preposição latina *ex* (‘de’), que também é aprendido pela coisa que vem ao intelecto humano mediante Cristo: o significado de *ex* não é obtido por saber que sua significação é a mesma ‘usada’ pelo sinônimo *de*, mas é uma ‘coisa inteligível’ (*intelligibilis res*), nesse caso, o estado ou a ‘afecção da alma’ (*affectio animi*) da “separação de algo da própria coisa em que estava contido e à qual se diz que pertence” (*mag. ii 4*).<sup>30</sup> Outro exemplo é o nome ‘*nihil*’ (‘nada’), cujo significado é o “estado de alma quando não se vê a coisa’ (*affectionem animi quamdam, cum rem non uidet*), ou quando ‘se descobre ou se pensa ter encontrado algo que não existe’” (*non esse inuenit aut inuenisse se putat; mag. ii 3*).<sup>31</sup>

Portanto, é evidente que Agostinho não considera, por exemplo, que pensando a palavra ‘céu’, o próprio céu venha a nossa mente. Assim, os termos *res ipsa* devem ser entendidos como ‘afecções da alma’ ou, da forma mais rigorosa e pormenorizada do *De dialectica*, como ‘dizíveis’ (*dicibilia*).<sup>32</sup>

<sup>29</sup> AGOSTINHO. *Do mestre*. São Paulo: Victor Civita, 1973, p. 324 (trad. de Ângelo Ricci; grifo nosso na leve modificação). “[...] *simul enim te credo animaduertere, etiamsi quisquam contendat, quamuis nullum edamus sonum, tamen, quia ipsa uerba cogitamus, nos intus apud animum loqui, sic quoque locutione nihil aliud agere quam commemorare, cum memoria, cui uerba inhaerent, ea reuolvendo facit uenire in mentem res ipsas, quarum signa sunt uerba.*” (AVGVSTINVS. *De magistro liber unus*. Turnhout: Brepols, 1959, p. 159 [Corpus Christianorum, Series Latina, volume XXIX, parte II, 2]). Embora Agostinho nada comente, a idéia de que o pensamento seja um discurso na mente é de origem platônica, como indica Allard mencionado os diálogos *Σοφιστής* (263e) e *Θεαίτητος* (189e-190a), cf.: ALLARD, G. H. L’articulation du sens et du signe dans le *De doctrina christiana* de s. Augustin. *Studia Patristica*, Berlin: n. 14, p. 377-88, 1976, particularmente p. 377.

<sup>30</sup> AGOSTINHO, 1973, p. 326. “[...] *secretionem [...] ab ea re, in qua fuerat aliquid, quod ex illa esse dicitur [...]*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 161 [CCSL, XXIX, pt. II, 2]).

<sup>31</sup> AGOSTINHO, 1973, p. 325. “*An affectionem animi quamdam, cum rem non uidet [...] non esse inuenit aut inuenisse se putat [...]*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 160-1 [CCSL, XXIX, pt. II, 2]).

<sup>32</sup> *Dicibile* e *dictio* têm o mesmo *status* e estão no mesmo nível, pois a única diferença é que a *dictio* é sempre concretizada, já é a fala, enquanto *dicibile* fica sempre no âmbito inteligível. Daí Baratin entender *dicibilie* como conceito correspondente ao λεκτον inteligível concebido pelos estóicos (BARATIN, 1981). Ver também: POLLMANN, K. Augustine’s hermeneutics as a universal discipline!? In: VESSEY, M; POLLMANN, K. (Org.). *Augustine and the disciplines: from Cassiciacum to Confessions*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 206-231, particularmente p. 221-2.

O conceito de dizível que aparece no *De dialectica* também está implícito em uma sucinta distinção do livro II do *De doctrina christiana*, onde se ressalta que a imagem sensorial do signo implica um resultado inteligível: “O signo é uma coisa que, além da imagem que propõe aos sentidos, faz vir ao pensamento algo outro” (*doctr. chr.* II i 1).<sup>33</sup> Para Agostinho, o signo e seu efeito na mente são, portanto, distintos, do mesmo modo que a definição de Cícero no *De inuentione*, embora aquilo que é significado não seja explicitamente definido como um efeito mental, já que apenas se pode supô-lo como algo distinto pela palavra “parece” (*uidetur*): “Signo é o que vem sob algum sentido corporal e significa algo que dele mesmo parece ter saído [...]”.<sup>34</sup> Embora pouco desenvolvida, essa definição ciceroniana possivelmente serviu de base para Agostinho.<sup>35</sup>

Assim, a concepção do *De dialectica* não contradiz, como aparentava, aquelas do *De magistro* e do *De doctrina christiana*, tampouco foi corrigida por essas últimas, já que é possível subsumir o esquema quaternário ao dual: signos podem ser ‘palavras sonoras’ (*uerba*), já as coisas significadas se dividem em concretas (‘que existiram’, *quae essent*) e as mentais (*in animo*), sendo essas últimas também subdividas em ‘dizíveis’ (*dicibilia*) e ‘ditas’ (*dicta per dictio*).

Além disso, a peculiaridade da divisão quaternária no *De dialectica* está na decomposição mais pormenorizada da concepção de palavra (*uerbum*) em função de uma exposição gramatical

<sup>33</sup> Tradução de Moacyr Novaes (NOVAES, M. *Razão em exercício. Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo, Discurso Editorial, 2007, p. 44). “*Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire [...]*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 74). Como lembra Markus, não se deve esquecer, como freqüentemente acontece, o terceiro elemento dessa definição, o *perceiver*, ‘aquele que percebe’ (MARKUS, 1996, p. 106-7).

<sup>34</sup> *De inuentione*, I xxx 48. “*Signum est, quod sub sensum aliquem cadit et quiddam significat, quod ex ipso profectum uidetur [...]*” (CICERÓN. *De la invención retórica*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México: Coordinación de Humanidades, 1997, p. 34). Essa passagem é comentada por Pollmann (2005, p. 222, nota 37). A datação de composição do manual retórico *De inuentione*, segundo as informações da introdução de Reyes Coria à edição mexicana (CICERÓN, 1997, p. 18-22), é dividida em dois períodos da adolescência de Cícero: compilação de lições escolares entre 91 e 89 a.C., já que o ano de 88 foi muito turbulento; e escrita dos prefácios e partes mais filosóficas entre 84 e 83, após haver recebido aulas de filosofia, antes do começo de sua vida pública. Dado que o *De inuentione* é um tratado juvenil, sua noção de signo não deve ser tomada como uma especulação original.

<sup>35</sup> No caso do signo lingüístico, Markus sugere uma possível influência de Plotino: “Em sua discussão sobre as categorias de ser, Plotino pergunta a qual categoria as palavras pertencem. Trata-se de uma crítica à declaração de Aristóteles (*Κατηγορίαι*, VI 4b32-35) de que, uma vez que o discurso é medido pelas sílabas, é um *poson* (quantidade). Plotino admite que seja *metrêton* (medido), mas nega que, como *logos*, seja um *poson*. A razão que ele dá é que, como tal, ele é um significante (*sêmantikon*). Ele então vai sugerir que, do ponto de vista material, o discurso consiste no distúrbio levantado pela voz no ar, e, por isso, entra na categoria da ação, pelo que deveria ser definido como ‘ação significativa’ (*poiêsis sêmantikê; Έννεάδες*, VI i 5).” (MARKUS, 1996, p. 78).



mais escolar, e por isso, diferente daquela do *De magistro*, mais filosófica, e daquela do livro I do *De doctrina christiana*, mais moral.

De fato, o objetivo da parte que restou do *De dialectica* é oferecer definições específicas de *uerbum*, e não de ‘signo’, que é muito mais geral. Verbum é apenas parte do gênero dos signos: “Signo é aquilo que se mostra ao sentido [corporal], e outra coisa à mente, além de si. Falar é dar um signo por meio de voz articulada”.<sup>36</sup> Já no *De doctrina christiana*, por causa da dimensão moral que a distinção entre ‘usar’ e ‘fruir’ enseja, Agostinho é obrigado a estabelecer uma estrutura mais ampla que apresente como signos, por exemplo, tanto a *Escritura* quanto a história, daí a distinção entre signo e coisa no *De doctrina christiana* aproximar-se mais da definição retórica de Cícero do que da gramática estoíca.

Outra distinção que aparece no livro I, entre a coisa que deve ser ‘usada’ (*utendum*) e aquela que deve ser ‘fruída’ (*fruendum*), também rege e fecunda todo o *De doctrina christiana*. Ela é uma complementação ética necessária à distinção entre signo e coisa, pois, se a partir da concepção da significação o livro I é destinado à doutrina das coisas da fé, e nos demais, da instrução pelos signos, o livro I começa necessariamente pela apresentação da *res* que unicamente deve ser fruída, Deus, e logo passa aos signos que devem apenas ser usados, o que continua até o final do livro IV (tal leitura é corroborada pelo sumário de Bouchet, cf. anexo B).

Há duas passagens que trazem definições claras da distinção:

Certas coisas, portanto, são aquelas que devem ser fruídas, outras são aquelas que devem ser usadas, e outras aquelas que fruem e usam. As que devem ser fruídas nos fazem felizes. As que devem ser usadas, visando à felicidade, como se a escorassem, ajudam-nos para que possamos chegar àquelas que nos fazem felizes, e a elas aderir. (*doctr. chr.* I iii 3).<sup>37</sup>

Fruir é, pois, aderir com amor alguma coisa por si mesma. Usar, por outro lado, refere-se ao que foi usado para se obter aquilo que se ama, desde que deva ser amado. (*doctr. chr.* I iv 4).<sup>38</sup>

<sup>36</sup> *dial. v.* “*Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit. Loqui est articulata uoce signum dare.*” (SANT’AGOSTINO, c2005, p. 344, 346).

<sup>37</sup> “*Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, nos beatos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adiuuamur et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt peruenire atque his inhaerere possimus.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, pp. 20, 22).

<sup>38</sup> “*Fruui est enim amore inhaerere alicui rei propter se ipsam. Vti autem, quod in usum uenerit, ad id quod amas obtinendum refertur, si tamen amandum est.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 22).

Por meio dessas citações do livro I, percebe-se que a fruição e o uso são os dois tipos de dileção (*dilectio*) ou amor (*amor*) e que possuem objetos (ou coisas) diferentes: pode-se inferir que a fruição é correlaciona às coisas eternas, e o uso às coisas temporais ou externas, como, por exemplo, os signos. O terceiro tipo de “coisa” mencionado por Agostinho se refere aos seres humanos, que são os sujeitos da fruição ou do uso, não indicando, portanto, coisas que são simultaneamente usadas e fruídas, como alguns pensaram.<sup>39</sup>

Como lembra Simonetti (1994, p. XVIII) por meio do *De ciuitate dei* (XIX iii 1), a distinção *uti/frui* talvez tenha sido deduzida, por sua vez, diretamente do *De philosophia*, obra perdida de Marco Terêncio Varrão (116-27 a.C.), embora se deva lembrar que o livro XIX é bem mais tardio que o livro I do *De doctrina christiana*.<sup>40</sup> No início do livro XIX, Agostinho utiliza o resumo filosófico feito por Varrão sobre os duzentos e oitenta e oito modos de buscar o ‘supremo bem’ (‘felicidade’, ‘fim’) para contrapô-los ao modo de vida cristão, e, por fim, conceber os fins das cidades terrena e celeste (já que nos livros anteriores foram esclarecidos o início e o curso das duas cidades). No capítulo iii, Agostinho destaca o modo de vida preferido por Varrão, a saber, aquele proposto pelos ‘antigos acadêmicos’ (*ueteres Academici*): a ‘virtude’ (*uirtus*), a ‘arte de conduzir a vida’ (*ars agendae uitae*), que procura ‘alcançar’ (*appetere*) e ‘usar’ (*uti*) todos bens naturais e a si própria, mas só das ‘coisas maiores’ ‘fruindo e conservando-as’ (*perfruens, adipiscans*), as quais fazem o ‘homem feliz’, principalmente a própria virtude.<sup>41</sup>

Alem disso, Simonetti (1994, p. XVIII) ainda sugere que outra fonte possível poderia ser a distinção entre coisa ‘útil’ (*utilis*) e coisa *honesta* no *De officiis* de Cícero, como se deduz do *De diuersis quaestionibus octoginta tribus liber unus*:

Assim como há diferença entre o honesto e o útil, há também entre o fruir e o usar. Pois, ainda que se possa defender sutilmente [pela dialética] que todo honesto é útil e todo útil é honesto, todavia, uma vez que usualmente e com mais propriedade se diz honesto o que deve ser procurado por si mesmo, útil, porém, o que é referido à outra coisa, falamos agora segundo esta diferença, [mas] aquela [sutileza] certamente conservamos para que o honesto e o útil de nenhum modo sejam contrapostos entre si, pois às vezes são

<sup>39</sup> Simonetti (1994a, p. 378) está de acordo com esse sentido da oração “*quae fruuntur et utuntur*”, opondo-se, assim, à interpretação de Allard (1976, p. 383) e O’Connor, que sustentam a idéia de uma coisa que simultaneamente é usada e fruída. Simonetti fornece duas provas a partir do pronome “*nos*” nas seguintes frases (*doctr. chr.* I iii 3, xii 20): “*Nos uero, qui fruimur et utimur inter utrasque constituti [...]*”, “*Nos itaque, qui fruimur et utimur aliis rebus, res aliquae sumus.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 40).

<sup>40</sup> Lettieri (2001, p. 19) sugere que o início do livro XIX tenha ocorrido em 425.

<sup>41</sup> Deve-se lembrar que Agostinho explica Varrão ‘com suas próprias palavras’ (*meis uerbis*), cf. MADEC, G. Notes complémentaires. In: SAINT AUGUSTIN. *La doctrine chrétienne*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1997b, p. 429-590, particularmente p. 452).

considerados, vulgarmente e sem perícia, como opostos. Dizemos fruir, portanto, daquela coisa a partir da qual obtemos a satisfação; usamos o que referimos àquilo donde a satisfação é obtida.<sup>42</sup>

Que o honesto e o útil não possam ser ditos opostos, é justamente a principal e ‘sutil’ tese ciceroniana no *De officiis*, inclusive por sua originalidade, como se supõe, em face do homônimo tratado, atualmente perdido, de Panécio (c. 185-110 a.C.), bem como em relação a seu discípulo, Posidônio (c. 135-51 a.C.), o que sugere o conhecimento da obra ciceroniana por Agostinho.<sup>43</sup> Assim, será interessante analisar o *De officiis* para se compreender mais profundamente a distinção *uti/frui*, tão importante para o *De doctrina christiana* e para o posicionamento de Agostinho em face das tradições secular e pagã.

Para dividir os preceitos (e não a natureza) referentes aos deveres, Cícero parte da tripartição da homônima obra de Panécio, estabelecida pelas seguintes situações: (1) se o objeto da deliberação é honesto ou torpe, (2) útil ou inútil, (3) honesto ou útil – termos cujos significados são mais pressupostos do que definidos de modo escolar.<sup>44</sup> Nem Panécio nem Posidônio, contudo, trataram da terceira situação, como relata Cícero (*De officiis*, I v 10; III ii 7-

<sup>42</sup> “*Vt inter honestum et utile interest, ita et inter fruendum et utendum. Quamquam enim omne honestum utile et omne utile honestum esse subtiliter defendi queat, tamen quia magis proprie atque usitatus honestum dicitur quod propter se ipsum expetendum est, utile autem quod ad aliud aliquid referendum est, secundum hanc differentiam nunc loquimur, illud sane custodientes ut honestum et utile nullo modo sibimet aduersentur. Aduersari enim haec sibi aliquando imperite ac uulgariter existimantur. Frui ergo dicimur ea re de qua capimus uoluptatem; utimur ea quam referimus ad id unde capienda uoluptas est.*” (AVGVSTINVS, *De diuersis quaestionibus octoginta tribus liber unus*, xxx. Turnhout: Brepols, 1975, p. 38 [CCSL, XLIV A, pt. XIII 2). Cf. Simonetti (1994a, p. 378). O *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* foi composto entre 391 e 393 (CEROTTI, G. Introduzione particolare. In: SANT’AGOSTINO. *La vera religione*. Roma: Città Nuova, 1995, p. 9-23, particularmente p. 14, nota 32. Para a datação do *De officiis*, por volta de 44 a.C., cf.: CHIAPPETTA, Introdução. In: CÍCERO. *Dos deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. VII-LVII, especialmente p. XIX-XX. *De officiis*, I v 10; III ii 7-8, vii 34.

<sup>43</sup> O conceito de honesto, no *De officiis*, é usado como se fosse de conhecimento trivial, o que o torna bem próximo do conceito de sumo bem, mas no livro III (vii 33) ele é definido de modo muito semelhante a Agostinho: “[...] eu também te peço, meu Cícero, que me concedas, se possível, que nada afora o honesto deve ser buscado por si mesmo. Contudo, caso Cratipo não o permita, concede-me ao menos que o honesto deve ser procurado por si mesmo acima de tudo. Uma ou outra coisa me basta: ora uma, ora outra me parece mais provável, porém tudo o mais improvável.” (CÍCERO, 1999, p. 140). “[...] *ego a te postulo, mi Cicero, ut mihi concedas, si potes, nihil praeter id, quod honestum sit, propter se esse expetendum; sin hoc non licet per Cratippum, at illud certe dabis, quod honestum sit, id esse maxime propter se expetendum. Mihi utrumuis satis est et tum hoc tum illud probabilius uidetur nec praeterea quicquam probabile.*” (CICERONE, *I doveri*. Milano: Rizzoli, 1989[1987], p. 338). Já as coisas úteis são definidas como ‘deveres médios’ (*media officia*; *De officiis*, III iii 14) ou até como ‘coisas honestas secundárias’ (*secunda honesta*; *De officiis*, III iv 15), aquelas que os homens “Ou procuram ou consultam, porém, a respeito da comodidade e das coisas agradáveis, sobre as posses, aquisições, recursos e poder, e se com essas coisas também podem ajudar a si mesmo e aos seus, para que sejam convenientes a isso sobre o que deliberam; nas quais toda deliberação entra na razão útil.” (*De officiis*, I iii 9). “*Tum autem aut anquirunt aut consultant ad uitae commoditatem iucunditatemque, ad facultates rerum atque copias, ad opes, ad potentiam, quibus et se possint iuuare et suos, conducatur id necne, de quo deliberant; quae deliberatio omnis in rationem utilitatis cadit.*” (CICERONE, 1989, p. 82).

8, vii 34). Essa omissão de Panécio é explicada por Cícero de modo a justificar sua própria tese, a saber, que não há contradição entre a natureza do honesto e do útil:

No entanto, como julga que o único bem é aquilo que é honesto, e que o acesso às coisas que a isso se opõem por certa aparência de utilidade não melhoram a vida, nem sua falta piora, parece não ter introduzido uma discussão de modo a comparar o que parece útil com o que é honesto. (*De officiis*, III iii 12).<sup>45</sup>

A função de tal comparação, para Cícero, é apenas criar uma hipótese falsa quanto aos preceitos para que se saliente de forma mais veemente que a verdade está no contrário: “Assim, não para que às vezes antepuséssemos as coisas úteis às honestas, mas para que as julgássemos sem erro quando ocorressem, ele introduziu o que parecia ser, mas não é, uma oposição.”<sup>46</sup> Por conseguinte, uma definição sucinta e conclusiva no *De officiis*, que se apóia na autoridade de Sócrates, encontra-se na afirmação de que as coisas honestas e úteis são realidades inseparáveis:

Assim, aprendemos que Sócrates costumava execrar aqueles que, por primeiro, haviam separado pela opinião essas realidades agrupadas pela natureza. Decerto concordaram com ele os estóicos, pois pensavam que tudo o que é honesto é útil e não há nada de útil que não seja honesto. (*De officiis*, III iii 11).<sup>47</sup>

Assim, Cícero estabelece, nos parágrafos 11 e 13 do livro III, que a honestidade não pode ‘ser separada’ (*diuelli*) da virtude e das ações mais ‘perfeitas’ (*perfectae*), pois ela é o ‘sumo bem’ (*summum bonum*), diferentemente da utilidade, que é característica das ações auxiliares, cooperantes, convenientes.

Além disso, deve-se lembrar que Cícero não deixa de desenvolver de modo original, neo-acadêmico, a tripartição estóica de Panécio, principalmente em relação às divisões às quais Agostinho não faz menção, como por exemplo, os seus cinco pares de contrários: mais/menos

<sup>45</sup> CÍCERO, 1999, p. 131 (grifo nosso na modificação). “[...] *sed cum sit is, qui id solum bonum iudicet, quod honestum sit, quae autem huic repugnent specie quadam utilitatis, eorum neque accessione meliorem uitam fieri nec decessione peiorem, non videtur debuisse eiusmodi deliberationem introducere, in qua quod utile uideretur cum eo, quod honestum est, compararetur.*” (CICERONE, 1989, p. 324).

<sup>46</sup> *De officiis*, III vii 34. “*Itaque non ut aliquando anteponeremus utilia honestis, sed ut ea sine errore diiudicaremus, si quando incidissent, induxit eam, quae uideretur esse, non quae esset, repugnantiam.*” (CICERONE, 1989, p. 340).

<sup>47</sup> CÍCERO, 1999, p. 131 (trad. modificada). “*Itaque accepimus Socratem exsecrari solitum eos, qui primum haec natura cohaerentia opinione distraxissent; cui quidem ita sunt Stoici adsensi, ut et, quicquid honestum esset, id utile esse censerent, nec utile quicquam, quod non honestum.*” (CICERONE, 1989, p. 324).

honestas, honestas/torpes, mais/menos úteis, úteis/inúteis, honestas/úteis.<sup>48</sup> Cícero ainda concebe as deliberações honestas como advindas de ‘quatro partes’ (*quattuor partes*), que são análogas às quatro virtudes que aparecem no *Πρωταγόρας* de Platão (sabedoria, justiça, coragem e temperança): (1) ‘solércia e perspicácia do verdadeiro’ (*ueri perspicientia sollertiaque*), (2) ‘manutenção da sociedade’ (*societate tueri*) e da ‘fé do contrato’ (*fides rerum contractarum*), (3) ‘magnanimidade e resistência nos ânimos’ (*magnitudo ac robur in animi*), e (4) ‘modéstia e temperança’ (*modestia et temperantia*).<sup>49</sup>

Ora, o fato de Agostinho não expor todas as divisões das situações referentes aos deveres, nem usar as quatro virtudes cardinais, traz a tona algo importante: a distinção *uti/frui* é usada por Agostinho com outra intenção, mais ligada à moral cristã tal como se encontra nas *Escrituras*. Ele certamente está de acordo com a idéia geral de Varrão e de Cícero ao apontar que o honesto e o virtuoso por si próprio deve ser procurado, e de acordo com Cícero quanto ao entendimento de que as coisas úteis são auxiliares, como se fossem veículos terrestres ou marítimos rumo à pátria (*doctr. chr.* I iv 4).<sup>50</sup> Todavia, o que é sumamente honesto e virtuoso para o cristão, a sua pátria amada, não se confunde com o ‘sumo bem’ (*summum bonum*) ciceroniano. A pátria de Agostinho é uma metáfora da realidade ‘inefável’ (*ineffabilis*) que é o Deus trinitário (Pai, Filho e Espírito Santo), a ‘coisa mais elevada e excelente em sua natureza’ (*summa res, suae naturae excellentia*), já que é a causa de todas as coisas (*doctr. chr.* I vi 6; *diu. qu.* xxx), e, por isso, sem nenhuma aproximação àquelas coisas que Cícero queria decidir pela maior ou menor honestidade.

Tal fruição, contudo, não é completa na vida terrena, pois até o mais sábio cristão não conseguiria ver face a face a verdade luminosa que é Deus, mas apenas ‘em enigma e por espelho’ (*in aenigmate et per speculum*), termos da *Primeira Epístola aos Coríntios* (13:12), que Agostinho justifica também pela paráfrase de outro versículo paulino (*Segunda Epístola aos Coríntios*, 5:6): “[...] anda-se mais pela fé do que pela visão quando nesta vida peregrinamos

<sup>48</sup> *De officiis*, I v 9-10. Tal gradação certamente se deve ao ‘princípio de escolha’ de Carnéades, filósofo da Nova Academia, baseado na ‘probabilidade’, isto é, em certo ‘caráter persuasivo’ das ‘aparições’ da realidade: “Devemos notar que está presente no raciocínio de Carnéades a idéia de Arcesilau de observar, por assim dizer, a outra parte da questão. Algo que se apresente como persuasivo não deve ser aprovado imediatamente (da mesma maneira que os estóicos assentiam em algo que se mostrasse evidente), mas apenas depois que se observe se nada se coloca contra a sua *probabilitas*.” (LIMA, S. C. *A exposição da ética de Epicuro no De finibus de Cícero*. Campinas: Universidade de Campinas, 2004, p. 42).

<sup>49</sup> *De officiis*, I v 15. Sobre os quatro fragmentos atestados por K. Büchner, Long entende que seja possível Cícero ter traduzido o *Πρωταγόρας* (LONG, A. A. Cicero’s Plato and Aristotle. In: POWELL, J. G. F. (Org.). *Cicero: the philosopher*. Oxford: Clarendon, 2002[1995], p. 38-62, particularmente p. 44). Pode-se especular, por isso, que talvez Agostinho o tenha lido em latim, mas não há provas textuais disso e a tradução se perdeu.

<sup>50</sup> Essa imagem marítima provavelmente vem de Plotino (*Εννεάδες*, I vi 7-8), cf. Madec (1997b, p. 450).

[...]”.<sup>51</sup> O sumo bem, portanto, não pode ser fruído nesta vida terrena. Contudo, pelo dom da ciência ainda se pode chegar a algum conhecimento, a saber, a instrução cristã que permite interpretar e expor as *Escrituras*. Essa ciência dos signos, se não pode ser identificada soberbamente com o sumo bem, já que esse é apenas a fruição de Deus na vida celestial e imortal, ainda pode ser útil, desde que bem direcionada. A consequência evidente, portanto, é que tal ciência deve ser desejada e proposta como um bem auxiliar.

A eterna trindade, portanto, é certamente a única coisa que deve ser fruída, e por isso, as coisas temporais, inclusive a história terrena de Cristo e o amor ao próximo, são apenas meios ordenados que devem ser usados em função do amor ao Deus celestial.<sup>52</sup> Assim, é dentro desse âmbito da noção de utilidade que é concebida, no *De doctrina christiana*, a importância moral das *Escrituras* e dos conhecimentos para interpretá-las, inclusive da retórica (*doctr. chr.* II xxxvi 54, xxxvii 55).

Foi visto que a distinção *uti/frui* serve como correspondente moral da distinção técnica entre signo e coisa, mas ainda restam outras subdivisões técnicas a serem examinadas, que também são peças-chave para o bom entendimento da estruturação do *De doctrina christiana*.

Dentro da parte do *modus inueniendi* destinada aos signos, distingue-se entre signos naturais e doados.<sup>53</sup> Os ‘signos naturais’ (*naturalia*) são aqueles sem intervenção humana, conforme são exemplificados no livro II: como a fumaça que significa fogo, como o bode de Abraão, que significa os pecados do passado, ou como as coisas temporais que significam as coisas em si eternas, as ‘coisas claras da fé’ (*res aperta fidei*), expostas no livro I (Cristo, a igreja etc.). Os exemplos de signos ‘dados’ pelos animais (*signa data*) são, por exemplo, as palavras, os gestos, as pinturas, os sons etc.

Os signos criados pelo homem, como é de se esperar, são passíveis de obscuridade, inclusive aqueles bíblicos inspirados por Deus, matéria dos livros II e III: “[...] adquirida certa

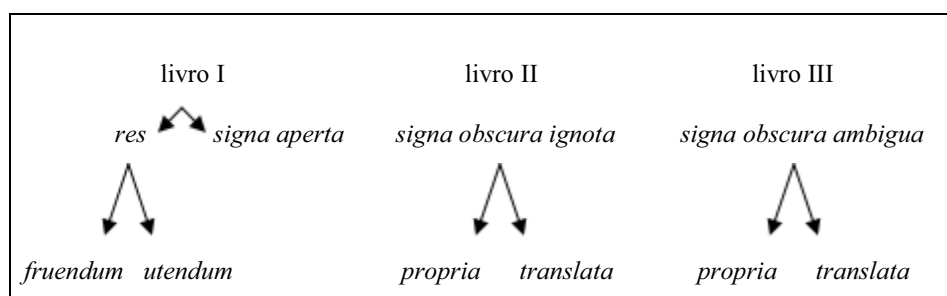
<sup>51</sup> *doctr. chr.* II vii 11. “[...] *magis per fidem quam per speciem ambulatur, cum in hac uita peregrinamur [...]*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 86).

<sup>52</sup> “Assim também muitas coisas úteis são visíveis, mas a própria utilidade que designamos ‘divina providência’, pela qual são proveitosas para nós aquelas coisas que de qualquer modo são proveitosas, não é visível.” (*diu. qu. xxx*). “*Item multa utilia uisibilia, sed ipsa utilitas, ex qua nobis prosunt quaecumque prosunt, quam diuinam prouidentiam dicimus, uisibilis non est.*” (AVGVSTINVS, 1975, p. 39 [CCSL, XLIV A, pt. XIII 2]).

<sup>53</sup> “Dos signos, uns são naturais, outros são doados.” (*doctr. chr.* II i 2). “*Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 74).

familiaridade com a própria língua das *Divinas Escrituras*, através delas se deve avançar para as obscuridades a serem desveladas e discutidas.”<sup>54</sup>

Os signos obscuros, por sua vez, ramificam-se em ‘desconhecidos’ (*ignota*), assunto do livro II e ‘ambíguos’ (*ambigua*), matéria do livro III. Por fim, tanto os desconhecidos quanto os ambíguos se ramificam em ‘próprios’ e ‘translados’ (*translata, figurata*).<sup>55</sup> A estrutura pode ser colocada da seguinte maneira:



Organograma 1 – *Res, signum* e os livros do *De doctrina christiana*<sup>56</sup>

Contudo, o interessante dessa sistematização é seu paralelismo com a divisão dos tipos de abordagem ao texto bíblico, que repercutem, assim, em cada um dos livros da obra, intenção agostiniana revelada no parágrafo final do livro II: (1) comentário sobre o modo de encontrar e entender as ‘coisas da fé’ (*res fidei*), (2) sobre o modo de interpretar os signos ‘desconhecidos’ (*propria ignota*), (3) os signos ‘ambíguos’ (*ambigua*) e, por último, (4) sobre o modo de expor, com signos, as coisas e os signos das *Escrituras*.

Embora seja visível que os signos ambíguos são também tratados do parágrafo 23 a 26 do livro II, curiosamente não havendo, nesse ponto, fidelidade rigorosa à delimitação proposta, Agostinho cumpre fielmente o plano arquitetado. Todavia, Allard argumenta que “[...] o pensamento agostiniano não se deixa circunscrever em uma repartição puramente lógica, nem paralisar por esse procedimento cômodo de redação”, e que “a viva circularidade e livre mobilidade desse pensamento vêm destruir toda essa ordem de redação, a ponto de se encontrar

<sup>54</sup> *doctr. chr.* II ix 14. “[...] *facta quadam familiaritate cum ipsa lingua diuinarum scripturarum, in ea quae obscura sunt aperienda et discutienda pergendum est [...]*”. (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 92).

<sup>55</sup> “Porém, por duas causas não são entendidas as coisas que estão escritas: são encobertas por signos desconhecidos ou ambíguos. Os signos também são próprios ou translados.” (*doctr. chr.* II x 15). “*Duabus autem causis non intelleguntur quae scripta sunt: si aut ignotis aut ambiguis signis obteguntur. Sunt autem signa uel propria uel translata.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 92).

<sup>56</sup> Pollmann (2005, p. 215) também fornece um organograma, mas para um esquema sem equívocos, cf. anexo B.

um estudo dos signos nos livros I e IV e das coisas nos livros II e III”.<sup>57</sup> De fato, parte de sua justificativa é correta: a maior parte do livro I, após mencionar rapidamente que o Deus trinitário é a única coisa a ser fruída, apresenta uma lista das coisas que devem ser usadas, como a igreja e os homens, as quais não são *res* na mesma medida que Deus é, fato que as torna a rigor apenas signos referentes à *summa res*, que é Deus. Todavia, embora a providência divina seja rapidamente comentada no livro I, esse raciocínio sutil sobre a ordenação divina não é empreendido por Agostinho, e certamente não conviria à intenção técnica da obra, nem a seu público leitor. Mas excetuando-se essa minúcia, nada permite afirmar que Agostinho esteja livre de uma ordem lógica, e tampouco dizer, como Allard, que a maioria do livro II (xvi 24-xlii 63) e parte do livro III (v 9-xxiii 33) não tratem dos signos, mas sim de coisas.

O livro II, após trazer definições dos tipos de signo e virtude que ajudam a superar as obscuridades bíblicas (i 1-x 15), e justificativas do conhecimento dos signos da língua hebraica e grega, como era previsto (xi 16-xvi 23), apresenta uma seção inesperada, bem como progressiva, que se estende até o final do livro (xxxvi 54-xlii 63): o conhecimento das coisas, como a geografia, a medicina etc. Essas seriam “coisas-signo” do mesmo tipo que aquelas do livro I, por exemplo, a vinda de Cristo e a igreja apostólica, como imaginou Allard? Não, pois as coisas-signo do livro II ajudam na inteligência dos signos lingüísticos das *Escrituras*, já as coisas do livro I são coisas-signo que ajudam na inteligência do próprio Deus trinitário, dentro da possibilidade mental humana. Desse modo, as coisas-signo do livro II não são signos do Deus trinitário tanto quanto a vinda de Cristo e a igreja, e, por isso, dentro da escala de significação, são mais signos do que coisas, isto é, não são tão explícitas como as coisas-signo do livro I: Cristo revela o Deus digno de fé, enquanto a matemática, astronomia, geografia, entre outras, são signos mais indiretos de Deus (por isso, são mais signos do que coisas). Por conseguinte, evidentemente também estão no mesmo nível, abaixo da igreja e do “corpo de Cristo”, as coisas-signo recomendadas pelo livro III: as regras de interpretação das ambigüidades.

Resta, porém, analisar em comparação com a tradição das disciplinas liberais o significado desse *modus inueniendi* e *proferendi* dispostos por Agostinho em quatro livros e articulados pela distinção entre coisa e signo e *uti/frui*. Certamente, o leitor da época poderia imaginar que Agostinho usaria a arte do diálogo especulativo, a disciplina tradicional da dialética, para tratar do conhecimento das coisas no livro I. Para os signos lingüísticos nos livros II e III, a

<sup>57</sup> ALLARD, G. H. L’articulation du sens et du signe dans le *De doctrina christiana* de s. Augustin. *Studia Patristica*, Berlin: n. 14, 1976, pp. 377-88, particularmente p. 379-80.



gramática (mais propriamente a exegese gramatical), e para o livro IV, certamente os preceitos ligados ao que era tradicionalmente chamado de ‘retórica’ (*retorica*), como bem entendeu Allard (1976, p. 381).<sup>58</sup>

Mas segundo Pizzolato (1992, p. 47), “[...] erraria seja quem visse o primeiro [o *modus inueniendi*] como correspondente à *partitio oratoria* da *inuentio*, seja quem o visse como o âmbito em que se exercita a dialética, e reservasse o *proferre* à retórica.”<sup>59</sup> Ora, se à primeira vista o leitor mais atento possa observar a junção de dialética e gramática no *modus inueniendi*, e assim perceber que não se trata apenas de dialética tampouco de invenção retórica, a correlação do *modus proferendi* com a retórica, porém, aparentemente não está errada. Todavia, é preciso, em primeiro lugar, que o *modus inueniendi* seja bem agostiniano.

Como já foi acima mencionado, ele é dividido entre a descoberta das coisas (objetivo do livro I) e a descoberta dos signos lingüísticos (livros II e III). É possível ver, a partir dos comentários de Agostinho e de seus interlocutores nos diálogos de Cassiciaco, como o conhecimento das próprias coisas – da verdade, da felicidade, da alma, de Deus, entre outras – era considerado dependente do esforço dialético e do entendimento da filosofia, ambos a serviço da fé cristã e da igreja católica – sendo a dialética, entendida por Agostinho em sentido tradicional, requisito indispensável à filosofia.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Como depois será visto, a exegese ou interpretação é apenas uma das cinco partes da gramática, cf. nota 85. Os significados do verbo *profero* possuem ampla ligação com a oratória, significando ‘expor’, ‘mostrar’, ‘publicar’ ou ‘declamar’, e alguns exemplos são: *Partitiones oratoriae*, xxvi 92, xxxv 121, xxxviii 134. A retórica era entendida na Antigüidade como o ‘método de discursar’ (*ratio dicendi*; *Partitiones oratoriae*, i 1), isto é, como a arte que visava à eloqüência, tanto oral (oratória) quanto escrita.

<sup>59</sup> Pizzolato parecia prever a formulação explícita de Sluiter: “Primeiramente é necessário ‘encontrar o que nós precisamos entender’ – isso corresponde às atividades do dialético, ou ao que um *rhetor* faz na *inuentio*. O próximo estágio é continuar o que você encontrou – o que concorda com as atividades do *rhetor*.” (SLUITER, I. Communication, Eloquence and Entertainment in Augustine’s *De Doctrina Christiana*. In: ARNOLD, D.; BRIGHT, P. *A Classic of Western Culture*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995, p. 245-67, particularmente p. 252). Marrou já tinha percebido a alteração da terminologia e da estrutura disciplinar promovida por Agostinho: “Do mesmo modo, o programa que traça santo Agostinho não é outra coisa que a adaptação, ao caso particular da Bíblia e da eloqüência cristã, do programa de estudos preparatórios que os letrados de seu tempo recebiam no *gramaticus* e no *rhetor*”. (MARROU, 1949, p. 403).

<sup>60</sup> “Resta a dialética, que certamente o sábio conhece bem, e que não pode saber algo falso. Se, porém, ele a ignora, o conhecimento dela não pertence à sabedoria, sem a qual pode sim ser sábio [...]” (*De Academicis libri tres*, III xiii 29). “*Restat dialectica, quam certe sapiens bene nouit, nec falsum scire quisquam potest. Si uero eam nescit, non pertinet ad sapientiam eius cognitio, sine qua esse sapiens potuit [...]*” (AVGVSTINVS. *De academicis*. Turnhout: Brepols, 1959, p. 51 [CCSL, XXIX, II 2]). Ao citar o *Hortensius* de Cícero, composto entre o final do ano 46 e 45 a.C. (RUCH, M. *L'Hortensius de Cicéron: histoire et reconstitution*. Paris: Les Belles Lettres, 1958, p. 36), Agostinho também demonstra estar ciente de que nem todo dialético é filósofo (*beata u.* ii 10; *ord.* II xiii 38-xiv 39, II xviii 47). Agostinho cita a obra *Hortensius* como sendo a inspiradora de seu amor à sabedoria (filosofia) quando era jovem (*conf.* III iv 7).

Com efeito, há consonância entre a menção das coisas que devem ser amadas, no *De doctrina christiana*, com alguns comentários dos primeiros diálogos agostinianos, compostos em Cassiciaco no ano de sua conversão (386). Por exemplo, já no primeiro parágrafo do *De Academicis*, para que Romaniano veja a ordem perfeita e verdadeira das coisas providenciadas por Deus, Agostinho lhe diz que a verdade ‘será demonstrada pela a filosofia’ (*demonstraturam philosophia*). Logo em seguida, no parágrafo 3, escreve que “Ela mesma [a filosofia] promete demonstrar distintamente o veríssimo e secretíssimo Deus, e já se digna de o ostentar como que através de nuvens luminosas”.<sup>61</sup>

Embora Agostinho já tivesse concebido no *De Academicis* a distinção entre a filosofia e a ‘sabedoria’ que só ocorre em Deus, em seu Reino celeste, eterno e perfeito (*Acad.* I iii 9, viii 23), em Cassiciaco ele acreditava fortemente no poder da filosofia em função de sua experiência pessoal, uma vez que foi a partir dela – certamente aprendida por meio dos diálogos ciceronianos *Hortensius*, *Lucullus* e *Academica posteriora*, influenciados pela dialética socrática e platônica – que deixou a ‘ventosa profissão’ (*uentosa professio*) de orador e professor, bem como a religião maniqueísta.<sup>62</sup> Uma das provas disso é que a divisão entre mundo sensível e inteligível, presente em tantos diálogos platônicos, permeia suas definições de filosofia como busca de Deus: “A mesma, pois, ensina, e ensina verdadeiramente, que absolutamente nada que seja discernido pelos olhos mortais, que atinja algum sentido corporal, deve ser cultivado, mas totalmente desprezado.”<sup>63</sup>

<sup>61</sup> *Acad.* I i 3. “*Ipsa uerissimum et secretissimum deum perspicue se demonstraturam promittit et iam iamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur.*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 5 [CCSL, XXIX, II 2]). Cf. *sol.* I xi 18; *ord.* I i 1, II ii, II viii 25.

<sup>62</sup> Segundo a datação de Hunt, as *Academica* foram escritas em 45 a.C. (HUNT, T. J. *A textual history of Cicero's Academic libri*. Leiden: E.J. Brill, 1998, p. 10).

<sup>63</sup> *Acad.* I i 3. “*Ipsa enim docet et uere docet nihil omnino colendum esse totumque contemni oportere, quidquid mortalibus oculis cernitur, quidquid ullus sensus attingit.*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 5 [CCSL, XXIX, II 2]). Para outras lições retiradas da dialética de estilo platônico, cf. *beata u.* iv 27; *sol.* I xi 18, II vi, II xi 19-21, II xv 27, II xvii 31-xviii 32. Note-se, porém, que as idéias seculares ou pagãs transmitidas pela dialética e filosofia greco-romanas são paulatinamente modificadas ou rejeitadas por Agostinho na medida em que são úteis ou inúteis no desenvolvimento do pensamento cristão, o que já pode ser constatado em relação àquela supracitada frase do *De Academicis*: Agostinho nunca abandonou a distinção entre corpo e alma, mas ao invés de desprezar o corpo como o neo-platônico Porfírio, atentou para a incontestável necessidade da existência de um corpo harmonioso, perfeitamente conciliado com a alma, na humanidade paradisíaca que vivia junto a Deus antes do pecado original, como também em Cristo e na ressurreição humana (RIST, J. M. *Augustine: ancient though baptized*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 95, 103). “Em alguns dos primeiros diálogos de Cassiciaco, nos quais o dualismo é mais extremo, nota-se a hostilidade frequentemente. O corpo é uma escura prisão (na visão de Licêncio em *Acad.* I iii 9), e uma caverna (*sol.* I xiv 24).” (Ibid., p. 98). Cf. também: TRAPÉ, A. *Introduzione generale a Sant'Agostino*. Roma: Città Nuova, 2006, p. 98.

Pode-se compreender, assim, como o livro I do *De doctrina christiana* é em parte um resultado maduro das ‘discussões’ (*disputationes*) que Agostinho manteve com seus amigos, discípulos ou consigo mesmo. Nesse sentido, a dialética é fundamental à descoberta das coisas, finalidade do livro I do *De doctrina christiana*.

Todavia, esse livro sobre as coisas da fé não deve ser entendido apenas como um resumo não-dialogado (tratado) das intelecções sobre as coisas que podem ser obtidas pela dialética (que é, na prática, a famosa ‘ciência do discutir bem’ – *bene disputandi scientia*, segundo a definição do primeiro capítulo do *De dialectica*). Já no *De ordine*, unindo um teor ético à dialética, Agostinho mostra como só se pode encontrar a coisa mais elevada e amável, que é Deus, se a intelecção filosófica for complementada pela fé na autoridade das *Esrituras*:

Dupla, pois, é a via que seguimos, quando a obscuridade das coisas move em nós a razão ou, certamente, a autoridade. A filosofia promete a razão e liberta, quando muito, pouquíssimos homens, os quais, todavia, coage não só a não desdenhar aqueles mistérios, mas a entender somente esses. A verdadeira e, como digo, genuína filosofia, não tem nenhuma outra função senão ensinar qual é o princípio sem princípio de todas as coisas, o quanto nele permanece a intelecção de qualquer coisa, o que dali emanou sem degeneração para nossa salvação, e qual é o Deus único, onipotente e triplamente potente, Pai, Filho e Espírito Santo. Os mistérios veneráveis, que liberam os povos pela fé sincera e inabalável, ensinam isso não de modo confuso, como julgam alguns, nem afronta, como muitos criticam. Na medida em que, porém, assim seja o fato que Deus tenha se dignado tanto em assumir o corpo de nosso gênero por nós, e nele viver, quanto mais vil parece, tanto mais plena é a clemência, e mais elevada e mais remota está de certa soberba dos homens de engenho.<sup>64</sup>

A partir dessa concepção de que razão e fé devem estar associadas, é possível compreender que o livro I do *De doctrina christiana* não é apenas uma compilação de conclusões dialéticas acerca das coisas, mas também um resumo do modo como a fé organiza as coisas, tanto que o exemplo dado naquela passagem do *De ordine* é o ponto alto do livro I do *De doctrina christiana*: a autoridade das *Esrituras* indica que Deus é trinitário, a única coisa que deve ser

<sup>64</sup> *ord.* II v 16. “*Duplex enim est uia, quam sequimur, cum rerum nos obscuritas mouet, aut rationem, aut certe auctoritatem. Philosophia rationem promittit et uix paucissimos liberat, quos tamen non modo non contemnere illa mysteria, sed sola intellegere, ut intellegenda sunt, cogit, nullumque aliud habet negotium, quae uera et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat, quod sit omnium rerum principium sine principio quantusque in eo maneat intellectus quidue inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manauerit, quem unum deum omnipotentem eumque tripotentem patrem et filium et spiritum sanctum, docent ueneranda mysteria, quae fide sincera et inconcussa populos liberant, nec confuse, ut quidam, nec contumeliose, ut multi, praedicant. Quantum autem illud sit, quod hoc etiam nostri generis corpus tantus propter nos deus adsumere atque agere dignatus est, quanto uidetur uilius, tanto est clementia plenius et a quadam ingeniosorum superbia longe alteque remotius.*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 115-6 [CCSL, XXIX, II 2]).

fruída. Em tal resumo filosófico-teológico, como escreveu Alici, “Delineia-se, assim, um paralelismo de fundo entre epistemologia, ética e ontologia [...]”.<sup>65</sup>

O *modus inueniendi* vai ainda além das coisas em si, abarcando também os signos lingüísticos. Esse campo circunscrito pelos livros II e III, apesar de conter alguns preceitos gramaticais, não pode ser designado puramente como um conjunto de preceitos de ‘interpretação gramatical’ (*interpretatio*). De fato, tradicionalmente a interpretação é ensinada como parte da gramática, disciplina que, no *De ordine* (II xii 35-36) é definida sob a autoridade de Varrão. Agostinho primeiramente explica tal disciplina pela *litteratio*, parte que apenas se refere ao estabelecimento dos tipos de alfabeto, letra, som, sílaba, ritmo, duração, palavra, ordenação, junção e integração. Como é reportado no parágrafo 35, a *litteratio* é cunhada por Varrão como a ‘infância da gramática’, mas nem sempre recebe um nome de modo que seja delimitada como parte da gramática. Por exemplo, no *De dialectica*, Agostinho não escreve que a *litteratio* estuda os *uerba*, mas a gramática. Diferentemente desta, a dialética, só utiliza as palavras enquanto elas se ocupam das coisas (*quando de rerum obtinent*), o que corrobora novamente o tratado *De*

---

<sup>65</sup> ALICI, L. Introduzione generale, II. Il segno e il linguaggio. In: SANT’AGOSTINO, *La dottrina cristiana*. Roma: Città Nuova, 1992, p. XXXIV. A fé deve nortear a dialética: “Como, portanto, conexões verdadeiras são próprias não só das sentenças verdadeiras, mas também das falsas, é fácil aprender a verdade das conexões também nas escolas daqueles que estão fora da igreja. A verdade das [próprias] sentenças, porém, deve ser investigada nos Santos Livros da igreja.” (*doctr. chr.* II xxi 49). “*Cum ergo sint uerae connexiones non solum uerarum, sed etiam falsarum sententiarum, facile est ueritatem connexionum etiam in scholis illis discere, quae praeter ecclesiam sunt. Sententiarum autem ueritas in sanctis libris ecclesiasticis uestiganda est.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 146). Uma situação concreta de tal necessidade é apontada no livro I, onde Agostinho reforça a absoluta necessidade de ser a ‘caridade’ (*caritas*) a finalidade de toda interpretação, e que, havendo vínculo entre as duas, o resultado não poderá ser ‘pernicioso’ (*perniciosus*), nem ‘mentiroso’ (*mentitus esse*), mesmo se faltar o correto entendimento, pois se falha em não encontrar a *res fidei* específica do texto bíblico lido, de algum modo entenderá conforme alguma *res fidei* mais geral, diferentemente da má especulação dialética que resulta em sofismas enganadores. “Mas quem quer que opine diversamente daquilo que está escrito nas *Escrituras*, está errado sobre elas, pois elas não mentem. Todavia, como eu tinha começado dizer, se está errada uma opinião que edifica a caridade, que é a finalidade recomendada, erra-se como um erro que desvia de certa via, mas que por outros campos continua na direção da via que perdeu. Todavia, deve-se corrigir e demonstrar quanto é útil não deserdar a via, e para não se induzir o costume de desviar e de ir por vias transversas ou perversas.” (*doctr. chr.* I xxxvi 41). “*Sed quisquis in scripturis aliud sentit quam ille qui scripsit, illis non mentientibus fallitur, sed tamen, ut dicere coeperam, si ea sententia fallitur, qua aedificet caritatem, quae finis praecepti est, ita fallitur ac si quisquam errore deserens uiam, eo tamen per agrum pergat quo etiam uia illa perducit. Corrigendus est tamen et, quam sit utilius uiam non deserere, demonstrandum est, ne consuetudine deuiandi etiam in transuersum aut peruersum ire cogatur.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 68). “De fato, quem quer que tenha extraído dali uma opinião para que seja útil à caridade, que deve ser edificada, mas não a disse porque tenha entendido o que se lê naquele lugar, ele não está perniciosamente errado, nem diz mentiras inteiramente.” (*doctr. chr.* I xxxvi 40). “*Quisquis uero talem inde sententiam duxerit ut huic aedificandae caritati sit utilis, nec tamen hoc dixerit quod ille quem legit eo loco sensisse probabitur, non perniciose fallitur nec omnino mentitur.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 66).

*lingua latina* de Varrão (V 1), segundo o qual a gramática fica menos próxima do campo das ‘coisas’ do que das ‘palavras’ (*uocabula*) que são ‘impostas às coisas’ (*imposita rebus*)<sup>66</sup>:

Mas o que soa em nada se refere à dialética. Trata-se do som da palavra, quando a respeito das vogais é procurado ou observado o quanto se abranda pela disposição ou se enrijece pela sua iteração, assim também, a respeito das consoantes, o modo como se liga pela interposição ou se torna áspero pela acumulação, e sobre a quantidade e a qualidade em que constam na sílaba, onde o ritmo poético e o acento são tratados pelos gramáticos como questões relativas apenas aos ouvidos. No entanto, quando sobre isso se discute, não se está fora da dialética. Essa, pois, é a ciência da discussão. Mas sendo as palavras signos das coisas, enquanto se referem a estas, é com as palavras que se discute sobre estas coisas. (*dial. v*).<sup>67</sup>

Mas ainda no *De ordine*, Agostinho acrescenta que a gramática não fica apenas restrita à morfologia, sintaxe, acentuação e métrica, entre outros aspectos mais básicos da *litteratio*: “[...] foi pertinente que as coisas dignas à memória das letras fossem confiadas a ela [à gramática]”.<sup>68</sup> Essa memorização dependia da feitura de comentários pelos ‘eruditos’, os possuidores tanto do entendimento das regras gramaticais quanto do significado do texto. Os exemplos de textos célebres citados por Agostinho são os episódios da poesia de Virgílio, sobre a mãe de Euríalo e o vôo de Dédalo.<sup>69</sup>

Portanto, do tratamento que se faz dos signos nos livros II e III do *De doctrina christiana*, o leitor esperaria ensinamentos semelhantes aos preceitos mais avançados de *interpretatio*, pois se eles permitem o ‘entendimento’ das coisas narradas pelos poetas, é evidente que poderiam ser aplicados aos escritores bíblicos, fato muito bem notado por Chin:

<sup>66</sup> COLLART, J. Saint Augustin grammairien dans le *De Magistro*. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, v. 17, p. 279-92, 1971, particularmente p. 290.

<sup>67</sup> “*Sed quod sonat nihil ad dialecticam. De sono enim uerbi agitur, cum quaeritur uel animaduertitur, qualiter uocalium uel dispositione leniatur uel concursione dehiscat, item consonantium uel interpositione nodetur uel congestionem asperetur et quot uel qualibus syllabis constet, ubi poeticus rhythmus accentusque, <quae> a grammaticis solarum aurium tractantur negotia. Et tamen cum de his disputatur, praeter dialecticam non est. Haec enim scientia disputandi est. Sed cum uerba sint signa rerum, quando de ipsis obtinent, uerborum autem illa, quibus de his disputatur.*” (SANT’AGOSTINO, c2005, p. 346).

<sup>68</sup> *ord. II xii 37*. “[...] *quicquid dignum memoria litteris mandaretur, ad eam necessario pertineret.*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 128 [CCSL, XXIX, II 2]). Como era usual na Antigüidade, o ofício do professor de gramática propriamente dita, com conteúdos mais avançados (*grammaticus, litteratus*), deve, portanto, ser distinguido daquele da *litteratio* do gramatista ou professor das primeiras letras (*litterator, primus magister ludi litterarii*). Também diferente desses é o trabalho do ‘crítico’ (κριτικός, *eruditus*), cf.: CAMPANHOLO, P. de O. *Os Comentários de Sêrvio Honorato ao “Canto VI” da Eneida de Virgílio*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008, p. 24-5.

<sup>69</sup> No *De magistro* ocorre uma análise de tipo escolar dos tipos de palavras e significados de um verso de Virgílio (*mag. ii 3*), onde além das questões mais básicas, como de morfologia, pergunta-se sobre o significado das palavras. Após a explanação do verso, todavia, Agostinho usa a dialética para que Adeodato veja as implicações lógicas e ontológicas da gramática. A vida de Públio Virgílio Maro é comumente datada entre 70 e 29 a.C.

Embora a *tractatio scripturarum* que forma o assunto do *De doctrina christiana* seja geralmente estudada em relação à clássica ‘*tractatio*’ retórica, o ‘tratamento’ da *Escritura* nos livros 1-3 tem muito mais em comum com a antiga análise gramático-textual tardia, também conhecida como *tractatio*.<sup>70</sup>

Apesar de Chin ter aproximado inclusive o livro I à análise gramatical, ela se corrige: “A *ars grammatica* propriamente, a discussão dos signos verbais, não começa até o livro II.” (CHIN, 2005, p. 170). Em seguida, justifica o motivo: “A discussão dos signos no livro I parece geral: [...] Agostinho gasta o corpo do livro I nas ‘coisas’ e nos tipos de amor que o leitor tem a obrigação de nutrir.” (Ibid.). Depois desse preâmbulo sobre as coisas que foram encontradas pelo amor cristão, os livros II e III procuram, em primeiro lugar, entender os signos que as *Escrituras* usaram para que tais coisas fossem transmitidas

Chin está correta, então, ao notar que para tal intelecção dos signos bíblicos o *De doctrina christiana* se aproxima em muito da interpretação que a gramática antiga fornecia, mas não se liga à retórica, tampouco à invenção (*inuentio*), entendida como uma das cinco partes da arte retórica, conforme a famosa divisão de Cícero: invenção, disposição, elocução (uso das palavras), memória e pronúnciação (*De inuentione*, I vii 9).<sup>71</sup> De fato, equivocou-se Eskridge quando segue Norden:

Em *Die antike Kunstprosa*, de Eduard Norden (Zweiter Band, Zweiter Abdruck, 1909, p. 617), é feita a colocação de que os três primeiros livros do *De doctrina christiana* pertencem à *inuentio*, e o terceiro [quarto?] à *elocutio*; e nisso, em relação a Agostinho, seu ‘grande mestre foi Cícero, o autor do *Romani eloquium* [da eloquência romana].<sup>72</sup>

O ponto pode ser esclarecido a partir das observações inconsistentes de Pollmann (2005, p. 217) quanto à exclusividade do interesse persuasivo dos preceitos agostinianos: “[...] Agostinho no *De doctrina christiana* não está interessado no discurso correto, mas na persuasão

<sup>70</sup> CHIN, C. M. The Grammarian’s Spoils: *De doctrina Christiana* and the Contexts of Literary Education. In: POLLMANN, 2005, p. 168-9.

<sup>71</sup> Como o próprio título indica, o *De inuentione* trata apenas da primeira das cinco partes da retórica, ainda que trate da disposição sob o ponto de vista da invenção. Essas cinco partes também são explicadas nos livros II e III do *De oratore* e no sintético manual retórico chamado *Partitiones oratoriae* (i 3), composto no final de 46 a.C. ou no começo de 45 a.C. (BORNECQUE, H. Introduction. In: CICÉRON. *Divisions de l’art oratoire; Topiques*. Paris: Les Belles Lettres, 1960, p. XXII).

<sup>72</sup> ESKRIDGE, 1912, *Preface, note*, sem paginação. O mesmo equívoco aparece em outros autores: BALDWIN, C. S. St. Augustine and the Rhetoric of Cicero. *Proceedings of the Classical Association*, London, v. XXII, p. 24-46, 1925, particularmente p. 31; KENNEDY, G. A. *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, p. 267; HARRISON, 2006, p. 58; TRACY, 2008, p. 277.

[...]”. A comentadora argumenta que a origem da *tractatio Scripturarum* agostiniana, incluindo sua bipartição entre *modus inueniendi* e *proferendi*, seja similar à ‘relação com o discurso’ (σχέση λόγοι) definida em um fragmento de Teofrasto e citado no comentário de Amônio ao *Περί Ἑρμηνείας* de Aristóteles. Todavia, esse fragmento de Teofrasto nada mais é do que uma bipartição retórica, pois a ‘relação com o discurso’ é dividida entre a parte ‘em relação à audiência’ e aquela ‘em relação às coisas sobre as quais o orador pretende persuadir a audiência’, tal como a *inuentio* retórica. Ora, é evidente que não é possível, como faz Pollmann, entender apenas pela retórica o significado do *modus inueniendi* dos livros I a III do *De doctrina christiana*, pois tal *modus* é claramente separado por Agostinho de qualquer intenção de exposição (*proferendi*).<sup>73</sup> Além disso, Pollmann (op. cit., p. 215-6) erra ao chamar modernamente de ‘hermenêutica’ toda a *tractatio Scripturarum* (incluído o *modus proferendi*), já que a hermenêutica, no limite, só poderia ser relacionada ao *modus inueniendi*.

Tradicionalmente, o conhecedor da *inuentio* retórica não a usa com a finalidade de encontrar coisas para entender mentalmente, mas com o objetivo de descobrir ‘argumentos’ a serem usados já na ação comunicativo-persuasiva, como se pode ver pela definição usada por Cícero: “Invenção é a concepção das coisas verdadeiras ou verossímeis que tornem persuasiva a causa [...]”.<sup>74</sup> Portanto, não é possível supor que a *tractatio Scripturarum* seja uma substituta da retórica, seu *modus inueniendi* seja a parte da *inuentio*, e o *modus proferendi* englobasse as outras quatro partes tradicionais. Se o *modus inueniendi* trata das coisas e signos a serem descobertos e entendidos, ele se mescla tanto à dialética quanto à interpretação gramatical, já o *modus proferendi*, tratando da exposição, ato persuasivo que já ultrapassa a simples intelecção, liga-se à retórica, a qual “[...] deve ser aplicada mais para expor o que é entendido do que para entender.”<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Assim, o máximo que se pode dizer, no caso da homilia, é isto que sugere Murphy: “Os três primeiros livros lidam com a *materia* dos sermões, isto é, com os modos pelos quais as palavras da *Escritura* devem ser entendidas.” (MURPHY, 2008, p. 215). Pelo termo *materia* entende-se apenas a massa de conteúdos, ainda sem modelagem retórica.

<sup>74</sup> *De inuentione*, I vii 9. “*Inuentio est excogitatio rerum uerarum aut ueri similibus, quae causam probabilem reddant [...]*” (CICERÓN, 1997, p. 7). Embora os termos *ueri simile* e *probabile* sejam quase intercambiáveis, este último parece menos ligado aos fenômenos diretamente observáveis, daí a tradução por ‘persuasivo’, que também é usada por Lima em seu estudo sobre Cícero (LIMA, 2004, p. 41-2). A invenção comporta várias ramificações no âmbito judiciário, enfatizado no *De inuentione*, onde a retórica está subordinada à ‘ciência política’ (*ciuilis ratio*): toda invenção contém uma ‘controvérsia’ sobre fatos, nomes, gêneros ou ações, e dela resulta o que se chama *constitutio* (o primeiro conflito), depois, a ‘causa’ propriamente dita. A invenção, enfim, apresenta uma enorme organização de argumentos.

<sup>75</sup> *doctr. chr.* II xxxvii 55. “[...] *magis ut proferamus ea quae intellecta sunt, quam ut intellegamus, adhibenda est.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 154).

A conclusão mais acertada, portanto, é aproximar os livros II e III do *De doctrina christiana* à exegese, tal como era concebida pelos antigos e ratificada pelo *De ordine* (alfabetização e comentário às obras), como foi visto mais acima, e não os identificar, portanto, à retórica, como fizeram alguns comentadores, tampouco à dialética.

Enfim, o *modus inueniendi* é mais bem entendido se for visto a partir de sua dupla fundamentação, pelas coisas (livro I) e pelos signos lingüísticos (livros II e III), sendo que a inteligência das coisas é similar à dialética, e a interpretação dos signos verbais semelhante à interpretação da gramática antiga. Quanto ao *modus proferendi*, trata-se de preceitos similares àqueles da retórica, mas isso deverá ser examinado pormenorizadamente na seção 3.

Enfim, o que foi notado de mais importante até aqui é como os diversos tratamentos aplicados às *Escrituras* são distinguidos por Agostinho, mesmo que tais procedimentos pareçam às vezes embaraçados, ainda mais quando são comparados aos preceitos da dialética, gramática e retórica.

Todavia, a hesitação classificatória de Pizzolato em relação ao *modus inueniendi*, por exemplo, mostra a cautela que deve haver nas aproximações à tradição disciplinar clássica, mesmo em relação à interpretação gramatical. Deve-se ter cuidado ao correlacionar o *modus inueniendi* dos signos com a exegese, pois mesmo existindo muitos pontos em comum, Agostinho não utiliza todo o aparato gramatical da época que era intrínseco a toda e qualquer interpretação, e, como será visto na seção 3, o mesmo ocorre em relação à retórica.

Com efeito, para que se compreendam melhor tais relações e sua motivação, é preciso retomar historicamente o modo como os leitores da época concebiam a estreita relação entre gramática e interpretação. Como já foi acima notado, a autoridade em gramática para Agostinho era Varrão. Do seu *De lingua latina* restam apenas os seis primeiros livros, e dos *Disciplinarum libri IX*, apenas fragmentos. Já em relação à idéia de interpretação que Agostinho concebia, pode-se afirmar que existem no mínimo quatro autoridades nessa matéria: um cristão herético, Ticônio, comentado no livro III do *De doctrina christiana*, e três comentadores de Virgílio: “Asper, Cornutus, Donato e outros inumeráveis são requeridos para que qualquer poeta possa ser entendido, cujos poemas e obras teatrais são vistos captando aplausos”.<sup>76</sup>

<sup>76</sup> *De utilitate credendi ad Honoratum liber unus*, vii 17. “Asper Cornutus Donatus et alii innumerabiles requiruntur, ut quilibet poeta possit intellegi, cuius carmina et theatri plausus uidentur captare.” (SANT’AGOSTINO. *La vera religione*. Roma: Città Nuova, 1995, p. 198). Asper e Cornutus, cujas obras estão perdidas ou muito fragmentadas, não são gramáticos renomados e comentados como Élio Donato (310-387 d.C., datação em: HOLTZ, L. *Donat et la tradition de l’enseignement grammatical*. Paris: Centre national de la



Além disso, ainda que Agostinho não dê sinais de tê-la conhecido, é a *Institutio oratoria* de Quintiliano a obra pela qual se tem mais noção de como era um tratamento textual na época imperial romana.<sup>77</sup> Comparando-se os preceitos de interpretação do *De doctrina christiana* com o livro da *Institutio oratoria* que trata dessa matéria, o livro I, observa-se que há mais diferenças do que semelhanças.

Para Quintiliano, as ‘instruções’ dividem-se entre ‘maiores’ (*maiora*, ou seja, ‘oratórias’) e ‘menores’ (*minora*, gramaticais; *Institutio oratoria*, *prohoemium* 4-5). A retórica é, portanto, o estágio mais complexo que se segue aos estudos iniciais da gramática. De acordo com Quintiliano, a gramática constitui o estudo que vai desde o ‘alfabeto’ (*litterae*) até as partes mais complexas do discurso (versos, orações), mas ela também deve fornecer certas instruções gerais para que o aluno possa declamar, memorizar, imitar e entender os poetas e prosadores. Para esses ensinamentos gerais, o gramático precisa fazer uso de outras disciplinas, de certa forma antecipando o aprendizado da retórica, entre outros: Quintiliano cita a história, a filosofia, a música, a astronomia e a geometria.<sup>78</sup> Portanto, a gramática era entendida como o estudo inicial

---

recherche scientifique, 1981, p. 20), cujos escritos se conservaram mais, à exceção do comentário de Virgílio, do qual se tem notícia somente a partir do comentário de Sérvio do século IV (CAMPANHOLO, 2008, p. 26-7). Finaert descobriu que o exemplo que Agostinho fornece para definir a figura ‘antífrase’ em *doctr. chr.* III xxix 41, *sicut appellatur lucus quod minime luceat*, é uma paráfrase de Donato, *et lucus eo quod non luceat* (*Ars Maior*, 17), cf.: FINAERT, J. *Saint Augustin rhéteur*. Paris: Société d’édition “Les Belles Lettres”, 1939, p. 11; Holtz (1981, p. 20); Marrou (1994, p. 31). Donato foi também exegeta do poeta Terêncio (Públio Terêncio Afer, 185-159 a.C.), e é citado por Jerônimo, o que reforça a importância de Donato para os cristãos da época (HOLTZ, 1981, pp. 37-46). Diomedes e Carísio também são gramáticos importantes do século IV e começo do V, mas nada indica que Agostinho os conhecia e, mesmo assim, que os considerasse no mesmo nível de Donato. Embora o livro I do *De doctrina christiana* se pareça com as partes principais do *De principiis* de Orígenes, qualquer influência é descartada naquela época, porque as traduções latinas só apareceram em 399, e Agostinho certamente comentaria algo acerca da polêmica origenista em Roma se as tivesse lido. Ticônio, citado no livro III do *De doctrina christiana*, foi um teólogo donatista que compôs um tratado famoso na época (tanto que Agostinho o explora como se fosse de conhecimento comum), chamado *Liber regularum* (*Livro das regras*). Não há indícios do conhecimento do sistema de interpretação do *Status* de Hermágoras de Tamnos (I a.C.), cf. Pollmann (2005, p. 207).

<sup>77</sup> Quintiliano provavelmente nasceu em 30 d.C. e se aposentou por volta de 90. A datação da volumosa *Institutio oratoria* é disputada.

<sup>78</sup> “Tampouco é satisfatório ter lido os poetas: todo gênero de escritores deve ser estudado, não só por causa das histórias, mas das palavras, que freqüentemente se justificam pelas autoridades. Além disso, não pode ser perfeita a gramática sem a música, visto que [o gramático] deve falar sobre o metro e o ritmo; nem entender os poetas se ele ignorar a astronomia (entre outras, que deixo aqui de lado), os quais tantas vezes usam o nascer e o ocaso dos astros ao noticiar os períodos de tempo; nem ser ignorante quanto à filosofia, não só porque em quase todos os poemas muitos tópicos são trazidos das sutilezas íntimas das questões naturais, como também por causa de Empédocles entre os gregos, ou Varrão e Lucrécio entre os latinos, que transmitiram por seus versos os preceitos da sabedoria. Também a eloqüência não é conhecimento medíocre para que se digam palavras apropriadas e copiosas sobre cada uma daquelas coisas que ensinamos.” (*Institutio oratoria*, I iv 4-5, tradução nossa). “*Nec poetas legisse satis est: excutiendum omne scriptorum genus, non propter historias modo, sed uerba, quae frequenter ius ab auctoribus sumunt. Tum neque citra musicen grammaticae potest esse perfecta, cum ei de metris rhythmisque dicendum sit, nec, si rationem siderum ignoret, poetas intellegat, qui, ut alia mittam, totiens ortu*

para as outras disciplinas, tanto que, se o aluno progredisse sem hesitações, outras disciplinas deveriam ser relacionadas para que a educação fosse cada vez mais completa. E por mais que, com a “decadência” do Império Romano, o gramático fosse forçado a ultrapassar as fronteiras da gramática para suprir a demanda por retórica, os dois ‘ofícios’ continuavam teoricamente separados, como testemunha Quintiliano.<sup>79</sup>

Do mesmo modo, para Agostinho, a retórica pode ser usada na interpretação gramatical, pois ao costume dessa mesma pedagogia da época imperial, no livro II do *De doctrina christiana*, dentre os conhecimentos de coisas que ajudam o intérprete a esclarecer a *Escritura*, são recomendadas muitas disciplinas para além da gramática, inclusive a dialética e retórica, entre outras ainda mais distantes, como a medicina e a geografia.<sup>80</sup>

Nota-se, assim, que os exemplos dados por Agostinho entre o parágrafo 23 e 26 do livro II, sobre o modo de interpretar as palavras ‘figuradas’ (*figurata*) são aplicações do conhecimento dos tropos, que eram ensinados geralmente pelo *rhetor* e não pelo gramático, como atesta, por exemplo, a obra de retórica latina mais antiga, a anônima *Rhetorica ad Herennium*, que dedica

---

*occasuque signorum in declarandis temporibus utuntur, nec ignara philosophiae, cum propter plurimos in omnibus fere carminibus locos ex intima naturalium quaestionum subtilitate repetitos, tum uel propter Empedoclea in Graecis, Varronem ac Lucretium in Latinis, qui praecepta sapientiae uersibus tradiderunt. 5 Eloquentia quoque non mediocre est opus, ut de unaquaque earum, quas demonstrauimus, rerum dicat proprie et copiose.*” (PEREIRA, M. A. *De officio grammatici: os capítulos gramaticais da Institutio Oratoria de Quintiliano e o papel do mestre de gramática*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1997, p. 86-7 – Por comodidade, o texto latino do livro I será sempre extraído de Pereira).

<sup>79</sup> Na *Institutio oratoria* a gramática é assunto apenas do livro I. Quanto a Agostinho, ele vivenciou tanto a generalização quanto a especialização, pois fica claro pelas suas *Confessiones* (II iii 5) que foi só com dezesseis anos, na cidade vizinha Madaura, que ele pôde receber os ensinamentos de retórica, mas juntamente com os de gramática (*litteraturae*), o que só mudou quando aos dezenove anos seu pai teve dinheiro suficiente para mandá-lo a uma escola de retórica em Cartago. A gramática, que envolvia o aprendizado do grego e do latim, bem como o estudo e declamação de poetas, era estudada desde a puerícia (*conf.* II xii-xiv, xvi-xvii). Pollmann (2005, p. 217, n. 26) desconsidera a amplitude da gramática e sua poderosa influência no *De doctrina christiana*, ao escrever que “[...] Agostinho, no *De doctrina christiana*, não está interessado no discurso correto, mas na persuasão [...] Por conseguinte, os princípios retóricos são mais importantes para sua hermenêutica do que aqueles gramaticais [...]”. Mas Collart relembra o grande poder da gramática na época: “Mesmo uma vez tornada ciência autônoma, a gramática guarda por longo tempo ainda o empréstimo de seu passado. Ela tem, a partir desse fato, o privilégio de poder deslizar, aqui e ali, em obras diversas, a título de parêntese, para fornecer argumentos de base filológica.” (COLLART, 1971, p. 279).

<sup>80</sup> *doctr. chr.* II xxvii 41-xxxviii 57. Sobre a utilidade da história para a compreensão dos poetas e prosadores, cf. *ord.* II xii 37. No parágrafo 54 do livro II do *De doctrina christiana*, a retórica, sob o nome ‘eloquência’, é definida como parte da ‘dialética’ (*disputatio*): “Há também alguns preceitos daquele modo mais úbere de dialética que agora nomeamos eloquência [...]”. (*doctr. chr.* II xxxvi 54). “*Sunt etiam quaedam praecepta uberioris disputationis, quae iam eloquentia nominatur [...]*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p.154). Para a interpretação, a dialética é de maior serventia, já que, pelo raciocínios a partir de ‘definições e conclusões’ (*conclusiones et definitiones*), torna ‘os engenhos mais exercitados’ (*exercitiora ingenis*).

todo o livro IV à descrição dos tropos.<sup>81</sup> Isso, todavia, não refuta a tese de que o *modus inueniendi* seja análogo à exegese, e não à retórica. Para Agostinho, os tropos, quando ensinados para fins de interpretação textual, não são obtidos junto ao *rhetor*, mas junto ao gramático:

Aqueles, porém, que conhecem os tropos, reconhecem-nos nas *Letras Santas*, e são ajudados a entendê-las pela ciência deles. Mas aqui não convém tratá-los com vista àqueles que os ignoram, para que não pareçamos lhes ensinar a arte gramatical.<sup>82</sup>

Na *Institutio oratoria*, os tropos também são ensinados pelo gramático como método para se interpretar um texto, mas como servem também para persuadir, principal interesse de Quintiliano, eles são expostos somente no livro VIII, como é explicado no livro I, dedicado à gramática:

Na verdade, que [o gramático] ensine com maior cuidado todos os tropos, com os quais é ornada precipuamente não só a poesia, mas também a prosa, e ambos com σχήματα, isto é, figuras, as chamadas λέξεις e as chamadas δινοίαις. Transfiro a análise delas para o lugar onde falarei sobre a ornamentação da oração, após ter tratado dessa maneira dos tropos. Mas se fixem precipuamente nas mentes aquelas figuras que na ordem da virtude, no decoro das coisas, foi conveniente a cada pessoa, e o que deve ser louvado nos sentidos, nas palavras, e onde a abundância ou a modéstia gera aprovação.<sup>83</sup>

De fato, a retórica pode envolver um ensinamento sobre tropos, mas desde que voltado para a persuasão e não para a inteligência lingüística oferecida pelo gramático (*doctr. chr.* II xxxvii 55; nota 75). Tal inteligência é um requisito ao aprendiz da gramática, mais especificamente da

<sup>81</sup> “A *Retórica a Herênio*, possivelmente composta entre os anos 86 e 82 a.C., é a mais remota arte retórica escrita em latim que a Antigüidade nos legou e uma das obras antigas de maior circulação na Idade Média. Permaneceu, durante longo tempo, desconhecida dos retores romanos e as primeiras referências textuais a ela surgem apenas no séc. IV, em Jerônimo, Rufino e Prisciano, acompanhadas da atribuição a Cícero.” (FARIA, A. P. C. & SEABRA, A. Introdução. In: *RETÓRICA a Herênio*. São Paulo: Hedra, 2005, p. 11-50, particularmente p. 11-2). Nos textos de Agostinho não há nenhuma referência explícita a ela. Nas escolas e nos círculos intelectuais da época, onde o próprio Agostinho aprendeu e lecionou a arte retórica (possibilitando a ele o cargo de orador municipal em Roma e Milão), o ensino visava transmitir métodos de oratória que foram estruturados a partir da sobrevivente *Ρητορικὴ* de Aristóteles (384-322 a.C.), mas que em língua latina foram perpetuados sob a autoridade mais antiga no assunto, Cícero; e Agostinho, limitando-se a citar no livro IV apenas Cícero dentre os oradores pagãos, é mais um dentre tantos que confirmam isso (*doctr. chr.* IV v 7, passim).

<sup>82</sup> *doctr. chr.* III xxix 40. “*Quos tamen tropos qui nouerunt, agnoscunt in litteris sanctis eorumque scientia ad eas intellegendas aliquantum adiuuantur. Sed hic eos ignaris tradere non decet, ne artem grammaticam docere uideamur.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 220).

<sup>83</sup> *Institutio oratoria*, I viii 16-17 (trad. nossa). “*Enimvero iam maiore cura doceat tropos omnes, quibus praecipue non poema modo, sed etiam oratio ornatur, schemata utraque, id est figuras, quaeque lexeos quaeque dianoeas uocantur: quorum ego sicut troporum tractatum in eum locum differo, quo mihi de ornatu orationis dicendum erit. 17 Praecipue uero illa infigat animis, quae in oeconomia uirtus, quae in decore rerum, quid personae cuique conuenerit, quid in sensibus laudandum, quid in uerbis, ubi copia probabilis, ubi modus.*” (PEREIRA, 1997, p. 139).

‘leitura’ (*lectio*), que é o primeiro passo da ‘interpretação ou comentário’ (*enarratio*): “Uma única coisa, portanto, recomendarei nesta parte [*lectio*], para que se possa fazer todas as outras coisas: entender”.<sup>84</sup> A leitura e o comentário estão entre as cinco partes da gramática, a saber, a ‘ciência do falar corretamente’ (*recte loquendi scientia*), o ‘conhecimento da escrita’ (*scribendi ratio*), a ‘leitura correta’ (*emendata lectio*), o ‘comentário dos poetas’ (*poetarum enarratio*), e, por fim, o ‘juízo’ (*iudicium*), que é tanto o juízo de valor quanto a crítica textual (*Institutio oratoria*, I vi):

Essa profissão, portanto, que abreviadamente é dividida em duas partes, a saber, a ciência do falar corretamente e o comentário dos poetas, tem mais coisas no interior do que promete na fachada. Pois o conhecimento da escrita é conjunto àquele da fala, e a leitura correta precede o comentário, e o juízo encontra-se misturado a todos estes [...]<sup>85</sup>

Embora sem tal nomenclatura e rígida divisão, tais partes são comentadas a partir do interesse de Agostinho no *De doctrina christiana*. Se a leitura correta, no sentido de ler com as pausas corretas, pressupõe necessariamente a ciência do falar e escrever corretamente – sendo esses dois, como indica Quintiliano, aprendidos concomitantemente – essas três partes são fundamentais para o primeiro entendimento dos textos (*doctr. chr.* II viii 12-13, xi 16-xii 18), quanto ao ‘juízo’, é útil para a escolha das traduções, mas não deve usado para depreciar a eloquência desconcertante das *Escrituras* (xiii 19-xv 22), já o ‘comentário’ engloba todos os preceitos da segunda metade do livro II e todo o livro III.<sup>86</sup>

Todas essas partes lidam com as palavras, as quais também são divididas por Quintiliano: “As palavras, tomadas uma a uma, são nossas ou estrangeiras, simples ou compostas, próprias ou transladas, usuais ou criadas.”<sup>87</sup> A sua definição de palavras próprias e transladas, inclusive, é

<sup>84</sup> *Institutio oratoria*, I viii 2 (trad. nossa). “Vnum est igitur quod in hac parte praecipiam, ut omnia ista facere possit: intellegat.” (PEREIRA, 1997, p. 135).

<sup>85</sup> *Institutio oratoria*, I iv 3 (trad. nossa). “Haec igitur professio, cum breuissime in duas partis diuidatur, recte loquendi scientiam et poetarum enarrationem, plus habet in recessu quam fronte promittit. 3 Nam et scribendi ratio coniuncta cum loquendo est, et enarrationem praecedat emendata lectio, et mixtum his omnibus iudicium est [...]” (PEREIRA, 1997, p. 86).

<sup>86</sup> As *Escrituras* devem ser tratadas com a piedade e caridade cristãs, nunca com desprezo soberbo, o que repercute também no juízo literário. Um exemplo disso é um comentário positivo do próprio Agostinho no parágrafo 16 do livro IV em relação ao profeta camponês Amós (*Amós*, 6:1-6). Pizzolato (1992, p. 10) argumenta que Agostinho também utiliza o juízo de valor nos parágrafos 39 e 50, mas esses textos não são coerentes.

<sup>87</sup> *Institutio oratoria*, I v 3, tradução nossa. “Singula sunt aut nostra aut peregrina, aut simplicia aut composita, aut propria aut translata, aut usitata aut ficta.” (PEREIRA, 1997, p. 96). A designação *lingua nostra* aparece em *doctr. chr.* II xiv 21. É no *De dialectica*, no entanto, que Agostinho se interessa pelas distinções entre simples e compostas (*dial.* i) e entre usuais e criadas (cf. o exemplo dado de Terêncio, que pode ser contraposto ao ‘costume de falar’ – *loquendi consuetudo*, *dial.* vi).

semelhante àquela agostiniana acima vista: “As palavras são próprias quando significam aquilo com relação a que primeiramente são denominadas, transladas quando apresentam, no lugar da coisa entendida segundo a natureza, outra”.<sup>88</sup> A diferença está na ênfase agostiniana sobre a distinção entre palavras próprias e transladas para poder abrir duas frentes de estudo no *modus inueniendi*, em dupla correlação com os signos ambíguos e desconhecidos (cf. organograma 1 acima).

Além disso, porém, não há mais semelhanças entre Quintiliano e Agostinho. Por exemplo, na *Institutio oratoria* (I viii 18), o comentário dos poetas visa apenas ao enredo ou à própria ‘história’ (*historia*) que a ela se liga, tanto que em grego é chamado de ιστορικέ (I ix 1), mas que, segundo a posição de Agostinho no *De ordine*, falta à ‘verdade’ na maioria das vezes, mesmo utilizando a disciplina da história (*ord.* II xii 37). Pode-se ver a partir disso, entre outras coisas, que o livro I de Quintiliano se assemelha mais a uma arte da gramática, e que, por isso, é mais geral do que os preceitos gramaticais dos livros II e III do *De doctrina christiana*, que concernem estritamente às *Sagradas Escrituras*. Assim, Agostinho não discorre sobre a derivação das palavras, as partes da oração, da pronúncia, do acento ou da ortografia, mas apenas de certos conhecimentos sobre etimologia, barbarismos, solecismos e tropos, desde que também possam contribuir para seu único objetivo: o comentário ou a interpretação dos autores bíblicos.

Ademais, as regras do livro III do *De doctrina christiana* em especial, evocam procedimentos tipicamente cristãos, como a distinção entre signos úteis e inúteis (vi 10-11), a regra de fé e caridade contra a torpeza e a cupidez (v 9-xxiv 34), e as regras de Ticônio corrigidas (xxx 42-xxxvii 56).

Por tudo isso, nota-se que mesmo sendo a terminologia e as subdivisões agostinianas muito semelhantes àsquelas de Quintiliano, o conteúdo do *De doctrina christiana* e sua reorganização geral são sobremaneira diferentes do sistema tradicional das disciplinas da gramática e da retórica. O mesmo ocorre em relação à dialética em comparação com o livro I de Agostinho. Além disso, essa conversão do ensino convencional à instrução cristã marca uma distância até do seu próprio *De ordine*, no qual a reflexão sobre a ordenação pertinente à busca da sabedoria, no livro II, desemboca no tradicional programa das sete disciplinas liberais preparatórias à filosofia: gramática, dialética, retórica, música, geometria, astronomia, aritmética. Embora haja nesse diálogo o reconhecimento da associação que deve haver entre razão e fé, as

<sup>88</sup> *Institutio oratoria*, I v 71 (tradução nossa). “*Propria sunt uerba, cum id significant, in quod primo denominata sunt, tralata, cum alium natura intellectum, alium loco praebent.*” (PEREIRA, 1997, p. 114).

técnicas educativas ainda não sofrem uma reorientação concreta por meio das *Escrituras* e outros procedimentos tipicamente cristãos. Com efeito, passados aproximadamente nove anos da data de composição do *De ordine*, o livro I do *De doctrina christiana* evidencia as mudanças: a primeira ‘instrução cristã’ a ser aprendida é um resumo das ‘coisas da fé’ reveladas pela *Escritura* e entendidas conforme a ‘caridade’, a saber, o Deus único e trinitário, a história de Cristo, a *ecclesia*, a relação carne-alma etc. Diferentemente daquele diálogo, onde o programa rumo à sabedoria é inspirado mais por idéias ciceronianas, provavelmente pelo *Hortensius* ou pelo ideal ‘generalista’ do *De oratore*, mas não tanto pelas *Escrituras* e seus diversos níveis de interpretação, o *De doctrina christiana* passa a utilizar como modelo o método apostólico e eclesiástico de intelecção, interpretação e exposição.<sup>89</sup>

Por conseguinte, após a análise da terminologia e divisões de Agostinho quanto à *tractatio Scripturarum*, pode-se passar ao exame específico do *modus proferendi* do livro IV do *De doctrina christiana*, que é fundamentado pela noção de eloquência.

---

<sup>89</sup> No próêmio do *De oratore* (I ii 5, vi 20-1), Cícero opina que o orador deveria percorrer um amplo programa de disciplinas e estudos, mesma visão defendida pela personagem Crasso no diálogo. Segundo Narducci, Crasso é eleito por Cícero no *De oratore* como modelo, apesar da personagem Marco Antônio, o orador, tomar quase todo o segundo livro do diálogo; até porque Crasso era mais erudito e estava mais ligado ao ensino, possuindo algo como uma escola: “Cícero pôde conhecer e freqüentar os maiores oradores daquele tempo, Marco Antônio e, sobretudo, Lúcio Licínio Crasso, em cujo luxuoso domicílio trabalhavam docentes gregos de retórica que tinham a tarefa de acompanhar os jovens mais dotados.” (NARDUCCI, E. *Introduzione a Cicerone*. Roma: Editori Laterza, 1996, p. 4). Courbaud (1967, p. XIII) sugere que a importância de Crasso para Cícero seja a crítica do ensino puramente técnico destinado aos oradores. Além disso, acrescenta a respeito de Crasso: “Sua frase era breve e penetrante, condensada: uma seqüência de pequenas proposições, uma flecha sempre pronta a partir. Também na réplica era sem rival. Ajunteis uma grande elevação de espírito, uma vasta cultura, desconhecida entre os outros oradores de seu tempo, um gosto muito vivo pelas artes da Grécia, pelas incursões em todos os domínios, história, literatura, jurisprudência, filosofia: compreende-se por que Cícero fez dele o porta-voz de suas idéias e o protagonista de seus diálogos.” (Ibid., p. XXIII). Mas com exceção dessa tese geral da necessidade da ampla erudição do orador, explicitamente aceita por Cícero, deve-se atentar, contudo, para não identificar todas as opiniões de Crasso ou de qualquer outra personagem do diálogo às de Cícero. Uma vez que o autor não aparece como personagem, o próprio formato de diálogo exige que o texto não seja tomado como um tratado doutrinário do autor, mas sim como uma ‘contraposição de argumentos’ (*contentio*; *De officiis*, II ii 7-8): “Quanto a Cícero, fiel à Academia, considerando que o único conhecimento possível é o gerado pela aprovação do que se mostre persuasivo e que não tenha contra si nada que o impeça de ser aprovado, em suas obras filosóficas, ao invés de meramente afirmar coisas, partindo de premissas e chegando a conclusões irrefutáveis, tentará reunir, com relação a cada questão tratada, o maior número de argumentos em favor de cada uma das partes.” (LIMA, 2004, p. 54).

### 3 *Modus proferendi*: o método da exposição eloqüente

Como foi brevemente mencionado na seção anterior, sendo o livro IV do *De doctrina christiana* dedicado aos preceitos pertinentes ao ‘modo de expor as *Escrituras*’ (*modus proferendi*), era natural que o leitor da época esperasse, portanto, ensinamentos de retórica (cf. nota 58). Com efeito, pela primeira definição de ‘eloqüência’ (*eloquentia*) dada por Agostinho, pode-se notar que certos preceitos são comumente relacionados à qualidade do bem dizer:

Mas quaisquer que sejam as observações e os preceitos disso, por meio deles, quando se acrescenta à abundância e ao ornamento de palavras o hábito solerte da língua, ocorre aquilo que se nomeia “facúndia” ou “eloqüência” [...] <sup>90</sup>

Por meio dessa primeira definição, pode-se claramente perceber que a eloqüência, essa ornamentada sagacidade discursiva, é formada por duas partes: pelos ‘preceitos’ (*praecepta*) e pelo ‘hábito’ (*consuetudo*). Essa dupla exigência era tradicional e bem conhecida, como se pode observar no diálogo *De oratore* de Cícero, para citar o autor que Agostinho usa ao falar de retórica. <sup>91</sup> No preâmbulo ao livro I, a personagem Marco Antônio explica que alguns homens são eloqüentes por dom natural, mas defende que os preceitos da técnica retórica não são inúteis ou indignos de serem estudados:

Se eu disser que ela [a retórica] em nada ajuda, mentirei, pois de certo modo mantém o orador como que avisado do lugar aonde se remete e se fixa cada coisa, e para que erre menos, aonde quer que se apresente. Eu entendo que esta força de todos os preceitos é verdadeira, mas não porque, ao segui-los, os oradores chegaram à honra da eloqüência, da qual se apoderavam espontaneamente alguns homens eloqüentes, mas porque alguns observaram tais preceitos e progrediram. Assim, a eloqüência não é nascida da arte, mas

<sup>90</sup> *doctr. chr.* IV iii 4. “*Sed quaecumque sunt de hac re obseruationes atque praecepta, quibus, cum accedit in uerbis plurimis ornamentisque uerborum linguae solertissima consuetudo, fit illa quae facundia uel eloquentia nominatur [...]*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 254).

<sup>91</sup> Ainda que o nome de Cícero não apareça no *De doctrina christiana*, no parágrafo 4 do livro IV, sabe-se que o título ‘príncipe da eloqüência romana’ (*Romanae principes eloquentiae*) o designa, também pelo fato de ser mencionada uma opinião de Crasso do *De oratore* (III xxxvi 146), de que o ensino retórico deva começar cedo. No parágrafo 7, Agostinho dessa vez cita o *De inuentione* (I i 1) a respeito da falta de proveito da eloqüência sem a sabedoria. No parágrafo 24, alude-se à ‘negligência diligente’ (*diligentis negligentia*) conceituada por Cícero no *Orator* (xxiii 78). Já no parágrafo 27, há outra citação do *Orator* (xxi 69), onde há a definição dos fins e das características dos três gêneros de eloqüência. Por fim, no parágrafo 34 cita-se o *Orator* (xxix 101) para os nomes dos gêneros. Todos esses pontos serão examinados no decorrer desta seção, mas também em contraste com as principais noções da *Rhetorica ad Herennium* e de Quintiliano, e, em alguns pontos, com as de Platão e Aristóteles, embora não seja possível saber se essas fontes eram do conhecimento de Agostinho, ainda que ele tenha estudado retórica com finalidade profissional.

a arte da eloquência. A arte, todavia, como disse antes, não rejeito; pois mesmo se é de menor necessidade ao bem dizer, não é, porém, indigna de se conhecer.<sup>92</sup>

Como pode ser visto por meio dessa citação, naquela época admitia-se a existência de homens eloquentes que desconheciam a arte retórica. Todavia, apesar da possibilidade da eloquência pela auto-suficiência do hábito, que é o melhor dos aprendizados, a retórica não é indigna de ser estudada, ao contrário, como se pode ver pelo próprio *De oratore*, as observações sobre as aptidões naturais, os preceitos técnicos e os exercícios imitativos não deixam de ser expostos no livro I pela personagem Crasso, e nos outros dois livros encontra-se um rico comentário das famosas partes da retórica, por meio das quais os oradores podem demonstrar sua força persuasiva.<sup>93</sup> Assim, por um lado, Agostinho concorda com a tradição romana, lembrada por Cícero, quando julga que a utilidade do aprendizado da arte retórica é ‘menor’ em relação à prática ou hábito; mas, diferentemente do que se observa no *De oratore*, Agostinho não transmite no seu livro IV a convencional e profusa exposição acerca dos preceitos e das minuciosas divisões e regras do bem discursar que Cícero fez questão de perpetuar.<sup>94</sup>

<sup>92</sup> *De oratore*, I xxxii 145-6. “*Quam ego si nihil dicam adiuuare, mentiar; habet enim quaedam quasi ad commonendum oratorem, quo quidque referat et quo intuens ab eo, quodcumque sibi proposuerit, minus aberret. Verum ego hanc uim intellego esse in praeceptis omnibus, non ut ea secuti oratores eloquentiae laudem sint adepti, sed, quae sua sponte homines eloquentes facerent, ea quosdam obseruasse atque id egisse; sic esse non eloquentiam ex artificio, sed artificio ex eloquentia natum. Quod tamen, ut ante dixi, non eicio; est enim, etiamsi minus necessarium ad bene dicendum, tamen ad cognoscendum non inliberale.*” (CICÉRON, 1967, p. 53).

<sup>93</sup> A tríade ‘aptidão natural, preceitos e prática’ já aparece no próêmio do *De oratore* (*ingenium, doctrina, exercitatio*, I ii 5), mas remonta a Platão (φύσις, ἐπιστήμη, μελέτη; *Φαῖδρος*, 269d). Na *Institutio oratoria* (*prohoemium*, 26-7), a nomenclatura é a seguinte: *natura/ingenium, praecepta/studium, exercitatio*. A recomendação dessa tríade, contudo, não é aceita por todos: o irmão de Cícero, Quinto, menospreza os preceitos da arte (*De oratore, prohoemium*), assim como Filodemo (cf. CLARK, D. L. *Rhetoric in Greco-Roman Education*. New York: Columbia University Press, 1957, p. 16). Agostinho fala do engenho no parágrafo 4, como será comentado na seqüência. Outra fonte de eloquência para Agostinho, que será analisada depois em relação ao parágrafo 32, é a inspiração divina, a qual Platão (*Φαῖδρος*, 238c, 245a) e Cícero (*De oratore*, II xlvi 194) já faziam referência, mas a partir de outros pressupostos (cf. nota 139).

<sup>94</sup> Embora as personagens do *De oratore* ridicularizem o aprendizado puramente técnico da retórica e hesitem em designá-la como ‘arte’ (*De oratore* xviii 80-xxv 113), seus preceitos teóricos devem ser considerados úteis quando unidos à prática oratória e à aptidão natural (*De oratore*, xxiii 108-xxiv 110), e, por isso, tanto Marco Antônio quanto Crasso tomam a liberdade de discorrer sobre a retórica com profusão. Ainda que a contragosto, Marco Antônio teve seu livro sobre a eloquência publicado (*De oratore*, xxi 94), e Cícero, por sua vez, não abrevia a apologia da utilidade de seus tratados retóricos no *Orator* (xli 140-xliii 148), como as *Partitiones oratoriae* e os *Topica*. O *Orator* é o tratado retórico mais maduro de Cícero, escrito em primeira pessoa e sob a insígnia de ‘um crítico, não de um professor’ (*existimator, non magister; iudex, non doctor; Orator*, xxxi 112, xxxiii 117), e foi composto na parte final de 46 a.C. (HENDRICKSON, G. L. Introduction. In: CICERO. *Brutus; Orator*. Cambridge: Harvard University Press, 1988, v. 11, pt. 5, p. 297). Trata-se da obra ciceroniana que mais ecoa no livro IV do *De doctrina christiana*, e sua característica menos escolar certamente espelha um pouco a atitude agostiniana, que será, porém, ainda mais pragmático-imitativa.



Como já foi visto na seção 2, do mesmo modo que os três primeiros livros do *De doctrina christiana* versam sobre a interpretação sem ensinar propriamente a arte gramatical, o livro IV mostra como discursar sem passar pelos preceitos retóricos que são aprendidos na ‘escola seculares’ (*in scholis saecularibus*). Com efeito, no segundo parágrafo do livro IV, Agostinho torna explícita sua posição educacional em relação aos preceitos retóricos tradicionais, declarando que eles certamente possuem alguma ‘utilidade’ (*utilitas*), mas que não pretenderá ensiná-los ali ou em outra obra (*in hoc opere uel in aliquo alio*). Esse tipo de aprendizado só é incentivado por Agostinho se for empreendido ‘à parte’ (*seorsum*), isto é, por meio de um professor contratado, mas não como componente de uma instrução cristã.

No parágrafo 4, referindo-se a Cícero como ‘príncipe da eloquência romana’, Agostinho o cita como autoridade, usando-o para frisar que o conhecimento da arte retórica é conveniente, sobretudo, no âmbito escolar: para ‘aprendê-la perfeitamente’ (*perdiscere*) e ‘rapidamente’ (*cito*) é preciso dedicar-se aos preceitos desde cedo, na ‘apta e conveniente idade’, isto é, na adolescência.<sup>95</sup> Esse comentário claramente se une ao primeiro aviso do livro IV, que advertira aos leitores para não esperarem do autor uma arte retórica, já que apenas nas escolas seculares a retórica deve ser ensinada aos adolescentes, de forma ‘apta e conveniente’, expressão que nitidamente revela não ser a retórica, por si mesma, uma disciplina condenável, mas que não cabe, contudo, de modo integral, na instrução cristã. De fato, se bem que até os mais ‘tardos de engenho’ (*tardiores*) possam aprendê-la completamente, Agostinho não considera a retórica tão importante a ponto de recomendá-la a homens maduros e idosos, ‘entravando-os’ (*impendiendo*). Para a igreja, é ‘satisfatório’ (*satis*) que apenas alguns adolescentes, aos quais ‘ainda nada urge’

<sup>95</sup> De fato, no livro III do *De oratore*, Crasso rejeita qualquer menosprezo em relação ao aprendizado genérico de vários conhecimentos, pois se velhos ainda tentam ‘alcançá-lo’ (*accedere*), ou nele ‘se detêm’ (*detinentur*) ou continuam os ‘muito tardos’ (*tardissimi*), tais situações não impõem qualquer hesitação quanto à tentativa, mas apenas indicam que não se chega a um aprendizado profundo se não houver empenho desde cedo: “Na verdade, segundo minha opinião, a coisa é de tal modo que alguém nunca pode aprender profundamente a não ser que o possa rapidamente.” (*De oratore*, III xxiii 89). “*Res quidem se mea sententia sic habet, ut, nisi quod quisque cito potuerit, numquam omnino possit perdiscere.*” (CICÉRON. *De l’orateur*. Paris: Les Belles Lettres, 1930, volume 3, p. 35-6). No parágrafo 146, Caio Júlio César Estrabão Vopisco novamente lembra tal frase. No parágrafo 135 do livro I, Crasso começa a falar do ‘método’ (*ratio*) para alcançar a eloquência a partir do ‘estudo destinado aos adolescentes’ (*studio adulescenti*). No parágrafo 137, ele especifica tal estudo por meio da característica de ser ensinado por meio de livros: “Começo, pois, com o que é digno ao homem engenhoso e educado com livros [...]” (*De oratore*, I xxxi 137). “*Nam principio, id quod est homine ingenuo liberaliterque educato dignum [...]*” (CICÉRON, 1967, p. 51). No parágrafo 89 do livro II, Marco Antônio lembra como, ‘vendo logo a tendência’ (*uidendo statim indolem*) de Sulpício, ‘também não perdeu tempo’ (*neque dimisi tempus*), e exortou-o a considerar o fórum ‘um jogo para se aprender’ (*ludum ad discendum*), e a eger um ‘modelo’ (*magister*), no caso, Crasso.

(*nondum urgens*), aprendam-na, ou apenas quando a necessidade desse aprendizado deva ser sem receio anteposta à outra (*sine dubio praeponenda necessitas*).<sup>96</sup>

Antes de tudo, é interessante notar que ao mencionar a utilidade da retórica para os adolescentes, Agostinho não faz nenhuma alusão à clássica polêmica grega em torno dessa técnica, que foi criada para a persuasão pública, mas que foi estendida por Górgias a todos os tipos de discurso, conforme o relato de Platão no *Γοργίας* (449d-e, 456a-c), diálogo sobre a retórica e poder político.<sup>97</sup> Contudo, a crítica de Sócrates a Górgias e à retórica é famosa (455a): “Portanto, a retórica, como parece, é artífice da persuasão que infunde crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto.”<sup>98</sup> É apenas uma forma imperfeita de persuasão (454e): “[...] estabeleçamos duas formas de persuasão: a que infunde crença sem o saber, e a que infunde conhecimento [...]”<sup>99</sup> Ora, no *De ordine*, quando Agostinho trata da noção de razão, que é uma das duas partes da ‘via’ de ordenação do homem rumo à sabedoria (a outra é a fé), ele coloca dentre as disciplinas liberais (ou racionais) a retórica, definida justamente pela distinção entre a ‘verdade’ e o ‘costume’ persuasivo, tal como aquela socrática, entre justiça e crença: “Mas geralmente os homens ignorantes são persuadidos em relação ao que é certo, útil e honesto porque não seguem aquela mesma verdade puríssima que o espírito raro vê, mas as próprias

<sup>96</sup> É equivocada, portanto, a designação de Murphy: “[...] é o livro IV que contém uma franca defesa do uso da *eloquentia* na oratória cristã, fazendo do volume o que se chamou de ‘o primeiro manual de retórica cristã.’” (MURPHY, 2008, p. 215). A mesma expressão, ‘manual de retórica’, foi repetida por Fortin (2008, p. 220), mas Pizzolato percebe o problema: “A retórica possui, ao contrário, todo o espaço do livro IV do *De doctrina christiana*. Mas também aqui prefere falar mais genericamente da operação de *proferre*, que, mesmo servindo-se da retórica, não se coloca totalmente sob o signo da retórica.” (PIZZOLATO, 1992, p. 52-3). O fato de não se tratar de uma arte retórica, o *modus proferendi*, também por não ser necessário a todos os cristãos, não exige tantos comentários quanto o *modus inueniendi*. Nesse sentido, é interessante uma sugestão de Marrou, mas cuja comprovação ainda é aguardada: “Enquanto o letrado antigo era antes de tudo um orador, enquanto a criança encurtava os anos passados no gramático para consagrar mais tempo ao estudo só da retórica, a cultura cristã inverte a ordem de valores.” (MARROU, 1949, p. 508). Murphy indica ainda outro fator: “A estrutura de toda a obra, portanto, torna-se um argumento para a necessidade de se estudar o ‘meio de expressão’ com o mesmo cuidado dado ao estudo das *Escrituras* em si mesmas. A desproporcional quantidade de espaço concedida a cada um dos dois temas se deve ao fato que ele está em certo sentido criando o primeiro enquanto meramente discute o uso do segundo.” (MURPHY, 2008, p. 217).

<sup>97</sup> Segundo Kennedy, trata-se de uma obra da primeira fase de Platão, próximo dos diálogos intermediários, escrito logo após a visita à Sicília em 387 a.C. (KENNEDY, G. A. *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999, p. 58).

<sup>98</sup> LOPES, D. R. N. *O filósofo e o lobo*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2008, p. 293 (todas as citações do *Γοργίας* são retiradas da boa tradução de Lopes para a obra). “δημιουργός ἐστιν πιστευτικῆς ἀλλ’ οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον.” (Ibid., p. 292). O texto grego de Lopes é uma reprodução de: PLATO. *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1968, v. III. Para Sócrates, o fato de alguns alunos não pagarem as aulas dos *rhetoires* já é uma prova de que a retórica nem sempre torna os homens justos, tampouco ensinam, no sentido forte da palavra, a justiça (*Γοργίας*, 519c-e).

<sup>99</sup> LOPES, 2008, p. 291. “[...] οὖν δύο εἶδη θῶμεν πειθοῦς, τὸ μὲν πίστιν παρεχόμενον ἄνευ τοῦ εἰδέναι, τὸ δ’ ἐπιστήμην” (Ibid., p. 290).

sensações e costumes [...]”<sup>100</sup> Mas essa característica da retórica, que Sócrates tinha discernido muito bem, não impede Agostinho de considerar que o costume ainda pode oferecer alguma ‘utilidade’ ao homem:

[...] era preciso não apenas que [os ignorantes] fossem instruídos o quanto pudessem, mas, principalmente, comovidos com freqüência. Essa parte [da razão], pela qual se faz isso – necessariamente mais abundante do que pura, com o colo atulhado de delícias, as quais distribui ao povo, de modo que se digne em ser conduzido por sua utilidade – chama-se “retórica”.<sup>101</sup>

Essa posição, porém, evidentemente não é a mesma inferida por Sócrates a partir da natureza da retórica, pelo menos no *Γοργίας*, onde a retórica se configura apenas como um ludibrioso ‘simulacro’ (εἰδωλον) e até como uma vergonhosa ‘lisonja’ (κολακεία) da arte intelectual que é a política, mais especificamente de uma de suas partes, a virtude da justiça:

Como são duas coisas, afirmo que há duas artes: em relação à alma, eu a chamo de política, ao passo que, em relação ao corpo, não posso chamá-la igualmente por um só nome, mas, visto que é único o cuidado para com o corpo, duas partes dele distingo, a ginástica e a medicina; quanto à política, em contraposição à ginástica há a legislação, enquanto a justiça é a contraparte da medicina. Cada par possui algo em comum por concernir à mesma coisa, a medicina e a ginástica, de um lado, e a justiça e a legislação, de outro, embora haja algo em que se difiram. [...]

À medicina, então, como estou dizendo, a culinária subjaz como lisonja, e à ginástica subjaz, de modo análogo, a indumentária, capciosa, enganadora, vulgar, servil, que ludibria por meio de figuras, cores, polidez e vestes, a ponto de fazer com que, furtando uma beleza que lhe é alheia, se negligencie a beleza legítima fruto da ginástica. Então, para que eu não me estenda em um longo discurso, desejo te dizer como dizem os geômetras (pois talvez já me acompanhes): a indumentária está para a ginástica, assim como a sofisticada está para a legislação, e a culinária para a medicina, assim como a retórica para a justiça.<sup>102</sup>

<sup>100</sup> ord. II xiii 38. “*Verum quoniam plerumque stulti homines ad ea, quae suadentur recte utiliter et honeste, non ipsam sincerissimam quam rarus animus uidet ueritatem, sed proprios sensus consuetudinemque sectantur [...]*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 128 [CCSL, XXIX, II 2]).

<sup>101</sup> ord. II xiii 38. “[...] oportebat eos non doceri solum, quantum queunt, sed saepe et mauime commoueri. Hanc suam partem, quae id ageret, necessitatis pleniorum quam puritatis, refertissimo gremio deliciarum, quas populo spargat, ut ad utilitatem suam dignetur adduci, uocauit rhetoricam.” (AVGVSTINVS, 1959, p. 128 [CCSL, XXIX, II 2]). Note-se que, no *De ordine*, Agostinho não herda a definição de retórica ciceroniana do *De inuentione*, na qual a retórica figura como parte da ‘ciência política’ (*ciuilis ratio*, cf. nota 74).

<sup>102</sup> LOPES, 2008, p. 311; *Γοργίας*, 465a-b. “δυσὸν ὄντοιν τοῖν πραγμάτοιν δύο λέγω τέχναις: τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ σώματι μίαν μὲν οὕτως ὀνομάσαι οὐκ ἔχω σοι, μιᾶς δὲ οὔσης τῆς τοῦ σώματος θεραπείας δύο μόρια λέγω, τὴν μὲν γυμναστικὴν, τὴν δὲ ἰατρικὴν: τῆς δὲ πολιτικῆς ἀντὶ μὲν τῆς γυμναστικῆς τὴν νομοθετικὴν, ἀντίστροφον δὲ τῇ ἰατρικῇ τὴν δικαιοσύνην. ἐπικοινωνοῦσι μὲν δὴ ἀλλήλαις, ἅτε περὶ τὸ αὐτὸ οὔσαι, ἐκάτεραι τούτων, ἢ τε ἰατρικὴ τῇ γυμναστικῇ καὶ ἡ δικαιοσύνη τῇ νομοθετικῇ [...]

”Τῇ μὲν οὖν ἰατρικῇ, ὡσπερ λέγω, ἡ ὀψοποιικὴ κολακεία ὑπόκειται: τῇ δὲ γυμναστικῇ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον τοῦτον ἡ κομωτικὴ, κακοῦργός τε καὶ ἀπατηλὴ καὶ ἀγεννὴς καὶ ἀνελεύθερος, σχήμασιν καὶ χρώμασιν καὶ λειότητι καὶ ἐσθῆσιν ἀπατώσα, ὥστε ποιεῖν ἀλλότριον κάλλος ἐφελκομένους τοῦ

Para Sócrates, a retórica não é uma ‘arte’ (τέχνη), mesmo que assim pareça, pois é só uma ‘experiência’ (ἐμπειρία) ligada à atividade da justiça, que visa ‘a produção de certa graça e prazer’ (χάριτος καὶ ἡδονῆς ἀπεργασίας; *Γοργίας*, 462d-e), “[...] porque não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica e daquilo que aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa de cada um deles.”<sup>103</sup> Mas na progressão do diálogo, a retórica começa a ser designada mais como simulacro do que lisonja. De fato, poder-se-ia dizer que ela não é boa nem má, mas indiferente (467e), pois Sócrates chega até a admitir que a retórica seja ‘útil’ (χρήσιμος) para persuadir em favor da justiça, mas principalmente para denunciar e atacar a injustiça (480b), tornando-se, assim, uma das qualidades dos ‘bons políticos’ (ἀμείνους πολῖται; *Γοργίας*, 517b):

[...] redirecionar seus apetites e não lhes ceder, usando a persuasão e a força de modo a tornar melhores os cidadãos, nesse aspecto eles em nada se diferem dos outros, por assim dizer, e esse é o único feito de um bom político.<sup>104</sup>

Além disso, essa idéia é percebida de modo mais explícito quando Sócrates recapitula as diversas refutações travadas com Górgias, Pólo e Cálicles: “[...] deve ser justo e conhecedor do que é justo quem intenta ser um retor correto [...]”<sup>105</sup> Com efeito, dentre as conclusões sobre a retórica expostas no longo discurso final, encontra-se a seguinte: “[...] se deve evitar toda forma de lisonja, em relação a si próprio ou aos outros, sejam estes poucos ou muitos; e que se deve empregar a retórica e qualquer outra ação visando sempre o justo.”<sup>106</sup> Todavia, nada mais é dito

---

οἰκείου τοῦ διὰ τῆς γυμναστικῆς ἀμελεῖν. ἴν’ οὖν μὴ μακρολογῶ, ἐθέλω σοι εἰπεῖν ὥσπερ οἱ γεωμέτραι—ἤδη γὰρ ἂν ἴσως ἀκολουθήσαις—ὅτι ὁ κομμωτικὴ πρὸς γυμναστικὴν, τοῦτο σοφιστικὴ πρὸς νομοθετικὴν, καὶ ὅτι ὁ ὀψοποικὴ πρὸς ἰατρικὴν, τοῦτο ῥητορικὴ πρὸς δικαιοσύνην.” (LOPES, 2008, p. 310).

<sup>103</sup> Ibid., p. 311 (*Γοργίας*, 465a). “[...] ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι’ ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν.” (LOPES, 2008, p. 310).

<sup>104</sup> Ibid., p. 429. “[...] γὰρ μεταβιβάζειν τὰς ἐπιθυμίας καὶ μὴ ἐπιτρέπειν, πείθοντες καὶ βιαζόμενοι ἐπὶ τοῦτο ὅθεν ἐμελλον ἀμείνους ἔσεσθαι οἱ πολῖται, ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδέν.” (Ibid., p. 428). Cf. Kennedy (1994, p. 38).

<sup>105</sup> LOPES, 2008, p. 411; *Γοργίας*, 508c. “[...] τὸν μέλλοντα ὀρθῶς ῥητορικὸν ἔσεσθαι δίκαιον ἄρα δεῖ εἶναι καὶ ἐπιστήμονα τῶν δικαίων [...]” (LOPES, 2008, p. 410). A retórica é mais útil para acusar a injustiça do que para defender a justiça, pois nesse caso Sócrates prefere a pura dialética, até mesmo se for julgado no tribunal sob pena de morte (*Γοργίας*, 521d-522c).

<sup>106</sup> LOPES, 2008, p. 447; *Γοργίας*, 527c. “πᾶσαν κολακείαν καὶ τὴν περὶ ἑαυτὸν καὶ τὴν περὶ τοὺς ἄλλους, καὶ περὶ ὀλίγους καὶ περὶ πολλούς, φευκτέον; καὶ τῆ ῥητορικῆ οὕτω χρηστέον ἐπὶ τὸ δίκαιον αἰεὶ, καὶ τῆ ἄλλῃ πάσῃ πράξει.” (LOPES, 2008, p. 446). Quando a retórica coopera para tornar os homens justos, trata-se de uma ‘verdadeira retórica’ (ἀληθινῆ ῥητορικῆ; *Γοργίας*, 517a). “[...] Platão parece reconhecer que há

da retórica em termos positivos no *Γοργίας*, e é apenas em um diálogo posterior, no *Φαίδρος*, que Sócrates e Fedro chegam à existência de uma arte discursiva: “A respeito de arte ou de falta de arte nos discursos, é quanto nos basta” (*Φαίδρος*, 274).<sup>107</sup> Reconhecendo que a retórica foi duramente criticada por ele, Sócrates dessa vez declara que ela pode ser benéfica quando condicionada pelo conhecimento da verdade:

Sócrates – Porventura, meu caro, não tratamos a retórica com mais rudeza do que fora necessário? Ela poderia objetar-nos: Que mentirada, amigos, estais aí a desfiar? Eu não forço a aprender a falar quem não conhece a verdade; porém, se minha opinião tem algum valor, procure-me quem quiser, depois de adquirir a verdade.

Fedro – E com razão se expressaria desse modo.

Sócrates – Sem dúvida, se os argumentos que depõem a seu favor admitissem que se trata de uma arte [...] (*Φαίδρος*, 260d-e).<sup>108</sup>

E após refletirem sobre a retórica, Sócrates e Fedro chegam à comprovação da primazia que a ela deve conceder ao conhecimento da verdade: “[...] e agora mesmo assentamos que só quem conhece a verdade está em condições de descobrir a semelhança em todas as suas manifestações” (*Φαίδρος*, 273d).<sup>109</sup> O conhecimento da verdade advém, segundo Sócrates, da dialética<sup>110</sup>, sem a qual nada é dito ‘com arte’ (*Φαίδρος*, 271b-c), e é nela que a retórica deve estar fortemente atada para que alguém possa falar verdades de modo persuasivo. Ora, mas desse modo a retórica, quando se torna arte ao se submeter à dialética, não será uma arte autônoma, mas se transformará na filosofia, ou em uma simples parte dela:

---

situações nas quais a dialética não funcionará, e nas quais o recurso à retórica pode ser a única alternativa. Isso acontece no *Γοργίας* (505b-509c), quando Cálicles fica tão irritado que por um tempo não continuará a conversação, e Sócrates é forçado a expor seu argumento em um discurso contínuo.” (KENNEDY, 1999, p. 46).

<sup>107</sup> PLATÃO. *Diálogos: Fedro – Cartas – O Primeiro Alcibiades*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Americana, p. 91. Tradução de Carlos Alberto Nunes. “Ούκοῦν τὸ μὲν τέχνης τε καὶ ἀτεχνίας λόγων περί ἱκανῶς ἐχέτω.” (PLATO. *Platonis opera*. Oxford: Oxford Clarendon House, 1988, v. 37, t. 2, p. 288). Segundo Kennedy (1999, p. 53), o *Φαίδρος* é um dos diálogos intermediários de Platão, composto dez ou quinze anos depois do *Γοργίας*.

<sup>108</sup> PLATÃO, 1975, p. 74. “ΣΩ. Ἄρ’ οὖν, ὧ ἀγαθέ, ἀγροικότερον τοῦ δέοντος λελοιδορήκαμεν τὴν τῶν λόγων τέχνην; ἢ δ’ ἴσως ἂν εἴποι: “Τί ποτ’, ὧ θαυμάσιοι, ληρεῖτε; ἐγὼ γὰρ οὐδέν’ ἀγνοοῦντα τάληθές ἀναγκάζω μαθάνειν λέγειν, ἀλλ’, εἴ τι ἐμὴ συμβουλή, κτησάμενον ἐκεῖνο οὕτως ἐμὲ λαμβάνειν· τόδε δ’ οὖν μέγα λέγω, ὡς ἄνευ ἐμοῦ τῶν τὰ ὄντα εἰδῶτι οὐδέν τι μᾶλλον ἔσται πείθειν τέχνη.”

ΦΑΙ. Οὐκοῦν δίκαια ἐρεῖ, λέγουσα ταῦτα;

ΣΩ. Φημί, ἐὰν οἱ γ’ ἐπιόντες αὐτῇ λόγοι μαρτυρῶσιν εἶναι τέχνην.” (PLATO, 1988, p. 268-9).

<sup>109</sup> PLATÃO, 1975, p. 91. “τὰς δὲ ὁμοιότητος ἄρτι διήλθομεν ὅτι πανταχοῦ ὁ τὴν ἀλήθειαν εἰδῶς κάλλιστα ἐπίσταται εὐρίσκειν.” (PLATO, 1988, p. 287). Distingui-se aqui a ‘verdade’ (ἀλήθεια) do ‘simulacro’ (ὁμοιότητος), do mesmo modo que Aristóteles chega ao ‘verossímil’ (τὸ ὅμοιον τῶ ἀληθεῖ) na *Ρητορική* (1355a). O verossímil é um simulacro, e por isso pode ser verdadeiro ou falso.

<sup>110</sup> *Φαίδρος*, 265c-266c.

[...] a todos os autores de discursos políticos que, sob o nome de leis, redigiram seus escritos, para comunicar [...] que se se ocuparam com tudo isso cientes do que seja a verdade, e se forem capazes de sair em defesa de seus escritos, quando chamados, e se, como oradores, com seus argumentos deixarem o autor dos escritos em posição secundária: um indivíduo nessas condições não deverá ser designado por nenhum dos nomes correntes entre nós, mas apenas pelo que relaciona com o objeto a que ele se dedicou tão desinteressadamente.

Fedro – Que denominação lhe dás?

Sócrates – O nome de sábio, Fedro, me parece excessivo; só vai bem com referência a Deus; o de amigo de sabedoria, ou outra designação equivalente, sobre ser mais modesto, conviria melhor. (*Φαῖδρος*, 278c-d).<sup>111</sup>

Para Sócrates, de fato, a retórica não pode ser considerada uma arte autônoma, ao contrário da visão de Cícero e Agostinho, que usam muito o termo *ars* e *ratio* para significar ‘arte’ e ‘método’.<sup>112</sup> Lembrando a passagem do *Φαῖδρος* na qual Sócrates reconhece a eloquência daquele que uniu a psicologia filosófica de Anaxágoras à prática retórica, a saber, Péricles (270a), Cícero assume no *Orator* que “[...] não se pode discursar de modo mais amplo e copioso sobre assuntos grandiosos e variados sem a filosofia”<sup>113</sup>; todavia, não identifica pelo modo socrático o eloqüente ao puro filósofo: “[...] sem a filosofia não pode ser perfeito o eloqüente que procuramos, mas não que nela esteja tudo [...]”.<sup>114</sup> Um desdobramento disso está no *De ordine*, onde a retórica, embora faça parte da razão universal, também é separada da filosofia, definida por Agostinho como a ‘inquirição sobre a alma e sobre Deus’ (*quaestio de anima, de deo; ord. II xviii 47*). A causa histórica das visões de Cícero e Agostinho certamente é

<sup>111</sup> PLATÃO, 1975, p. 97. “[...] καὶ ὅστις ἐν πολιτικοῖς λόγοις νόμους ὀνομάζων συγγράμματα ἔγραψεν· εἰ μὲν εἰδῶς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει συνέθηκε ταῦτα, καὶ ἔχων βοηθεῖν, εἰς ἔλεγχον ἰῶν περὶ ὧν ἔγραψε, καὶ λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξει, οὐ τι τῶνδε ἐπωνυμίαν ἔχοντα δεῖ λέγεσθαι τὸν τοιοῦτον, ἀλλ’ ἐφ’ οἷς ἐσπούδακεν ἐκείνων.

ΦΑΙ. Τίνας οὖν τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶ νέμεις;

ΣΩ. Τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶ μόνῳ πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτον τι μᾶλλον τε ἂν αὐτῶ καὶ ἀρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρωσ ἔχοι.” (PLATO, 1988, p. 294).

<sup>112</sup> Além daquelas que foram vistas em Agostinho, *ars* e *ratio*, podem ser citados alguns empregos de Cícero: *ratio dicendi* (*De oratore*, I ii 4, iii 12; *Partitiones oratoriae*, i 1), *ars* e *studio dicendi* (*De oratore*, I iv 13-4).

<sup>113</sup> *Orator*, iv 14. “[...] *nec latius atque copiosius de magnis uariisque rebus sine philosophia potest quisquam dicere* [...]” (CICÉRON. *L’orateur; Du meilleur genre d’orateurs*. Paris: Les Belles Lettres, 1964, p. 6).

<sup>114</sup> *Orator*, iv 15. “[...] *sine philosophia non posse effici quem quaerimus eloquentem, non ut in ea tamen omnia sint* [...]” (CICÉRON, 1964, p. 6). Crasso, no *De oratore* (III xxxv 143), talvez pensando no *Φαῖδρος*, diz não querer contestar a idéia de chamar de orador o filósofo, ou o filósofo de orador, mas depois lembra que ‘no orador perfeito existe toda a ciência daqueles [dos filósofos], mas no conhecimento dos filósofos não se encontra conjuntamente a eloquência’ (*in oratore perfecto inest illorum omnis scientia, in philosophorum autem cognitione non continuo inest eloquentia*). Para Narducci, Crasso está “Refazendo para si provavelmente a peculiar definição isocrateana da *philosophía* – a união de eloquência e sabedoria ético-política [...]” (NARDUCCI, E. *Cicerone e l’eloquenza romana: retorica e progetto culturale*. Roma: Laterza, 1997, p. 71).

a *Ρητορική* de Aristóteles, de muita influência sobre o *Orator*.<sup>115</sup> Para Aristóteles, a retórica não é uma atividade particular de um ou mais homens, mas é algo universal, e, por isso, quando é estudada, refere-se ao universal, como toda ‘arte’ (*Ρητορική*, I 1-2, 1354a):

[...] todas [as pessoas] tentam em certa medida questionar e sustentar um argumento, defender-se ou acusar.

Simplesmente, na sua maioria, umas pessoas o fazem ao acaso, e outras, mediante a prática que resulta do hábito. E, porque os dois modos são possíveis, é óbvio que seria também possível fazer a mesma coisa seguindo um método. Pois é possível estudar a razão pela qual tanto são bem sucedidos os que agem por hábito como os que agem espontaneamente, e todos facilmente concordarão que tal estudo é tarefa de uma arte.<sup>116</sup>

As definições aristotélicas de retórica parecem contraditórias, sendo ora uma ‘antístrofe ou contra-estrofe’ da dialética (*Ρητορική*, 1354c), ora uma ‘arte’ autônoma (1355b), ora uma ‘parte’ da dialética (1356a).<sup>117</sup> Para Brunschwig, a tendência principal de Aristóteles é a vinculação da retórica aos silogismos da dialética, ainda que a imagem da antístrofe, retirada do canto coral, demonstre que Aristóteles “[...] possui uma consciência aguda de sua situação histórica de herdeiro [...]”<sup>118</sup> da rixa entre a retórica e a dialética, e é por isso que continua fazendo referência a ela.<sup>119</sup> Segundo essa interpretação, Aristóteles ainda estaria dentro das limitações estabelecidas por Sócrates no *Φαῖδρος*.<sup>120</sup> Todavia, McCabe lembra que o entimema, a prova retórica ‘mais decisiva’ (κυριώτατον; *Ρητορική*, I 11, 1355a), não é idêntico ao

<sup>115</sup> Agostinho relata ter lido as *Κατηγορίαι* de Aristóteles (*conf.* IV xvi 28), mas não se pode afirmar que tenha realmente lido a *Ρητορική*. Talvez tenha lido alguns resumos dela enquanto estava na escola de retórica.

<sup>116</sup> ARISTÓTELES. *Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006, p. 89-90. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Henrique F. Alberto e Abel do Nascimento Pena. “[...] πάντες γὰρ μέχρι τινός καὶ ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον καὶ ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν ἐγχειροῦσιν. τῶν μὲν οὖν πολλῶν οἱ μὲν εἰκῆ ταῦτα δρῶσιν, οἱ δὲ διὰ συνήθειαν ἀπὸ ἕξεως· ἐπεὶ δ’ ἀμφοτέρως ἐνδέχεται, δῆλον ὅτι εἴη ἂν αὐτὰ καὶ ὁδῶ ποιεῖν· δι’ ὃ γὰρ ἐπιτυχάνουσιν οἱ τε διὰ συνήθειαν καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου τὴν αἰτίαν θεωρεῖν ἐνδέχεται, τὸ δὲ τοιοῦτον ἤδη πάντες ἂν ὁμολογήσαιεν τέχνης ἔργον εἶναι.” (ARISTOTELIS. *Ars rhetorica*. Oxford: Clarendon, 1982, p. 1). Como afirma Kennedy, “Na medida em que Aristóteles é bem sucedido na descrição da retórica como uma arte, ele oferece uma resposta às críticas de Sócrates no *Γοργίας* [...]” (KENNEDY, 1994, p. 57).

<sup>117</sup> Segundo Kennedy, a composição da *Ρητορική* ocorreu em diferentes épocas e com um propósito ora filosófico, ora técnico e escolar, além de ter sido revista apenas parcialmente por Aristóteles (KENNEDY, 1994, p. 55).

<sup>118</sup> BRUNSCHWIG, J. Rhétorique et dialectique, ‘Rhétorique’ et ‘Topiques’. In: FURLEY, D. J.; NEHAMAS, A. (Ed.). *Aristotle’s Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 57-96, particularmente p. 92.

<sup>119</sup> “Foi talvez a natureza mesma da retórica, tal como se praticava e se pensava em seu tempo, que conduziu Aristóteles, aos poucos e à medida que trabalhava de modo mais concreto e profundo, a renunciar progressivamente às diversas formas de conceitualização que tinham sido herdadas de sua própria tese inicial, a antistrofia teórica e histórica entre dialética e retórica” (BRUNSCHWIG, 1994, p. 94).

<sup>120</sup> É o caso de Schütrumpf: “Eu acredito que Aristóteles, em sua atitude mais positiva com as emoções na *Ρητορική* (I 2), está ainda seguindo a visão platônica do apelo emocional no *Φαῖδρος*.” (SCHÜTRUMPF, E. Some Observations on the Introduction to Aristotle’s *Rhetoric*. In: FURLEY, D. J.; NEHAMAS, A., 1994, p. 99-116, particularmente p. 103. Cf. *Φαῖδρος*, 271a10.

silogismo da dialética, e, por isso, existe uma diferença realmente técnica entre essas duas artes.<sup>121</sup> De fato, as noções aristotélicas de antístrofe e de arte devem ser entendidas em sentido forte, pois o entimema é “[...] formado de poucas premissas e em geral menos do que as do silogismo primário” (*Ρητορική*, I 13, 1357a16-7).<sup>122</sup> E Cícero está consciente dessa noção de antístrofe quando contrapõe a ‘disciplina do entender’ (*intellegendi disciplina*) àquela ‘do discursar’ (*dicendi*; *Orator*, v 17). No *De doctrina christiana*, Agostinho também divide a *tractatio Scripturarum* entre os procedimentos de *inuenire*, *intellegere* e *proferre*, mas a intenção está longe de recomendar uma cooperação entre as disciplinas tradicionais da dialética e da retórica, como foi visto na seção 2. No livro IV do *De doctrina christiana*, todas aquelas considerações socráticas, aristotélicas e ciceronianas sobre a utilidade da retórica são desconsideradas e afastadas, Agostinho diz apenas que a *ars rhetorica* deve ser apreendida na escola e na adolescência, mas não por meio do *modus proferendi*, pois trata-se de uma instrução que não se subjaz à educação secular ou pagã, mas à necessidade primária do homem mais envolvido com as *Escuritas* e, sobretudo, com a igreja. Com efeito, deve-se investigar, portanto, qual será o método agostiniano no livro IV.

Apesar do consentimento ao ensino retórico escolar, Agostinho argumenta que até os adolescentes não precisariam obrigatoriamente aprender a retórica escolar, pois o exercício da

<sup>121</sup> “A primeira [epistemológica] defesa aristotélica da retórica contra Platão é que existem argumentos retóricos que podem ser formalizados; isso legítima, portanto, tanto a prática quanto a arte da retórica. Os argumentos retóricos são os entimemas.” (MCCABE, M. M. *Arguments in Context: Aristotle’s Defense of Rhetoric*. In: FURLEY, D. J.; NEHAMAS, A., 1994, p. 129-65, particularmente p. 147). Em tácita resposta aos argumentos ‘ético’ e ‘político’ de Sócrates respectivamente contra Pólo e Cálicles no *Γοργίας*, Aristóteles aceita a condição histórica de que a decisão justa cabe somente ao juiz, mesmo com toda a precisão das leis, e que a persuasão pública, sobretudo a judiciária, é muitas vezes difícil, e por isso a arte admite as provas exteriores, a saber, aquelas que residem no ‘caráter do orador’ (ἦθος) e na ‘emoção’ (πάθος), que também são direcionadas aos ‘ouvintes de pouco valor’ (*Ρητορική*, 1354a, 1415b; SCHÜTRUMPF, 1994, p. 113, 115). Πάθος e ἦθος parecem ser “traduzidos” por Agostinho por ‘sensações e costumes’ (*sensus consuetudoque*) naquela passagem do *De ordine* supracitada (cf. nota 100), pois também estão em relação com os ouvintes ou homens ‘ignorantes’.

<sup>122</sup> ARISTÓTELES, 2006, p. 100. “[...] καὶ ἐξ ὀλίγων τε καὶ πολλάκις ἐλαττόνων ἢ ἐξ ὧν ὁ πρῶτος συλλογισμός.” (ARISTOTELIS, 1982, p. 9). O ‘entimema’ guarda certa semelhança com o ‘silogismo’, já o ‘exemplo’, o outro tipo de prova retórica, é semelhante à ‘indução’ da dialética (*Ρητορική*, 1356b). Cícero certamente se refere aos entimemas aristotélicos no *Orator* (xxxiii 117): “Portanto, naquele que queremos que seja eloqüente existirá essa faculdade para que possa definir o assunto, e não para que o faça de modo tão rigoroso e delimitado quanto costuma ser feito nas discussões mais eruditas, mas de modo mais expositivo e úbere, bem como mais acomodado ao juízo e à inteligência populares [...]” “*Erit igitur haec facultas in eo quem uolumus esse eloquentem, ut definire rem possit nec id faciat tam presse et anguste quam in illis eruditissimis disputationibus fieri solet, sed cum explanatius tum etiam uberius et ad commune iudicium popularemque intellegentiam accommodatius [...]*” (CICÉRON, 1964, p. 41). A menção ciceroniana à imagem dada pelo estóico Zenão de Cítio (*Orator* xxxii 113), que comparava a dialética à mão cerrada e a eloqüência à mão aberta, certamente também herdou o contraste aristotélico entre as densas provas dialéticas e as provas retóricas (livres de algumas premissas).



‘imitação’ (*imitatio*) já seria suficiente, e Marrou percebeu bem a peculiaridade dessa posição agostiniana: “Para ele [Cícero], a retórica não é suficiente. Agostinho vai mais longe: ela nem mesmo é necessária.”<sup>123</sup> Cícero certamente enfatiza o hábito e a experiência nos púlpitos públicos, mas a arte retórica deve ser dominada por aquele que deseja se tornar um eloqüente, um grande orador. Agostinho, porém, atenua essa prática escolar e secular em prol da construção de um método imitativo de modelos que satisfaça o cristão.<sup>124</sup> Não se trata, porém, da imitação de qualquer modelo, mas dos escritos bíblicos e eclesiásticos, aos quais o aprendiz deve ser aproximar por meio da leitura, da escrita, do ditado e da exposição oral. Nesse primeiro momento, portanto, é dupla a instrução agostiniana para o ‘modo de exposição’ (*modus proferendi*), a saber, a preferência pelo aprendizado por meio do hábito da imitação e pelo modelo bíblico e eclesiástico:

Porque, se agudo e ardente é o engenho, mais facilmente adere à eloqüência lendo e ouvindo os eloqüentes do que seguindo os preceitos da eloqüência. Não faltam escritos eclesiásticos, até além do cânone saudavelmente colocado no topo da autoridade, de modo que um homem capaz, lendo-os, mesmo se assim não escreve, mas atenta só para as coisas que ali são ditas, seja imbuído também com a eloqüência enquanto constantemente se volta sobre eles, acedendo-a, sobretudo, com a exercitação de escrever e ditar, e, por fim, também de discursar as coisas que sente segundo a regra da piedade e da fé.<sup>125</sup>

Quanto ao modelo, para que melhor se perceba a peculiaridade da proposta agostiniana, é útil que a ela se compare o modelo escolhido por Cícero.

No parágrafo 38 do livro I do *De oratore*, Cícero dá voz à personagem Quinto Múcio Cévola para opinar a respeito de Tibério e Caio Graco. Eles eram ‘armados com a guarda de todas as naturezas e doutrinas do bom discurso’ (*omnibus uel naturae uel doctrinae praesidiis ad dicendum parati*), eram modelos em oratória, mas ‘destruíram’ (*dissupauerunt*) o Estado romano, ao contrário do pai deles, que mesmo sem ser eloqüente ou possuir uma ‘riqueza acurada no

<sup>123</sup> MARROU, 1949, p. 516. Nas palavras de Pizzolato, “A separação da *eloquentia* da retórica, posta em ato por Agostinho, era operação inaudita no mundo antigo.” (PIZZOLATO, 1992, p. 61). Isso não foi percebido por Murphy, cf.: MURPHY, J. J. *Rhetoric in the Middle Age*. Berkeley: University of California Press, 1974, p. 62 e sua nota 70. Como resume Sluiter, “Agostinho enfatiza a combinação da habilidade natural com a imersão nos bons exemplos e na prática de imitá-los.” (SLUITER, 1995, p. 256).

<sup>124</sup> Já no ano 397 Agostinho falara com desprezo a respeito de seus mestres de escola (*conf.* I xviii 28).

<sup>125</sup> *doctr. chr.* IV iii 4. “*Quoniam, si acutum et feruens adsit ingenium, facilius adhaeret eloquentia legentibus et audientibus eloquentes quam eloquentiae praecepta sectantibus. Nec desunt ecclesiasticae litterae, etiam praeter canonem in auctoritatis arce salubriter collocatum, quas legendo homo capax, etsi id non agat, sed tantummodo rebus quae ibi dicuntur intentus sit, etiam eloquio quo dicuntur, dum in his uersatur, imbitur accedente uel maxime exercitatione siue scribendi siue dictandi, postremo etiam dicendi, quae secundum pietatis ac fidei regulam sentit.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 256). Cf. Simonetti (1994a, p. 531-2).

discurso' (*accurata orationis copia*), assegurou o bem-estar da cidade como censor. Por meio desses exemplos, independentemente das posições particulares que os personagens do diálogo e o próprio Cícero mantinham em relação às atuações e à ideologia dos irmãos Graco, é interessante notar como Cícero insiste na rememoração de que a exigência ao perfeito orador está, além da arte, na glória política em defesa do Estado romano, como posteriormente se nota de modo explícito no *Brutus*, um livro sobre a história da eloquência romana: "Oxalá que em Tibério e Caio Graco houvesse a mentalidade para gerir bem o Estado tal como houve o engenho para bem discursar; certamente ninguém os teria superado em glória".<sup>126</sup>

De fato, no parágrafo 37 do livro I do *De oratore*, se o velho Cévola, que no diálogo representa a elite mais conservadora, corretamente lembra que não foi a eloquência de Rômulo que muito beneficiou Roma, mas sua 'sabedoria singular' (*sapientia singularis*), nos livros subseqüentes Cévola não está presente, o que indica a ascensão de uma inovação mais ambiciosa da parte dos mais novos: a união da sabedoria política e a arte da oratória, cujos maiores exemplos são Crasso e Marco Antônio. Ambos são os modelos máximos para Cícero, os dois oradores cuja eloquência 'supera todas as outras' (*praestans omnibus; De oratore, III iv 16*).<sup>127</sup>

Tal união pode ser constatada pelos elogios de Cícero a ambos os oradores no proêmio. No primeiro parágrafo do *De oratore*, ele qualifica Crasso como detentor de um 'engenho digno da imortalidade' (*immortalitate dignum ingenium*), de 'virtude' (*uirtus*) e de *humanitas*, e, no parágrafo 12, de 'virtude e firmeza de espírito' (*uirtus animi constantiaque*).<sup>128</sup> No parágrafo 10 mostra-se tristeza pelo assassinato de Marco Antônio durante a guerra civil, o qual, como cônsul, 'tinha defendido tão constantemente a república' (*rem publicam constantissime defenderat*).

<sup>126</sup> *Brutus*, I xxvii 103. "Utinam in Ti. Graccho Gaioque Carbone talis mens ad rem publicam bene gerendam fuisset, quale ingenium ad bene dicendum fuit; profecto nemo his uiris gloria praestitisset." (CICÉRON. *Brutus*. Paris: Les Belles Lettres, 1931, p. 36). A composição do *Brutus* é datada pela menção ao conflito entre Júlio César e Pompeu, mas sem a notícia da decisiva batalha de Tapso (8 ou 6 de abril de 46 a.C.), cf.: MARTHA, J. Introduction. In: CICÉRON, 1931, p. V-XV, especialmente p. V.

<sup>127</sup> No parágrafo 16 do livro III do *De oratore*, apesar de Cícero sustentar que a eloquência de ambos os oradores supere todas as outras, e que seria errôneo considerar Crasso mais elegante do que Marco Antônio, principalmente em relação à ornamentação, no diálogo *Brutus* Cícero muda de opinião quanto a essa dupla dos 'maiores oradores' (*oratores maximi*), como são designados no parágrafo 138, e após descrever a eloquência de Marco Antônio, fundamentada no dom natural, na exercitação e na psicagogia (xxxvi 138-xxxviii 142), confessa a superioridade da erudição de Crasso (xxxviii 143-xxxix 145).

<sup>128</sup> O termo *humanitas* possui três acepções, a bondade, a erudição e a polidez, e por isso mesmo é impossível de se traduzir.

No diálogo *Brutus*, composto durante o conflito político entre os militares Júlio César e Pompeu, Cícero lembra com nostalgia as primeiras fases republicanas de Roma, tempo de oradores cuja sabedoria da gestão política estava unida à eloquência em prol da paz na República:

Se houve algum tempo na república em que a autoridade e o discurso do bom cidadão podiam arrancar as armas das mãos dos coléricos, precisamente depois disso ocorreu que a defesa da paz foi posta de lado seja pelo erro, seja pelo medo. Assim, mesmo se houvesse mais o que lamentar, a nós mesmos ocorreu que sofrêssemos pelo fato de que, no tempo em que nossa idade, tendo cumprido as coisas mais importantes, deveria se refugiar em um porto, não na inércia, nem na desídia, mas no ócio moderado e honesto, quando mesmo o nosso discurso envelhecia e ganhava certa maturidade e, por assim dizer, velhice, foram então empunhadas aquelas armas, as quais aqueles mesmos aprenderam a usar gloriosamente, mas não descobriram de que modo as usariam salutarmente. Assim, parecem-me ter vivido com fortuna e felicidade, tanto em outras cidades quanto principalmente na nossa, aqueles que também puderam gozar com autoridade, não só da glória pelas ações de governo, mas principalmente da honra advinda da sabedoria.<sup>129</sup>

Embora a situação política na época da composição do *Brutus* realmente tenha provocado no espírito republicano de Cícero uma tristeza em relação aos novos rumos do Estado, ele nunca deixou de conceber a felicidade e a fortuna do orador por meio da idéia de união entre sabedoria política e eloquência, a qual proporciona, seja pelo mérito do próprio orador, seja pelas

<sup>129</sup> *Brutus*, ii 7-9. “*Quod si fuit in re publica tempus ullum, cum extorquere arma posset e manibus iratorum ciuium boni ciuis auctoritas et oratio, tum profecto fuit cum patrociniū pacis exclusum est aut errore hominum aut timore. Ita nobismet ipsis accidit ut, quamquam essent multo magis alia lugenda, tamen hoc doleremus quod, quo tempore aetas nostra perfuncta rebus amplissimis tamquam in portum confugere deberet non inertiae neque desidia, sed otii moderati atque honesti, cumque ipsa oratio iam nostra canesceret haberetque suam quandam maturitatem et quasi senectutem, tum arma sunt ea sumpta quibus illi ipsi qui didicerant eis uti gloriose quemadmodum salutariter uterentur non reperiebant. Itaque ei mihi videntur fortunate beateque uixisse, cum in ceteris ciuitatibus tum maxime in nostra, quibus cum auctoritate rerumque gestarum gloria tum etiam sapientiae laude perfrui licuit.*” (CICÉRON, 1931, p. 4). Quintiliano, mesmo sob regime imperial, também preza as virtudes da ‘vida honesta’ de alguns antiqüíssimos romanos que durante a República elevaram o nome de Roma acima de todas as cidades: ‘a fortaleza, a justiça, a credibilidade, a continência, a frugalidade, e o desdém à dor e à morte’ (*fortitudinem, iustitiam, fidem, continentiam, frugalitatem, contemptum doloris ac mortis; Institutio oratoria*, XII ii 30-1). Como lembra Peterlini, “Na época dos Flávios, com a criação do primeiro cargo de professor pago pelo estado, especialmente para Marcos Fábio Quintiliano (40 a 96 p.C.), renasce o gosto pelo *ciceronianismo*, pelo *classicismo*, pela restauração dos velhos ideais. Mas a liberdade perdida, que marca de pessimismo os *Annales* e as *Historiae* de Tácito, não permitiu a esse renascimento mais que a tranquilidade das teorias ou a técnica dos discursos judiciários ou as flores das orações epidíticas.” (PETERLINI, A. A Retórica na Tradição Latina. In: MOSCA, L. L. S. *Retóricas de ontem e de hoje*. São Paulo: Humanitas, 2004, p. 119-44, particularmente p. 142). Esse elogio dos antigos romanos também se conservou nos oradores da chamada *segunda sofística* durante a época imperial, embora esse novo regime político impossibilitasse qualquer retomada da gloriosa oratória deliberativa, como bem notou Marrou (1949, p. 85-8). Os primeiros sofistas do século IV a.C. eram professores de retórica, mas esse termo passou a designar também os oradores públicos na época imperial, os quais, apesar do prestígio, só tiveram tal posição por não terem mais função político-executiva, restringindo-se, portanto, sobretudo ao discurso laudatório.

circunstâncias favoráveis, autoridade e elogio por seus patrióticos e sábios feitos, bem como a glória oratória, cujo prêmio é a paz do ócio para poder se dedicar à maturação de seu discurso.

Essa mesma idéia também já se encontra, mas apenas em sua terminologia geral, em seu mais antigo manual de retórica, o juvenil *De inuentione*. No exórdio do livro I, o adolescente Cícero já refletia exatamente sobre o motivo pelo qual a eloquência deveria ‘estar a serviço’ (*praesto esse*) da sabedoria (*De inuentione*, I iv 5). De início, ele revela que muitas vezes já se perguntou se a eloquência e a retórica causaram mais males do que benefícios aos homens e às cidades. Pesquisando a história, percebe que a eloquência contribuiu tanto para o bem quanto para o mal, e, por isso, sua resposta prefere se pautar por outra noção: a sabedoria. Esta, portanto, é a característica fundamental para conferir utilidade à eloquência:

E, pensando há algum tempo, a própria razão me leva a esta opinião, de modo que julgue ser pouco proveitosa a sabedoria sem eloquência, mas que a eloquência sem sabedoria muito freqüentemente é nociva, jamais proveitosa.<sup>130</sup>

A situação ideal para Cícero, portanto, é a junção de eloquência com sabedoria. Mas diferentemente do *Brutus*, o juvenil *De inuentione* já comportava uma amplificação da noção de sabedoria. No exórdio do livro I dessa obra, pode-se ver claramente que a situação oratória por excelência é a política, que rege as cidades e os homens; todavia, o termo ‘sabedoria’ não está restrito à sabedoria política como no *Brutus*, pois, na frase seguinte àquela supracitada, Cícero não deixa de associar a sabedoria ao estudo, não apenas sobre a moral e o dever (*studium officii*), mas também àquele sobre a razão (*studium rationis*), isto é, à lógica e à física. Mas, se a sabedoria é correlacionada a esses estudos, poder-se-ia imaginar que também o estudo da eloquência – dos ‘preceitos oratórios’ (*praecepti oratoriis*) que formam uma ‘arte’ (*artificium, ars*), tal como Cícero os relaciona à retórica (*De inuentione*, I v 5) – deveria subjazer à sabedoria, o que anularia a contraposição acima colocada entre sabedoria e eloquência. Na verdade, como o *De inuentione* é apenas um tratado de adolescência, deve-se retomar a análise do extenso diálogo

---

<sup>130</sup> *De inuentione*, I i 1. “*Ac me quidem diu cogitantem ratio ipsa in hanc potissimum sententiam ducit, ut existimem sapientiam sine eloquentia parum prodesse ciuitatibus, eloquentiam uero sine sapientia nimium obesse plerumque, prodesse numquam.*” (CICERÓN, 1997, p. 1). Trata-se da mesma idéia de Crasso, tal como aparece no *De oratore* (III xxxv 142): “[...] preferiria sem dúvida a *prudencia* deselegante do que a ignorância loquaz [...]”. “[...] *malim equidem indisertam prudentiam quam stultitiam loquacem* [...]”. (CICERÓN, 1930, p. 56). A noção de *prudencia* é difícil de ser expressa por um vocábulo português, pois é um tipo de sabedoria, a saber, a ‘ciência do que se deve procurar e evitar’ (*rerum expetendarum fugiendarumque scientia*; *De officiis*, I xliiii 153).

*De oratore*, a primeira obra em que todas as relações entre os tipos de sabedoria, seja política, filosófica ou técnica, são de fato mais bem organizadas.

Com efeito, no *De oratore*, a ênfase está na rememoração da idéia de Crasso quanto à adequação mais séria entre a técnica oratória e a sabedoria. Como já foi acima visto, a sabedoria política no livro I do *De oratore* é designada por aquela expressão de Cévola, ‘sabedoria singular’, mas Crasso, por sua vez, entende a sabedoria como a erudição em várias disciplinas ou áreas de conhecimento, divergência que pode ser interpretada como o motivo da palavra ‘moderação’ (*moderatio*) ser unida ao termo ‘sabedoria’ no parágrafo 34: ‘moderação’ indicará o conceito de sabedoria política, já ‘sabedoria’ se identificará com sua idéia de conhecimento geral. A sabedoria – nesse sentido de erudição, inclusive quanto à arte oratória – é posta por ele como complementação à moderação política por meio da seguinte frase:

Passemos já ao mais importante: que outra força pôde congregiar os homens dispersos em um único lugar, ou conduzi-los da vida animal e selvagem para este modo de vida humano, social e político, ou, já estabelecidas as cidades, fixar leis, tribunais e direitos? E para não entrar em mais coisas que são quase inumeráveis, encerrarei brevemente, eis minha conclusão: julgo que depende da moderação e da sabedoria do perfeito orador não só a dignidade do mesmo, mas também o bem-estar de muitos cidadãos e de todo o Estado.<sup>131</sup>

Esse elogio de Crasso à eloquência verdadeira, àquela que concilia a sabedoria e a moderação, por mais breve que seja (*De oratore*, 30-4), certamente é baseado na clássica e complexa ética das virtudes.<sup>132</sup> Nas *Partitiones oratoriae*, na parte em que Cícero enumera as coisas que devem ser louvadas no ‘gênero demonstrativo’ (*exornatio*), encontra-se um resumido

<sup>131</sup> *De oratore*, I viii 33-4. “*Vt uero iam ad illa summa ueniamus, quae uis alia potuit aut dispersos homines unum in locum congregare aut a fera agrestique uita ad hunc humanum cultum ciuilemque deducere aut iam constitutis ciuitatibus leges, iudicia, iura describere? Ac ne plura, quae sunt paene innumerabilia, consector, comprehendam breui: sic enim statuo, perfecti oratoris moderatione et sapientia non solum ipsius dignitatem, sed et priuatorum plurimorum et uniuersae rei publicae salutem maxime contineri.*” (CICÉRON, 1967, p. 18). Cf. também *De oratore*, III xv 55. No exórdio do livro I do *De inuentione*, Cícero diz que antes de os homens tornarem-se mansos, foi preciso que um homem saísse da ignorância e da paixão corporal para descobrir atividades úteis e honestas, e depois as divulgasse e as tornasse objeto de preceituação. Não foi, porém, um progresso natural e perfeito, pois ainda que o homem possuísse a capacidade de falar e se comunicar como diferencial em relação aos demais animais, vieram em seguida a falta de virtude e o mau costume nos homens, e a mentira e a maldade acabaram pervertendo as cidades (*De inuentione*, I i 2-iv 5). Quintiliano também explora esse assunto (*Institutio oratoria*, XII ii 1-4).

<sup>132</sup> Considerando esses parágrafos, torna-se problemático ver uma mudança da “preponderância” da sabedoria (filosofia) do *De inuentione* para o “acento” retórico no *De oratore*, como sugere Hadot (HADOT, I. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Paris: Vrin, 2005, p. 51). Deve-se notar que nas duas obras recomenda-se aquela união, e se houver alguma ênfase, é retórica e está igualmente em ambas, devido à grande maioria das observações serem retóricas.

comentário sobre as virtudes e sua sistematização, cujo princípio é a mesma distinção entre a sabedoria e a moderação, também designadas pelos seus sinônimos, *prudentia* e *temperantia* respectivamente:

A força da virtude é dupla. Com efeito, a virtude é discernida pelo conhecimento ou pela ação. Pois aquela é chamada prudência [*prudentia*], habilidade ou, com um nome muito grave, sabedoria, esta ciência se sobressai como única. A que, no entanto, é louvada pela moderação dos desejos e pelo governo dos movimentos do ânimo, para a qual há o nome de temperança, sua dádiva esteja no agir. (*Partitiones oratoriae*, xxii 76).<sup>133</sup>

Assim, embora a virtude da sabedoria ou *prudentia* seja teoricamente separada da virtude da moderação ou temperança, ambas devem estar reunidas para que o orador seja considerado perfeito e eloqüente.<sup>134</sup> Além de ter sido um ótimo aprendiz das disciplinas teóricas, ele deve ser um ‘bom homem’, isto é, um homem temperante, como se nota pela seguinte fala da personagem Marco Antônio:

Se compreendo que [um aprendiz] pode alcançar os maiores [oradores], não somente o exorto para que se empenhe, mas, além disso, se também me parece um bom homem, suplicar-lhe-ei; tanto que considero haver no excelente orador, que ao mesmo tempo é um bom homem, os ornamentos de uma cidade inteira.<sup>135</sup>

<sup>133</sup> CHIAPPETTA, A. *Ad animos faciendos: comoção, fé e ficção nas Partitiones oratoriae e no De officiis de Cícero*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1997, p. 189-90. “*Est igitur uis uirtutis duplex. Aut enim scientia cernitur uirtus aut actione. Nam quae prudentia, quae calliditas quaeque grauissimo nomine sapientia appellatur, haec scientia pollet una. Quae uero moderandis cupiditatibus regendisque animi motibus laudantur, eius sit munus in agendo; quò temperantiae nomen est.*” (CICÉRON, 1960, p. 73). Como indica uma nota de Bornecque (CICÉRON, 1960, p. 29), essa divisão entre virtude intelectual e virtude prática claramente retoma a *Ἠθικὰ Νικομάχεια* de Aristóteles (I 13, 1103a), onde os meios que levam à felicidade, as virtudes, são divididas em ‘intelectuais’ (διανοητικὰ) e ‘morais’ (ἠθικὰ), porque a própria alma é dividida entre razão e sensibilidade. Sabe-se que Aristóteles desenvolve essa distinção inicial na seqüência do texto, já no livro II, onde as virtudes intelectuais são descritas como resultantes das ‘ciências’, ao contrário das morais, que derivam dos ‘hábitos’, os quais podem ser mais ou menos convenientes na medida em que se aproximarem ou se distanciarem do ‘meio termo’, longe do ‘excesso’ ou da ‘falta’ (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*, II 1-2). Embora Cícero não comente nada a respeito desses desdobramentos da *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, tampouco faça referência explícita a Aristóteles, é muito provável que Cícero conhecesse muito bem toda essa estruturação aristotélica.

<sup>134</sup> No parágrafo 79 das *Partitiones oratoriae*, ainda tratando das “virtudes” mais específicas do caráter, se é que o termo se aplica tão bem quanto à sabedoria e à temperança como foi visto acima, Cícero diz que a ‘oratória’ (*oratoria*) é uma virtude ligada, sobretudo, à sabedoria, e identifica a *oratoria* à ‘eloqüência’ (*eloquentia*), mas tudo indica que o termo *eloquentia* foi usado apenas como sinônimo de *oratoria*, e não no sentido mais profundo e político, de qualidade raríssima entre os homens, como afirmava Marco Antônio (*De oratore*, I xxi 94-5), o que é um indício da motivação didática do manual. Talvez se poderia dizer que a oratória é um tipo de sabedoria, mas a eloqüência é a conjunção da sabedoria com a temperança. Cf.: HADOT, 2005, p. 60.

<sup>135</sup> *De oratore*, II xx 85. “*Si intellegam posse ad summos peruenire, non solum hortabor ut elaboret, sed etiam, si uir quoque bonus mihi uidebitur esse, obsecro: tantum ego in eccellente oratore et eodem bono uiro pono esse ornamentum uniuersae ciuitati.*” (CICÉRON. *De l’orateur*. Paris: Société d’Édition Les Belles Lettres, 1966, volume 2, p. 41). Como nota Courbaud (1967, p. 41), Marco Antônio está fazendo referência ao orador definido por Catão, ‘homem bom, perito ao discursar’ (*uir bonus dicendi peritus*). Quintiliano cita mais explicitamente tal

De modo mais concreto, Crasso explica que a eloquência ‘sempre dominou nas cidades pacatas e tranqüilas’ (*in pacatis tranquillisque ciuitatibus semper dominata est*), cujo poder persuasivo se manifesta no ato de mover o povo e os ‘escrúpulos dos juizes’ (*iudicum religiones*), ou quando ‘é alterada a fixidez do senado’ (*senatus grauitatem conuerti*; *De oratore*, I viii 30-1). De fato, nada sendo ‘mais excelente’ (*praestabilis*) do que essa eloquência dentro dos maiores âmbitos públicos, no fórum e no senado, a persuasão pública é a melhor ilustração do que é a eloquência, e isso Cícero faz questão de eternizar.<sup>136</sup>

Ora, quando se examina o livro IV do *De doctrina christiana*, claramente se pode notar como inexistente para Agostinho essa influência política e ética, esse civismo glorioso inerente à apreciação ciceroniana da utilidade e dignidade da eloquência. É reformulado até mesmo o desejo da sabedoria como ampla erudição, pois a verdadeira sabedoria para o cristão está fundamentada na graça divina do entendimento das *Sagradas Escrituras*. Ele até cita aquela supracitada passagem do *De inuentione* (I i 1), mas apenas para superá-la:

Mas quem transborda em eloquência insipiente, tanto mais deve ser objeto de cautela quanto mais o ouvinte é deleitado com ele em relação àquilo que é inútil ouvir, e porque o ouve discursar de modo expressivo, julga que discursa segundo a verdade. Essa opinião, porém, não escapou aos que julgaram que a arte retórica deve ser ensinada: reconheceram, de fato, “ser pouco proveitosa às cidades a sabedoria sem eloquência, mas que a eloquência sem sabedoria muito freqüentemente é nociva, jamais proveitosa”. Se, portanto, os que transmitiram os preceitos da eloquência, naqueles mesmos livros em que esse tema surge, foram coagidos a confessar isso, instigados pela verdade, [mesmo] ignorando a sabedoria verdadeira, isto é, a celeste, que provém do Pai da luz, tanto mais devemos nós, que somos filhos e ministros dessa sabedoria, não pensar de outro modo. Ora, o homem discursa mais ou menos sabiamente na medida em que progride mais ou menos nas *Santas Escrituras*.<sup>137</sup>

---

definição, comenta que a primeira parte, ‘homem bom’, é a ‘mais importante’ (*maius*) e também mostra concretamente como a entende: não ser ‘mercenário’ (*mercenarius*), nem ‘preparar armas a ladrões’ (*ladronis arma comparare*; *Institutio oratoria*, XII i 1, 25), o que provavelmente retoma *furentibus arma dederimus* [demos armas aos furiosos] do *De oratore* (III xv 55), de contexto análogo.

<sup>136</sup> Já pelo anônimo autor da *Rhetorica ad Herennium* (I ii) pode-se notar que a definição do ofício do orador se caracteriza pela persuasão cuja matéria são as leis e os costumes civis: “O ofício do orador é poder discorrer sobre as coisas que o costume e as leis instituíram para o uso civil, mantendo o assentimento dos ouvintes até onde for possível.” (RETÓRICA a Herênio, 2005, p. 55). “*Oratoris officium est de iis rebus posse dicere, quae res ad usum ciuilem moribus et legibus constitutae sunt, cum adsensione auditorum, quoad eius fieri poterit.*” (RETÓRICA a Herênio, 2005, p. 54).

<sup>137</sup> *doctr. chr.* IV v 7. “*Qui uero affluit insipienti eloquentia, tanto magis cauendus est, quanto magis ab eo in his quae audire inutile est delectatur auditor et eum, quoniam diserte dicere audit, etiam uere dicere existimat. Haec autem sententia nec illos fugit qui artem rhetoricam docendam putarunt: fassi sunt enim sapientiam sine eloquentia parum prodesse ciuitatibus, eloquentiam uero sine sapientia nimium obesse plerumque, prodesse numquam. Si hoc ergo illi qui praecepta eloquentiae tradiderunt, in eisdem libris in quibus id egerunt, ueritate instigante coacti sunt confiteri, ueram, hoc est, supernam, quae a patre luminum descendit, sapientiam*

Apesar de Agostinho não descrever o que seja a verdade e a sabedoria para Cícero, percebe-se nitidamente, porém, como a sabedoria para Agostinho é sem dúvida muito diferente da noção romana de sabedoria tal como aparece no *De oratore*, uma sabedoria que se realizava pela erudição em várias áreas de conhecimento, principalmente na política, no direito e na filosofia. A noção agostiniana de sabedoria, por um lado, assemelha-se à ciceroniana pelo fato de ser preferível em relação à eloquência, e pode ser mais útil se associada a essa última; mas, por outro lado, distingue-se por serem seus conhecimentos identificados, pela fé cristã, com as coisas e os signos das *Escrituras*, pois se o Espírito Santo ‘operou’ (*operatus est*) por meio dos autores bíblicos, a ‘verdade’ (*ueritas*) deve ser procurada na compreensão da inspirada ‘vontade desses autores’ (*uoluntas auctorium; doct. chr. III xxvii 38*), já que ela é a própria ‘vontade de Deus’ (*uoluntas Dei*, termo da primeira frase do livro III).<sup>138</sup> Diversamente da sabedoria transmitida pelo *De oratore*, mesmo sendo verdade que a erudição do *modus inueniendi* agostiniano congregue várias disciplinas e outros tipos de conhecimento, esses não são a finalidade dos estudos bíblicos, mais apenas a fonte de alguns meios úteis para se chegar ao entendimento das *Escrituras*, desde que também Deus conceda a inspiração de seu Espírito Santo. De fato, não só as *Escrituras* são inspiradas, mas também quem recebe a graça da ciência, da *tractatio Scripturarum*, o que pode ser notado de modo mais explícito pela citação do *Evangelho de São Mateus* (10:19-20) no livro IV:

Por isso, quem quer conhecer e ensinar, aprenda, sim, tudo o que deve ser ensinado, bem como adquira a capacidade de discursar que convém a um homem da igreja. Mas na hora mesma do discurso, pense que a uma mente bondosa convém, de preferência, o que afirma o Senhor: “Não vos preocupais em pensar de que modo ou o que falar; pois a vós será dado naquela hora o que falar; não sereis de fato vós que falareis, mas o Espírito de vosso Pai que falará em vós”.<sup>139</sup>

---

*nescientes, quanto magis nos non aliud sentire debemus, qui huius sapientiae filii et ministri sumus? Sapienter autem dicit homo tanto magis uel minus, quanto in Scripturis sanctis magis minusue profecit.”* (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 260).

<sup>138</sup> No parágrafo 21 do livro IV do *De doctrina christiana*, comenta-se que as *Escrituras* ‘foram difundidas pela mente divina’ (*diuina mente sunt fusa*), e, no parágrafo 15, que foram ‘traduzidas com o Espírito Divino’ (*diuino Spiritu interpretati*) na versão chamada *Setenta*, feita por setenta tradutores gregos.

<sup>139</sup> *doctr. chr. IV xv 32*. “*Ac per hoc discat quidem omnia quae docenda sunt, qui et nosse uult et docere, facultatemque dicendi, ut decet uirum ecclesiasticum, comparet; ad horam uero ipsius dictionis, illud potius bonae menti cogitet conuenire quod Dominus ait: ‘Nolite cogitare quomodo aut quid loquamini; dabitur enim uobis in illa hora quid loquamini; non enim uos estis qui loquimini, sed spiritus Patris uestri, qui loquitur in uobis’.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 300). Quanto à inspiração divina, poder-se-ia pensar em uma influência pagã ou até platônica sobre Agostinho, mas isso seria errôneo. No *Ἔρω* de Platão, Sócrates mostra que o rapsodo (o recitador e exegeta de poemas) não domina uma ‘arte’, tampouco o conhecimento seguro de uma ‘ciência’



Quanto à moderação política ou a temperança ciceroniana do bom cidadão, que se configura como complemento necessário a um tipo de eloquência no *Brutus*, ou quanto à erudição generalizada do *De oratore*, Agostinho simplesmente não faz referência a ela. Com efeito, já é por si evidente o fato de ser eclesiástico o orador a quem Agostinho primeiramente se

---

(επιστήμη; *Ἴων*, 532c), mas é movido por uma ‘capacidade divina’ (θεία δύναμις; 533d) que o torna ‘inspirado e fora de si’ (ἔνθεος, ἔκφρων; 534b). Ainda que para Agostinho se possa ‘aprender a capacidade de discursar’ (*discere facultatem dicendi*, o que indica ser o *modus proferendi* um tipo de *disciplina*), o que convém ao discurso cristão, como em outras religiões também, é, ‘de preferência’ (*potius*), a fala do Espírito Santo, que platonicamente não seria uma arte, mas uma ‘inspiração’ (ενθουσιασμός). Todavia, como afirma Clark, “[...] quando Platão diz que o poeta está fora de sua mente e inspirado pela loucura divina, ele não é tão elogioso como alguns supuseram. Sua deferência é, pelo menos em parte, irônica. [...] Para a verdade e para a verdadeira orientação, deveríamos ir aos filósofos, não aos poetas.” (CLARK, 1957, p. 19-20). O mesmo se verifica em outros textos platônicos: “Como no *Íon*, aqui [na *Απολογία*] também o filósofo parece se preocupar muito mais em mostrar a inspiração divina de modo negativo, ou seja, como ausência de conhecimento, como uma experiência apartada da razão, do que em ressaltar o valor ou a verdade de suas produções, embora este último aspecto, é preciso que se diga, não seja esquecido por Platão. Com efeito, tanto aqui como no *Íon*, o filósofo não deixa de fazer menção à beleza e mesmo à verdade da obra poética, algo que [...] ganhará uma ênfase maior no *Fedro*. Contudo, em ambos os diálogos, o apelo ao divino traduz-se muito mais como crítica do que como elogio.” (TAKAYAMA, L. R. *Sobre a crítica de Platão à poesia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006, p. 24-5). Ora, essa desvalorização da inspiração divina em face do poder humano e racional, reflexo platônico de um longo processo que já tinha se originado em Hesíodo, não se encontra em Agostinho, aliás, trata-se do contrário, como atesta o próêmio do *De doctrina christiana*, cf. Apêndice; SPENTZOU, E. Introduction: Secularizing the Muse. In: SPENTZOU, E.; FOWLER, D. (Ed.). *Cultivating the muse struggles for power and inspiration in classical literature*. 2002, p. 1-28, especialmente p. 3-5; LAIRD, A. The Muses in Epic Reception. In: SPENTZOU, E.; FOWLER, D., op. cit., p. 117-140, em especial p. 125-6, 136-7, 139; STODDARD, K. *The Narrative Voice in the Theogony of Hesiod*. Leiden: Brill, 2004, p. 45. É evidente que qualquer religião pressupõe algum tipo de comunicação com o divino, o que está presente tanto no pensamento de Platão quanto na literatura antiga, que remonta os textos mais arcaicos dos sumérios. No *De doctrina christiana*, Agostinho apenas menciona de modo breve essa característica geral da inspiração, pois no cristianismo Deus se comunica com o homem por meio de revelações, visões, profecias, sinais etc. Em outros escritos, porém, a peculiaridade cristã da inspiração divina, como a complexa atividade do Espírito Santo na Trindade e na inspiração e iluminação das almas, mostra-se de forma mais nítida, como nesta homilia de Agostinho: “‘O *paracletus* [o Advogado]’, diz [Jesus], ‘o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, ele vos ensinará tudo, e vos lembrará de todas as coisas que eu disse a vós’ [*Evangelho de São João*, 14:26]. Acaso é verdade que o Filho diz, e o Espírito Santo ensina, de modo que recebemos a palavra que o Filho diz, mas entendemos essas palavras pelo Espírito Santo que ensina? Como se o Filho dissesse sem o Espírito Santo, ou o Espírito Santo ensinasse sem o Filho? Ou, então, que o Filho também ensina e o Espírito Santo também diz, e quando Deus diz e ensina algo, a própria Trindade diz e ensina? Mas, por ser Trindade, convinha introduzir as suas pessoas singularmente, e que nós ouvíssemos cada uma delas distintamente, e as entendêssemos de modo inseparável.” (*In Iohannis euangelium tractatus*, LXXVII 2). “*Paracletus autem, inquit: Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille uos docebit omnia, et commemorabit uos omnia quaecumque dixerit uobis. Numquidnam dicit Filius, et docet Spiritus Sanctus, ut dicente Filio uerba capiamus, docente autem Spiritu Sancto eadem uerba intellegamus? Quasi dicat Filius sine Spiritu Sancto, aut Spiritus Sanctus doceat sine Filio: aut uero non et Filius doceat et Spiritus Sanctus dicat, et cum Deus aliquid dicit et docet, Trinitas ipsa dicat et doceat? Sed quoniam Trinitas est, oportebat eius singulas insinuare personas, eamque nos distincte audire, inseparabiliter intellegere.*” (SANT’AGOSTINO. *Commento al vangelo di San Giovanni*. Roma: Città Nuova, 1985, p. 1216). O tema da coexistência da ‘graça’ da iluminação divina com o livre-arbítrio humano, tão aguda em Agostinho, mas que não é patente no livro IV do *De doctrina christiana*, pode ser importante para demarcar a distância entre a inspiração divina da Grécia clássica e do cristianismo. Uma tentativa se encontra em: KNOX, B. *Édipo em Tebas*. São Paulo: Perspectiva, 1998, cap. 1, seção 4.

dirige, e não certamente ao encarregado de ofício público. Contudo, não deixa de ser interessante notar como há, no último ponto tratado no livro IV do *De doctrina christiana* (xxvii 59-xxx 63), dedicado ao modo de vida do orador, uma temperança tipicamente cristã, definida no parágrafo 60 pelo ato de não ‘desprezar a palavra de Deus’ (*Dei uerbum contemnere*), e que resume de certo modo a instrução dada por Paulo a Timóteo (*Primeira Epístola a Timóteo*, 4:12), citada por Agostinho: “Mas sê modelo aos fiéis na fala, na conversa, no amor, na fé, na castidade”.<sup>140</sup>

Delimitando assim a vida do orador por meio da fé nas *Escrituras* e do amor a Cristo, e não, portanto, pela gloriosa moderação política no senado e no fórum, Agostinho não deixa de reconhecer a possibilidade de fama do orador eclesiástico. Contudo, ele salienta que ela deve ser uma ‘fama boa’, provinda da ‘boa vida’ de um coração bondoso devotado a Deus e aos homens: “Assim, pois, [o orador] elege a boa vida, de modo que também não negligencie a boa fama, mas proveja bens, o quanto pode, diante de Deus e dos homens, temendo-o e aconselhando-os.”<sup>141</sup>

No parágrafo 61, enfim, Agostinho mostra-se novamente de acordo com a genérica idéia exposta no *De inuentione*, sobre a conciliação entre eloquência e sabedoria. Contudo, após ter modificado completamente o sentido ciceroniano de temperança e erudição, tal como se observa no *De oratore* e no *Brutus*, e como será visto a seguir, também a noção de eloquência, o desfecho do livro IV do *De doctrina christiana* não poderia ser outro senão apresentar de modo cristão o ideal de união entre a eloquência e sabedoria, já que essa última é derivada tanto da verdade bíblica quanto da moralidade da vida evangelizadora e caridosa, virtude sempre instada por Paulo, novamente citado na seguinte passagem (*1Cor.* 1:17, *Segunda Epístola a Timóteo*, 2:14, *Epístola a Tito*, 1:9, respectivamente):

Também em seu próprio discurso quer agradar mais pelas coisas do que pelas palavras, e não considera ser mais bem dito senão o que é dito mais verdadeiramente, e que o mestre não se torne escravo das palavras, mas sim as palavras do mestre. Isso é, pois, o que afirma o apóstolo: “Não na sabedoria das palavras, para que não fique vazia a cruz de Cristo”. Nesse sentido, tem valor ainda o que afirma a Timóteo: “Não se preocupa em conflitar com palavras, pois não tem utilidade nenhuma, senão para a perversão dos ouvintes”. Na verdade, isso não é dito para que aos adversários que se opõem à verdade nós nada digamos em favor da verdade. E quando mostra como deve ser um bispo, onde

<sup>140</sup> *doctr. chr.* IV xxvii 60. “*Sed forma esto fidelium in sermone, in conuersatione, in dilectione, in fide, in castitate.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 354).

<sup>141</sup> *doctr. chr.* IV xxviii 61. “*Sic namque elegit bonam uitam ut etiam bonam non neglegat famam, sed prouideat bona coram Deo et hominibus, quantum potest, illum timendo, his consulendo.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 354). O afastamento da glória política é de fato uma grande peculiaridade da noção agostiniana de eloquência. Embora isso também seja uma característica da oratória sofisticada posterior a Quintiliano, sua causa não constitui uma rejeição voluntária, mas advém do enfraquecimento das tendências democráticas no Império Romano.

estará o motivo senão no que afirma, entre outras coisas: “Para que seja eficaz na sã doutrina e ao refutar os contestadores?” [...] Conflitar com palavras, de fato, não é cuidar para que o erro seja vencido pela verdade, mas para que teu discurso seja preferido ao discurso do outro. De fato, que não conflita com palavras, discursando de modo submisso, temperado ou grandioso, e que proceda com as palavras de modo que a verdade fique patente, a verdade agrade, a verdade mova; pois a própria caridade, que é o fim dos preceitos e a plenitude da Lei, de nenhum modo pode ser boa se as coisas amadas não forem verdadeiras, mas falsas. Assim como aquele de quem o corpo é belo e feia a alma é mais digno de lamentação do que se tivesse também um corpo feio, assim também são comiseráveis aqueles que com eloquência dizem falsidades, mais do que se dissessem tais coisas com deformidade.<sup>142</sup>

Nesse parágrafo 61, portanto, julgando lastimável a eloquência desprovida de sabedoria, bem como exposta à falsidade e à perversão, torna-se evidente que Agostinho prefere o ato de ‘discursar não só eloquentemente, mas também sabiamente’ (*non solum eloquenter, uerum etiam sapienter dicere*). Dependente tanto da ‘forma de viver’ (*forma uiuendi*) piedosa do cristão, isto é, da vida como ‘exemplo’ (*exemplum*) aos ouvintes, quanto do entendimento bíblico, essa noção de sabedoria já é antecipada, ainda que de forma menos pormenorizada, no parágrafo 8, onde se comenta a união da suavidade da eloquência com a salubridade da verdade, presentes não apenas nas *Escrituras*, mas também nos homens eclesiásticos:

[...] eles são louvados com elogio veraz por terem discursado, ou discursarem, não só com eloquência, mas também com sabedoria. Pois aqueles que discursam eloqüentemente, com doçura [*suauiiter*] são ouvidos, e com salubridade, aqueles que discursam sabiamente. Porquanto não afirma a *Escritura*: “A multidão de eloqüentes”, mas: “A multidão de sábios é a salvação [*sanitas*] de toda a Terra”. E assim como freqüentemente devem ser ingeridas coisas que trazem a saúde e são amargas, assim também sempre deve ser evitada a doçura perniciosa. Mas que é melhor do que a doçura

<sup>142</sup> *doctr. chr.* IV xxviii 61. “*In ipso etiam sermone malit rebus placere quam uerbis, nec aestimet dici melius nisi quod dicitur uerius, nec doctor uerbis seruiat sed uerba doctori. Hoc est enim quod ait Apostolus: ‘Non in sapientia uerbi, ne euacuetur crux Christi’. Ad hoc ualet etiam quod ait ad Timotheum: ‘Noli uerbis contendere; ad nihil enim utile est, nisi ad subuersione audientium’. Neque enim hoc ideo dictum est, ut aduersariis oppugnantibus ueritatem nihil nos pro ueritate dicamus. Et ubi erit quod, cum ostenderet qualis esse episcopus debeat, ait inter cetera: ‘Vt potens sit in doctrina sana et contradicentes redarguere?’ [...] Verbis enim contendere est non curare quomodo error ueritate uincatur, sed quomodo tua dictio dictioni praeferatur alterius. Porro qui non uerbis contendit, siue summis se siue temperate siue granditer dicat, id agit uerbis ut ueritas pateat, ueritas placeat, ueritas moueat, quoniam nec ipsa, quae praecepti finis et plenitudo legis est, caritas ullo modo esse recta potest, si ea quae diliguntur non uera, sed falsa sunt. Sicut autem cuius pulchrum corpus et deformis est animus, magis dolendus est quam si deforme haberet et corpus, ita qui eloquenter ea quae falsa sunt dicunt magis miserandi, quam si talia deformiter dicerent.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 354, 356). Agostinho, em um livro oferecido a Deogratias, o *De catechizandis rudibus*, composto em 403 segundo Hombert (2000, p. 8), ou entre 399 e 400 segundo Lettieri (2001, p. 18), já indicava a necessidade da sabedoria em uma formulação semelhante: ‘é muito útil saber que se devem preferir os pensamentos às palavras, assim como a alma ao corpo’ (*maxime utile est nosse, ita esse praeponendas uerbis sententias, ut praeponitur animus corpori*), ‘assim como se deve preferir ter amigos mais sábios do que mais formosos’ (*sicut malle debent prudentiores quam formosiores habere amicos; cat. rud. ix 13*).

salubre ou salubridade doce? Pois quanto mais ali [nas *Escrituras*] se procura a doçura, mais facilmente se faz proveitosa a salubridade.<sup>143</sup>

Sendo mais essencial ao orador eclesiástico do que a própria eloquência, a sabedoria adquirida pelo entendimento das *Escrituras*, tanto para se transmitir as coisas da fé quanto para seguir seus mandamentos, é a única exigência estritamente necessária para Agostinho. A eloquência, por conseguinte, aparece somente como um reforço à transmissão da verdade bíblica, visto que a única exigência é estar o discurso de acordo com as *Escrituras*:

Mas se alguns fazem de modo embotado, deforme e frígido, e outros de modo agudo, ornado e veemente, é necessário, para o trabalho de que nos ocupamos, fazer vir aquele homem que pode discutir ou discursar com sabedoria, mesmo que não o possa com eloquência, de modo que seja útil aos ouvintes, ainda que seja menos útil do que se pudesse discursar também com eloquência.<sup>144</sup>

<sup>143</sup> *doctr. chr.* IV v 8. “[...] *non solum eloquenter sed etiam sapienter dixisse uel dicere ueraci praedicatione laudantur. Qui enim eloquenter dicunt, suauiter; qui sapienter, salubriter audiuntur. Propter quod non ait scriptura: ‘Multitudo eloquentium’, sed: ‘Multitudo sapientium sanitas est orbis terrarum’. Sicut autem saepe sumenda sunt et amara salubria, ita semper uitanda est perniciosa dulcedo. Sed salubri suauitate uel suauis salubritate quid melius? Quanto enim magis illic appetitur suauitas, tanto facilius salubritas prodest.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 262). A citação interna é do livro *Sabedoria* (6:26). Nota-se nesse parágrafo 8, bem como nos parágrafos seguintes (vi 9-vii 21), o início da original apologia agostiniana das *Escrituras* em face da controvérsia sobre a existência de certa “eloquência bíblica”. A argumentação de Agostinho pode ser sintetizada pelos parágrafos 9 e 10, onde se comenta que as *Escrituras* foram ‘divinamente inspiradas’ (*diuinitus inspirata*) de modo que de sua sabedoria se segue a eloquência, mesmo se ‘não é chamada’ (*non uocata*), tal como uma ‘inseparável escrava’ (*inseparabilis famula*). Agostinho caracteriza a eloquência bíblica pela contraposição à ‘ventosidade’ humana (*uentositas*), e esclarece que a presença de certa ‘obscuridade’ (*obscuritas*) nas *Escrituras* se deve à profunda ‘sutileza’ (*subtilitas*, cf. parágrafo 22) da sabedoria, e que de modo ‘divino e salubre’ (*diuinus salubrisque*) serve de ‘exercício intelectual’ (*exercitatio*) ao leitor. Já a partir do parágrafo 10, nota-se a tentativa de comprovação concreta dessa eloquência, ao ‘mostrar as virtudes e ornamentos da eloquência nas *Letras Sagradas*’ (*uirtutes et ornamenta eloquentiae in litteris sacris ostendere*), ainda que os autores não ‘tenham seguido’ (*secuti esse*) os ‘preceitos da arte da eloquência’ (*artis eloquentiae praecepta*), inclusive o apóstolo Paulo, estimado com o título de ‘doutor dos gentios’ (*doctor gentium*). Até o parágrafo 21, de fato, são apresentados textos de Paulo (*Epístola aos Romanos*, 5:3-5; *2Cor.* 11:16-30) e de Amós (*Am.* 6:1-6), os quais, do ponto de vista da elocução retórica, devem ser considerados belos discursos (MOREAU, M. *Sur un commentaire d’Amos*. In: BONNARDIÈRE, A.-M. *Saint Augustin et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1986, p. 313-22). Nos parágrafos 40 e 41 se comenta também as cláusulas rítmicas que às vezes se encontram nas *Escrituras*. “A crítica pagã da *Escritura*, e especialmente maniqueia, só serviria para elevar a sensibilidade de Agostinho em relação aos defeitos dela, e endossar sua filiação religiosa aos maniqueus, que eram impiedosos ao apontar as inconsistências da *Escritura*, sua moralidade duvidosa, suas contradições, discordâncias, e também a pintura de Deus demasiada humana. [...] A retórica agradável de Ambrósio, e acima de tudo, sua interpretação espiritual, alegórica, figurativa daquelas diversas passagens da *Escritura* que foram alvo das críticas dos maniqueus quando lidas literalmente, foram o catalisador da mudança de atitude de Agostinho (cf. *conf.* IV xiv 24, VI iii 3-4). Havia alguém com quem ele poderia se relacionar, um homem culto, educado, imensamente impressionante, que inspirou um profundo respeito e admiração, que já tinha abraçado o cristianismo, ‘que defendeu sua reivindicação e refutou objeções com um abundante argumento e sem absurdo’ (*conf.* IV xiv 24). [...] Foi na *Escritura* que ele aprendeu o caminho da humildade, de Cristo encarnado, que reagiu ao orgulho dos platônicos, e que lhe permitiu ‘discernir e distinguir a diferença entre a presunção e a confissão’ (*conf.* VII xx 26).” (HARRISON, 2006, p. 49).

<sup>144</sup> *doctr. chr.* IV v 7. “*Sed cum alii faciant obtunse deformiter frigide, alii acute ornate uehementer, illum ad hoc opus, unde agimus, iam oportet accedere qui potest disputare uel dicere sapienter, etiamsi non potest eloquenter,*

Portanto, em comparação, por exemplo, com a concepção ciceroniana de eloquência e da utilidade da retórica, o livro IV do *De doctrina christiana* é indício de uma grande diferença ao mesmo tempo conceitual e prática. A utilidade da eloquência não é a mesma para Cícero e Agostinho. Para o primeiro, o benefício trazido pela eloquência é o bem estar da cidade, pelo fato de o orador romano possuir a sabedoria proporcionada pelo bom civismo e moderação política, somados aos diversos tipos de conhecimento. Para Agostinho, porém, a eloquência só é muito útil quando unida à sabedoria ou ciência do *modus inueniendi*, para que a fé cristã possa ser transmitida ‘de modo agudo, ornado e veemente’.

Quanto ao hábito dos diversos exercícios que devem ser aplicados à imitação do modelo, Agostinho propõe um ensino realmente livre de preceitos demasiadamente teóricos. Pelo parágrafo 5, nota-se como é suficiente ao adolescente fazer os exercícios de imitação, ouvindo ou lendo os oradores:

Pois conhecemos muitos que sem preceitos retóricos são mais eloqüentes do que muitos que os aprenderam, mas nenhum sem leitura ou audição dos eloqüentes em discussões ou discursos. Pois nem da própria arte da gramática, com a qual se aprende a correção da fala, sentiriam falta as crianças, se lhes fosse oferecido crescer e viver entre homens que falassem corretamente. Não conhecendo de fato nenhum nome vicioso, se ouvissem qualquer erro na boca viciosa de alguém que fala, com seu são costume a repreenderiam, e dela se resguardariam, assim como os moradores da cidade criticam os do campo, mesmos os [da cidade] que desconhecem as letras.<sup>145</sup>

De fato, o *modus proferendi* agostiniano não passa pelo aprendizado usual da arte retórica, mas preza, sobretudo, a imprescindível imitação. A imitação já era um método muito tradicional, mas não recomendável isoladamente. Como se nota pelo *De oratore*, a imitação servia como complemento às regras retóricas, pois ao se espelhar em algum modelo, o aprendiz visualizava melhor suas aplicações concretas. No parágrafo 85, Marco Antônio descreve o modo como ‘se forma’ (*instituit*) um orador pela ‘leitura’, pelos ‘preceitos’ e pela ‘provação’ (*temptatio*) de sua ‘voz, virilidade, espírito e língua’, mas ainda acrescenta junto ao aprendizado,

---

*ut prosit audientibus, etiamsi minus quam prodesset, si et eloquenter posset dicere.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 260).

<sup>145</sup> *doctr. chr.* IV iii 5. “*Nam sine praeceptis rhetoricis nouimus plurimos eloquentiores plurimis qui illa didicerunt, sine lectis uero et auditis eloquentium disputationibus uel dictionibus neminem. Nam neque ipsa arte grammatica, qua discitur locutionis integritas, indigerent pueri, si eis inter homines, qui integre loquerentur, crescere daretur et uiuere. Nescientes quippe ulla nomina uitiorum, quidquid uitiosum cuiusquam ore loquentis audirent, sana sua consuetudine reprehenderent et cauerent, sicut rusticos urbani reprehendunt, etiam qui litteras nesciunt.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 258).

no parágrafo 89, a experiência do ‘fórum’ e a escolha de um ‘modelo’ (*magister*).<sup>146</sup> Para Agostinho, porém, como o aprendizado dos preceitos teóricos, com suas divisões e observações pormenorizadas, exigia do aluno a perspicácia de engenho digna de um adolescente, o livro IV do *De doctrina christiana* traz apenas a simples recomendação da imitação dos escritores bíblicos e eclesiásticos, por meio da leitura, do ditado, da escrita e do ato de discursar, como se observa pelo parágrafo 4.

Curiosamente, porém, não escapa a Agostinho o reconhecimento artístico da eloquência daqueles que, ao mesmo tempo em que discursam, pensam nos preceitos teóricos a serem utilizados:

Já que, também aqueles que os aprenderam, e que discursam com abundância e ornamentação, nem todos que discursam segundo os mesmos podem neles pensar enquanto discursam, a não ser quando discutem sobre os mesmos. Muito pelo contrário, julgo difícil haver alguns homens que sejam capazes dessas duas coisas, tanto fazer bem o discurso quanto pensar naqueles preceitos do bem dizer, enquanto discursam. Deve-se cuidar, de fato, para que não fuja da mente o que deve ser dito, enquanto se atenta para que seja dito com arte.<sup>147</sup>

Mas de modo geral, Agostinho prefere um ensino que além de não incentivar o desejo imoderado pela arte, possa contribuir para que o orador não esqueça a própria matéria a ser discutida, e também não possua muitas complicações teóricas: “Se falta, porém, engenho, ou aqueles preceitos retóricos não são apreendidos, ou, se deles é retida uma pequena parte, inculcada com grande labor, eles não servem para nada”.<sup>148</sup>

Tais dificuldades levam Agostinho a preferir a doutrina da imitação, a qual, apesar de ser mais simples, é certamente eficaz e suficiente:

Todavia, nas falas e nos discursos dos eloquentes encontram-se aplicados os preceitos da eloquência, nos quais eles não pensaram para discursar ou enquanto discursavam: ou os

<sup>146</sup> A recomendação da imitação de um modelo não é anulada pelo fato de alguns oradores conseguirem ‘o que querem’ (*quod uelint*), mesmo sem seguirem algum modelo, como César Vopisco e Caio Aurélio Cota (*De oratore*, II xxiv 98). Em relação ao modo de imitação, Marco Antônio apenas adverte que não se deve reproduzir os ‘vícios’ do modelo, mas, sobretudo, o que nele for ‘excelente’ (*De oratore*, II xxii 91-2).

<sup>147</sup> *doctr. chr.* IV iii 4. “*Quandoquidem etiam ipsi qui ea didicerunt et copiose ornateque dicunt, non omnes, ut secundum ipsa dicant, possunt ea cogitare cum dicunt, si non de his disputant: immo uero uix illos eorum esse existimo qui utrumque possint, et dicere bene et ad hoc faciendum praecepta illa dicendi cogitare, cum dicunt. Cauendum est enim ne fugiant ex animo quae dicenda sunt, dum attenditur ut arte dicantur.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 256).

<sup>148</sup> *doctr. chr.* IV iii 4. “*Si autem tale desit ingenium, nec illa rhetorica praecepta capiuntur nec, si magno labore inculcata quantulumque ex parte capiantur, aliquid prosunt.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 257).

tinham aprendido, ou nem mesmo tinham ouvido falar deles. Aplicam-nos, com efeito, porque são eloqüentes; não os empregam para serem eloqüentes.<sup>149</sup>

Pela preferência do ensino imitativo, que descarta a retórica escolar e seus preceitos dirigidos a quem ambiciona os ofícios públicos, compreende-se por que Agostinho não “reserva” o *modus proferendi* à retórica, de acordo com a expressão de Pizzolato (1992, p. 47, traduzida na seção 2, p. 40). De fato, no livro IV do *De doctrina christiana*, além da inicial e explícita recusa de Agostinho a ensinar a retórica de modo convencional – confiando-a somente às escolas seculares, pois em geral é demasiada teórica e dependente de um engenho agudo comum aos adolescentes, bem como pela escassez de preceitos teóricos tradicionais que oferece aos homens eclesiásticos – deve-se concluir que ele, de fato, prefere substituir o ensino teórico pelo imitativo.<sup>150</sup>

Contudo, ainda que os comente brevemente e com autonomia intelectual, não há como negar que Agostinho faça referência a alguns poucos preceitos tradicionais e certas observações gerais de cada parte retórica, se bem que na maioria das vezes sem as designações, as divisões, e as técnicas específicas mais conhecidas – com exceção da elocução, como depois será analisado. De fato, nada mais há no parágrafo 3 do que um diminuto resumo da técnica retórica, onde se indica de modo convencional quais são as características da ‘eloqüência’, e por que são consideradas ‘úteis’.

Primeiramente, Agostinho declara secamente que a ‘persuasão’ (*suasio*) pode levar alguém para o que é ‘verdadeiro’, mas também para o que é ‘falso’. Essa primeira frase do parágrafo, curto e sem demais explicações, certamente difunde uma idéia comum, de acordo com aquela distinção socrática entre a ‘crença verdadeira e a falsa’ no *Γοργίας* (454d), e com a dupla natureza da persuasão retórica, pois sendo apenas ‘semelhante à verdade’ (‘verossímil’, τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ, cf. nota 109), pode ser verdadeira ou falsa. Também no *De oratore*, Marco Antônio afirma que a arte retórica não proporciona um saber sobre as coisas, e que não é, portanto, uma ciência, mas apenas uma ‘ação baseada em opiniões’ (*actio opinionibus*), uma ‘arte

<sup>149</sup> *doctr. chr.* IV iii 4. “*Et tamen in sermonibus atque dictionibus eloquentium impleta reperiuntur praecepta eloquentiae, de quibus illi, ut eloquerentur uel cum eloquerentur, non cogitauerunt, siue illa didicissent siue ne attigissent quidem. Implent quippe illa, quia eloquentes sunt; non adhibent ut sint eloquentes.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 256, 258).

<sup>150</sup> Mas deve-se lembrar, com Marrou, que de certa forma “[...] a decadência ainda age sobre essa doutrina: sinto a preocupação de reduzir ao mínimo os conhecimentos necessários, preocupação que não cessamos de encontrar em santo Agostinho e que não se explica somente pela busca de subordinar toda a cultura à única necessária, ao fim religioso.” (MARROU, 1949, p. 518).

mediocre' (*De oratore*, II vii 30). Em seguida, faz um comentário amargo: “É tal que se apóia na mentira, que à ciência amiúde não chega, que espreita as opiniões dos homens e freqüentemente os erros [...]”.<sup>151</sup>

Pode-se perceber, assim, que essa mesma idéia de ambigüidade e duplicidade dos argumentos retóricos aparece no *De doctrina christiana*, quando Agostinho comenta laconicamente que pela retórica se persuade tanto do verdadeiro quanto do falso, mas ele não comenta absolutamente nada sobre o verossímil: fala-se apenas em verdade e falsidade. O motivo disso é que o ouvinte e intérprete cristão, possuindo como regras a fé, a esperança, e a caridade, que são fundamentadas de acordo com a verdade inspirada das *Escrituras*, pode saber de fato em que se deve crer ou não, pois sabe o que é verdadeiro e o que é falso, e isso torna inútil qualquer instrução aristotélica ou ciceroniana sobre o modo de discernir o que é mais ou menos verossímil, pois já se sabe o que é verdadeiro e o que é falso. Para que haja verdade no discurso, fica patente, portanto, por que Agostinho exige que o orador eclesiástico seja primeiramente instruído na fé e na interpretação bíblica: “Portanto, o comentador e doutor das *Divinas Escrituras*, o defensor da reta fé e o refutador do erro, deve ensinar o bem e dissuadir o mal [...]”.<sup>152</sup>

Em relação a essa distinção entre verdade e falsidade, mas afastado da questão da crença, há o comentário de Agostinho no livro II que adentra em uma questão alheia à tradição retórica para mostrar que essa duplicidade da faculdade oratória não é em si culpável, pois, na verdade, foi instituída pelo próprio Deus, e que nela só é reprovável o livre-arbítrio humano de usá-la perversamente:

[esses preceitos] não são menos verdadeiros, ainda que por meio deles se possa persuadir de coisas falsas; mas porque também podem persuadir do verdadeiro, não é culpável a própria faculdade, mas a perversidade daqueles que a usam mal. [...] e outras observações dessa espécie, as quais, seja nas causas falsas, seja nas verdadeiras, são,

<sup>151</sup> *De oratore*, II vii 30. “*Vt igitur in eius modi re, quae mendacio nixa sit, quae ad scientiam non saepe perueniat, quae opiniones hominum et saepe errores aucupetur [...]*” (CICÉRON, 1966, p. 19). Marco Antônio adquiriu ensinamentos com o neo-acadêmico Carmadas, reproduzidos no livro I (xx 92-3): Carmadas dizia que os oradores não possuem nem transmitem uma ‘ciência’, mas ‘opiniões’, às vezes ‘falsas e obscuras’ (*falsae, obscurae*).

<sup>152</sup> *doctr. chr.* IV iv 6. “*Debet igitur diuinarum scripturarum tractator et doctor, defensor rectae fidei ac debellator erroris, et bona docere et mala dedocere [...]*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 258). Assim, a oratória eclesiástica, apesar de não possuir e transmitir um entendimento completo e contemplativo da intenção divina das *Escrituras* e de Deus devido à condição humana decaída (daí multiplicidade de interpretações bíblicas, cf. nota 65), trata sempre de verdades, não de verossímeis. “[...] Agostinho tacitamente apagou toda referência do que Cícero tomava como o principal mérito de qualquer argumento retórico, nomeadamente, sua plausibilidade. [...] A sugestão não é que, para Agostinho, as verdades (*uera*) da fé são implausíveis, mas somente que seria errôneo descrevê-las como verdades plausíveis.” (FORTIN, 2008, p. 226).



porém, verdadeiras, na medida em que façam com que algo seja conhecido ou acreditado, e movam os ânimos ou a buscar ou evitar: descobriu-se que elas funcionam dessa forma, mais do que se instituiu para que assim funcionassem.<sup>153</sup>

Para Agostinho, o homem que persuade do falso usa a eloquência perversamente. Todavia, embora um argumento possa ser falso, ele não deixa de ser real, e, portanto, de ter um fundamento ontológico verdadeiro. É por isso que a faculdade humana não pode ser culpada por ter a opção de argumentar pelo falso, pois essa possibilidade é real, e nesse sentido, verdadeira e instituída por Deus.<sup>154</sup>

Ainda no terceiro parágrafo do *De doctrina christiana*, Agostinho continua fornecendo preceitos tradicionais de oratória, como a divisão quaternária das partes do discurso (disposição) e a listagem de suas finalidades. Todavia, o comentário é muito breve, e só por meio de uma comparação face a face com os antigos tratados de retórica é que se pode perceber o radical desprendimento de Agostinho em relação aos preceitos teóricos, ou seja, o caráter original de sua forte adesão ao método imitativo. Tal comparação poderia ser feita com as demais partes da preceituação retórica, como a elocução etc., mas a análise da *dispositio* já será exemplar.

Comparando-se aqueles parágrafos agostinianos com tratados mais abrangentes, por exemplo, os ciceronianos *De inuentione*, *De oratore*, *Partitiones oratoriae* e *Orator*, somando-se ainda o mais antigo tratado latino, a *Rhetorica ad Herennium*, o seguinte esquema sinóptico pode ser proposto<sup>155</sup>:

<sup>153</sup> *doctr. chr.* II xxxvi 54. “[...] quae nihilominus uera sunt, quamuis eis possint etiam falsa persuaderi; sed quia et uera possunt, non est facultas ipsa culpabilis sed ea male utentium peruersitas. [...] et ceterae huiusmodi obseruationes, quae siue in falsis siue in ueris causis uerae sunt tamen, in quantum uel sciri uel credi aliquid faciunt aut ad expetendum fugiendumue animos mouent et inuentae potius quod ita se habeant, quam ut ita se haberent institutae.” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 154).

<sup>154</sup> Nas obras de Cícero e em outros tratados antigos, porém, não existe qualquer menção de uma influência mais direta dos deuses sobre a verdade promovida pela eloquência.

<sup>155</sup> Por brevidade e clareza, não será comparada a terminologia de Agostinho com a de Quintiliano, pois na *Institutio oratoria* a disposição é comentada em longos três livros (IV-VI).

<i>doctr. chr. IV ii 3, iv 6</i>		<i>De inuentione, I xv 20-xxxvi 108</i>	
<i>Partes do discurso</i>	<i>Finalidades</i>	<i>Partes da disposição</i> <sup>156</sup>	<i>Finalidades</i>
Proêmio	Tornar o ouvinte (1) benévolo, (2) atento, ou (3) dócil	Exórdio: princípio e insinuação <sup>157</sup>	Fazer o ouvinte (1) benévolo, (2) atento e (3) dócil ao discurso
Narração <sup>158</sup>	Se faltar a narração, instruir e fazer algo ser notado, de modo (1) breve, (2) claro e (3) verossímil	Narração: (1) da causa e do fundamento da controvérsia, (2) com digressão e (3) para agradar <sup>159</sup>	Expor as coisas ocorridas ou como teriam ocorrido. Narrar a causa de forma (1) breve, (2) clara e (3) provável.
–	–	Divisão: (1) controvérsia e (2) breve exposição da distribuição das coisas a serem julgadas <sup>160</sup>	Conferir brilho e clareza ao discurso, de modo breve, absoluto e conciso
Refutação/ –	Tornar certas as coisas duvidosas pelo uso de documentos, sem argumentos ininteligíveis, falaciosos, tediosos e sem credibilidade	Confirmação e refutação <sup>161</sup>	Obter credibilidade, autoridade e firmeza
–	Mover, impelir, aterrorizar, entristecer, alegrar, exortar	Conclusão: enumeração, indignação e compaixão <sup>162</sup>	Finalizar e determinar o discurso, fazendo o ouvinte lembrar, indignar-se e ter compaixão

<sup>156</sup> No *De inuentione*, Cícero só versa sobre a disposição na medida em que a invenção está em relação com ela, embora o plano inicial incluísse uma análise de todas as partes da retórica.

<sup>157</sup> Os modos concretos para se obter um bom exórdio segundo o *De inuentione* são: pensamentos e gravidade pertinentes à dignidade, iniciar com (1) o princípio, de modo evidente e direto, ou com a (2) insinuação, de modo obscuro, por dissimulação, circunlóquios, comparações e surpresas. Para obter a benevolência, falar daqueles devem ser protegidos, dos adversários, dos juízes e da causa. Para obter a atenção, mostrar brevemente que a causa é grande, inédita ou inacreditável. Para obter a docilidade, resumir de modo claro e breve a causa. Etc.

<sup>158</sup> É apenas no *De catechizandis rudibus* que Agostinho comenta um pouco sobre a narração, mas só em relação à narração catequética: “[...] devemos, porém, abarcar todos os [eventos] sumariamente e em categorias, de modo que sejam escolhidos os mais extraordinários, os quais se escutam com mais deleite, e que foram organizados naqueles verbetes, e que não convém mostrar como que empacotados para logo subtraí-lo da vista, mas, detendo-se um tanto, explicá-los e desenvolvê-los, bem como os oferecer aos intelectos dos ouvintes para que os inspecionem e os admirem [...]” (*De catechizandis rudibus liber unus*, iii 5). “[...] *sed cuncta summatim generatimque complecti, ita ut eligantur quaedam mirabiliora, quae suavius audiuntur atque in ipsis articulis constituta sunt, et ea tamquam in inuolucris ostendere statimque a conspectu abripere non oportet, sed aliquantum immorando quasi resolvere atque expandere, et inspicienda atque miranda offerre animis auditorum [...]*” (AVGVSTINVS. *De catechizandis rudibus*. Turnhout: Brepols, 1969, p. 124-5 [CCSL, XLVI]).

<sup>159</sup> Há brevidade se não se remonta a acontecimentos longínquos, mas a generalidades sem muitos pormenores ou repetições. Há clareza quando se segue a ordem cronológica, e é ‘plausível’ (*probabile*) quando se acomoda à opinião do ouvinte e à causa defendida, e se mostra verossímil quanto às pessoas, às causas e às circunstâncias. Se a narração for prejudicial e contra a causa defendida, devem ser fragmentados os fatos e justificados. Etc.

<sup>160</sup> Particularmente: utilizar para si o que não é controverso, mas defender a própria causa. A divisão é breve, sem palavras e ornatos ‘estranhos’; é absoluta, sem retardo ou omissão ao colocar algo útil; é concisa quando está colocada no gênero próprio. Etc.

<sup>161</sup> Os argumentos devem ser tirados das pessoas e dos fatos. Na confirmação, a argumentação deve provar o que foi ‘necessário’ (por dilema, enumeração ou conclusão simples), ou plausível (com demonstração pelo hábito, opinião, analogia, indício, signo, juízo ou comparação). Na refutação, devem-se utilizar as mesmas fontes da invenção na confirmação para enfraquecer a causa contrária. Etc.

<sup>162</sup> As observações são em especial: enumerar as coisas ditas para que sejam reconhecidas e lembradas dentro da unidade da causa, certificando-se de que nada faltou; talvez usar uma breve comparação dos argumentos mais importantes da controvérsia. Na indignação, mostrar a autoridade da pessoa defendida, a aversão pelo adversário, amplificando-os e criando expectativa, gravidade. Na compaixão, captar a misericórdia dos ouvintes, primeiro acalmando-os, depois mostrando os males, suplicando comoção e compaixão. Etc.

<i>De oratore</i> , II xix 80, lxxviii 315-lxxxii 332		<i>Partitiones oratoriae</i> , viii 27-xii 60	
<i>Partes da disposição</i>	<i>Finalidades</i>	<i>Partes do discurso</i>	<i>Finalidades</i>
Exórdio ou princípio <sup>163</sup>	Tornar o ouvinte benévolo, dócil, e atento, fazer conhecer e recomendar o discurso	Princípio <sup>164</sup>	Concitar o movimento da alma (1) à amizade, (2) à inteligência (3) e à atenção
Narração, a ‘base’ ( <i>fons</i> ) de todas as partes do discurso <sup>165</sup>	Verossímil, clara e breve, às vezes festiva	Narração <sup>166</sup>	Dar credibilidade ao discurso
Confirmação e refutação pela conjectura, definição e ‘motivo’ ( <i>ratio</i> ) <sup>167</sup>	Dividir e propor a causa, confirmar e refutar com argumentos e razões	Confirmação e refutação pela conjectura, definição e motivo ( <i>ratio</i> ) <sup>168</sup>	Argumentar para dar credibilidade ( <i>fidem facere orationi</i> ) e mover a alma, com ou sem suavidade.
Peroração: amplificação e enumeração	Conclusão do discurso, com ou sem digressão precedente, e mais do que todas as outras partes, comover os ânimos, inflamando ou mitigando	Peroração: amplificação e enumeração <sup>169</sup>	Concitar o movimento da alma pelo ‘respeito’ ( <i>caritas</i> ), amor ou honestidade.

<sup>163</sup> Em particular, o exórdio deve ser tomado a partir da causa, e não de alhures, coerente com o resto, e proferido de modo acurado, agudo, instruído de pensamentos, adaptado às palavras e à causa. Etc.

<sup>164</sup> A amizade se obtém por estes lugares-comuns: dignidade, méritos, virtudes, ofícios, fé; ou seus contrários. A inteligência, pela ‘clareza’ (*dilucide*), ordem e ‘resumo’ (*complexio*). A atenção do ouvinte é conquistada de modo geral pelo discurso ‘claro’ (*dilucidus*), que ordena as coisas, ‘abrange’ (*complectur*) o gênero e a natureza das causas, faz definições e divisões, e não confunde o auditório (*Partitiones oratoriae*, viii 29), e quando se propõe algo grande, necessário ou conexo, sem negligenciar algo importante à amplificação. Na amplificação (a ‘afirmação mais forte’, *gravior affirmatio*), a qual, aliás, Cícero recomenda para todas as partes do discurso (mas principalmente na peroração; *Partitiones oratoriae*, viii 27, xv 52), deve-se explorar o tempo, o fato (*res*), o lugar, a intervenção ou a interpelação de alguém (*Partitiones oratoriae*, viii 30). Etc.

<sup>165</sup> A brevidade é o contrário da redundância, que serve de resguardo à obscuridade, que é a dificuldade e o perigo maior na narração. A verossimilhança é garantida pela exposição do modo como cada ato ocorreu, a festividade, pela menção de diversas pessoas e conversas, e, nas vezes em que se permite falar sem tanta brevidade, obtém-se a clareza pelas palavras usuais e pela ordem temporal. A utilidade da narração depende do quanto o auditório conheça os fatos, ou se convém informá-lo. Etc.

<sup>166</sup> De modo mais concreto, com explicação necessariamente clara e *probabilis* (plausível, persuasiva), sendo louvável se for breve e suave etc. “*Probabilis*, porém, será se as coisas narradas concordarem com a pessoa, o tempo e o lugar, se for apresentada a causa de cada fato e de cada resultado, se as coisas parecerem ter sido testemunhadas, se forem coerentes com a opinião humana, a autoridade, a lei, o costume e a religião; se se deixar à mostra a probidade do narrador, a antiguidade, a memória, a verdade do discurso e a credibilidade do caráter.” (*Partitiones oratoriae*, ix 32). “*Probabilis autem erit si personis, si temporibus, si locis ea, quae narrabuntur, consentient; si cuiusque facti et euenti causa ponetur, si testata dici uidebuntur, si cum hominum opinione, auctoritate, si cum lege, cum more, cum religione coniuncta; si prohibitas narrantis significabitur, si antiquitas, si memoria, si orationis ueritas et uitae fides.*” (CICÉRON, 1960, p. 14-5). Já a suavidade, assim: “Suave, porém, é a narração que possui, se interpostos na movimentação das almas, surpresas, expectativas, impensáveis desfechos, falas de pessoas, dores, iras, medos, alegrias, desejos.” (*Partitiones oratoriae*, ix 32). “*Suavis autem narratio est, quae habet admirationes, exspectationes, exitus inopinatos, (si) interpositos motus animorum, colloquia personarum, dolores, iracundias, metus, laetitias, cupiditates.*” (CICÉRON, 1960, p. 15).

<sup>167</sup> Em resumo, deve-se ver o que está em causa, fixá-la ou defini-la, e depois enfraquecer as provas contrárias e confirmar o que é defendido (partes que se ajudam mutuamente). Etc.

<sup>168</sup> Lugares da conjectura: verossimilhança em relação à matéria (pessoas, lugares, tempos, fatos etc.) e aos vestígios (armas, sangue etc.). Deve-se apresentar definições pelos contrários, dessemelhança e similitude, mas também pela descrição, enumeração das conseqüências e etimologia, bem como qualificar o motivo pela justiça, dor, piedade, pudor, religião, patriotismo, necessidade, ignorância, acaso ou perturbação. Etc.

<sup>169</sup> Para amplificar deleitando, deve-se mover o ouvinte pela expectativa, admiração ou prazer; ao exortar, pelos exemplos e enumeração dos males e bens, ao se defender, visando ora à ira, ora à misericórdia. Deve-se enumerar brevemente seja quando se desconfia da memória, seja para reforçar a causa. Etc.

<i>Orator</i> , xv 50		<i>Rhetorica ad Herennium</i> , II xxviii-xxx; III xvi-xviii	
<i>Partes do discurso</i>	<i>Finalidades</i>	<i>Disposição: (1) partes do discurso e (2) dos argumentos</i> <sup>170</sup>	<i>Finalidades pelos argumentos</i>
Entrada ( <i>aditus, uestibulum</i> ) <sup>171</sup>	Apresentar a causa, como que ocupando com um primeiro ataque os ânimos (com um início honesto e ilustre)	(1) Princípio, (2) proposição ( <i>expositio</i> ) <sup>172</sup>	Mostrar resumidamente o que se quer provar
–	–	Narração <sup>173</sup>	–
Confirmação e infirmação/esquiva <sup>174</sup>	Confirmar a própria causa e enfraquecer e esquivar ( <i>eludere</i> ) a contrária	(1) Divisão, confirmação e refutação, (2) razão, confirmação da razão e ornamentação ( <i>exornatio</i> ) <sup>175</sup>	Demonstrar com breve explicação que a causa é verdadeira, depois corroborar a razão com mais argumentos, e ornar para enriquecer e tornar honesta a explicação
–	–	(1) Conclusão (2) complexão <sup>176</sup>	Reunir todas as partes anteriores e finalizar (com brevidade)

Esquema sobre a disposição segundo as obras de Agostinho e Cícero

Por meio desse esquema, obviamente se nota que as divisões e preceitos ciceronianos sobre as quatro partes da disposição são muito mais desenvolvidos do que as breves menções vistas no parágrafo 3 do *De doctrina christiana*, já que os tratados latinos trazem explicações sobre os modos de se argumentar em cada parte, conectando-os não somente às partes da disposição e às suas finalidades, mas também à invenção e à elocução.<sup>177</sup> Contudo, deve-se atentar para a existência de certa semelhança geral. Agostinho não deixa de citar algumas observações tradicionais sobre a disposição no início do livro IV, e ainda que não use o termo

<sup>170</sup> Note-se a interessante cautela do autor da *Rhetorica ad Herennium* quanto à seqüência das partes da disposição (III xvii), pois faz questão de afirmar explicitamente o seguinte: “Com freqüência é necessário usar essas alterações e transposições quando a própria matéria nos força a mudar com arte a disposição prescrita pela arte”. (RETÓRICA a Herênio, 2005, p. 171) “*His commutationibus et translationibus saepe uti necesse est, cum ipsa res artificiosam dispositionem artificiose commutare cogit.*” (RETÓRICA a Herênio, 2005, p. 170).

<sup>171</sup> Diferentemente do *De oratore*, lê-se no *Orator* que já no proêmio se apresenta a causa, e não apenas na confirmação. Deve-se notar, porém, que as regras retóricas no *Orator* não visam formar um manual rigoroso.

<sup>172</sup> Pode ser dispensada ou alterada de lugar se os ouvidos estiverem embotados e seu ânimo esgotado pela verborragia do adversário.

<sup>173</sup> Se for pouco provável, deve ceder seu lugar à confirmação.

<sup>174</sup> Os meios mais concretos são: pôr os argumentos mais firmes no começo e no final, e ‘colocar no meio’ (*inculcare*) os mais fracos.

<sup>175</sup> Mais especificamente, deve-se colocar os mais fortes no início e no final da causa; intercalando aqueles de força média e os que isoladamente são fracos.

<sup>176</sup> Também se comenta que há melhor memorização quando se termina com um argumento forte.

<sup>177</sup> Como o principal discurso eclesiástico é a homilia, a disposição geralmente segue aquela do texto bíblico, daí a escassez de preceitos fornecidos por Agostinho, como bem notou Pizzolato: “Mas em um discurso que – como aquele que importa aqui – deve explicar a *Sagrada Escritura*, a *dispositio* não pode ter grande liberdade de movimento, e por isso, grande importância, porque a ordem da abordagem é comandada pela própria sucessão do texto sagrado.” (PIZZOLATO, 1992, p. 54).

*dispositio*, suas divisões, que aparecem despojadas de descrições e explicações, são similares às daquelas do *De inuentine*, como se observou pelo esquema acima.

Quanto às outras partes da retórica, a invenção, a elocução, a memória e a ação, Agostinho não as cita, nem faz referências razoáveis a elas, com exceção, porém, dos gêneros de elocução.<sup>178</sup> Mas mesmo quando se trata da elocução, não são fornecidos preceitos teóricos sobre, por exemplo, a combinação de palavras (*compositio*), as figuras de linguagem e os ritmos, mas encontram-se algumas orientações genéricas sobre as finalidades da elocução, e, sobretudo, exemplificações disso, o que mais uma vez aponta a ênfase agostiniana no ensino imitativo.

Antes, porém, de se examinar o ponto principal do livro IV, a ênfase na imitação da elocução dos escritores bíblicos e eclesiásticos, que ocupa aproximadamente metade do livro (x 24-xxvi 58), deve-se ainda apontar quais são as peculiaridades do *modus proferendi* agostiniano quanto às partes da retórica ainda não investigadas.

Como já foi analisado na seção 2, o *modus inueniendi* dos três primeiros livros não corresponde à invenção retórica, pois são voltados ao entendimento e à interpretação das *Esrituras*, e não à persuasão. Todavia, não seria ilegítimo se Agostinho tomasse os tipos de coisas (de fruição e de utilidade), os gêneros de signos (claros, desconhecidos e ambíguos) e suas espécies (próprios e translatos), bem como as questões sobre o ‘juízo’ de escolha das traduções e os tipos e regras de interpretação dos textos, como fontes da invenção do discurso eclesiástico, tal como analogamente Cícero faz no *De inuentione* com os gêneros de causa (judiciária, deliberativa e demonstrativa), mas especialmente com as judiciárias (controvérsias de raciocínio e textuais) e seus estados (nominal, definitiva, de gênero e transferível). Agostinho, contudo, não sugere uma aproximação explícita entre o *modus inueniendi* e a invenção da matéria a ser exposta, pois apenas indica, no parágrafo 6, que a matéria está nas ‘coisas boas a serem ensinadas’, as quais, no parágrafo seguinte, são identificadas genericamente com o conteúdo das

<sup>178</sup> O ápice da eloquência está na elocução, daí sua maior importância, como também pensava Cícero: “Mas agora se deve esboçar a forma do perfeito orador e da suma eloquência. Ele se sobressai principalmente nisso [na suma eloquência], e esse mesmo nome indica que as outras qualidades ficam ocultas em relação a ela, pois o vínculo totalizante não está na invenção, na disposição ou na atuação, mas naquilo pelo qual em grego se diz ῥήτωρ pela elocução, e *eloquens* em latim. Cada um [também] reivindica para si a parte formada por aquelas outras qualidades presentes no orador, mas a parte da locução, isto é, da elocução, exclusivamente lhe é concedida como a sua maior força.” (*Orator*, xix 61). “*Sed iam illius perfecti oratoris et summae eloquentiae species exprimenda est. Quem hoc uno excellere id est oratione, cetera in eo latere indicat nomen ipsum; non enim inuentor aut compositor aut actor qui haec complexus est omnia, sed et Graece ab eloquendo rhetor et Latine eloquens dictus est; ceterarum enim rerum quae sunt in oratore partem aliquam sibi quisque uindicat, dicendi autem, id est eloquendi, maxima uis soli huic conceditur.*” (CICÉRON, 1964, p. 22). Contudo, deve-se lembrar que toda boa elocução, esse ‘vínculo totalizante’, depende de certa forma das outras qualidades do orador.

*Escrituras*. A matéria parece receber um preceito apenas em relação à divisão dos assuntos conforme duas condições estreitamente ligadas, o público e o meio de comunicação (o discurso oral e escrito). Ao contrário do que acontece por meio da escrita ou da conversação face a face, nunca ou raramente devem ser introduzidos, quando se discursa oralmente ao povo, os assuntos demasiado difíceis, que exigem certo esforço intelectual:

Há, de fato, certas coisas que por sua essência não são entendidas, ou entendidas com esforço, por mais que se mantenha claríssimo, o quanto convém e seja possível, o discurso do orador: elas devem ser endereçadas à audiência raramente, se for urgente, ou absolutamente nunca. Em relação aos livros, porém, que são escritos de modo que neles próprios o leitor se detenha quando os entender, e de modo que, quando não forem entendidos, não sejam molestos àqueles que não os quiserem ler. Em relação às conversas com alguns, isto não é um ofício a ser deserdado: que as verdades que nós já avistamos, embora sejam difícilimas de se entender, levemos ao entendimento dos outros, com qualquer que seja o labor nas discussões [...]<sup>179</sup>

Nessa passagem pode-se observar que os assuntos são divididos apenas entre os ‘bem conhecidos’ (*nota*; *doctr. chr.* IV x 25) e os ‘muito difíceis’ (*difficillima*), o que quantitativamente está longe, de fato, das numerosas partições retóricas tradicionais. Na verdade, sem qualquer sugestão à identificação dos assuntos ‘bem conhecidos’ aos signos ‘claros’ presentes nas *Escrituras* e dos assuntos difícilimos aos signos obscuros, a divisão *nota/dificillima* surge mais da preocupação quanto à adequação conveniente do orador aos diferentes tipos de público do que uma necessidade de dividir os assuntos segundo sua natureza própria, configurando-se, portanto, mais como uma observação da prática do que como um preceito teórico. Além disso, a ênfase principal de Agostinho quanto ao que deve ser assunto nos discursos eclesiásticos está na característica geral da invenção: ligar-se à sabedoria das *Escrituras* que somente os ‘vigilantes vêem’ (*uigilantes uident*), como é comentado no parágrafo 12. A invenção do orador eclesiástico não deve ser fundamentada em ‘iniquidades’ (*iniqua*, tais como aquelas ditas por falsos profetas e aprovadas por alguns sacerdotes, segundo o relato de Jeremias citado por Agostinho no parágrafo 30), mas devem ter como base as *Escrituras*, pois é nelas que o ‘bem’ (*bonum*) é apresentado, como indica-se no parágrafo 34, as coisas ‘justas, santas e boas’

<sup>179</sup> *doctr. chr.* IV ix 23. “*Sunt enim quaedam quae ui sua non intelleguntur aut uix intelleguntur, quantolibet et quantumlibet, quamuis planissime, dicentis uersentur eloquio: quae in populi audientiam uel raro, si aliquid urget, uel numquam omnino mittenda sunt. In libris autem, qui ita scribuntur ut ipsi sibi quodammodo lectorem teneant cum intelleguntur, cum autem non intelleguntur molesti non sint nolentibus legere, et in aliquorum collocutionibus non est hoc officium deserendum, ut uera quamuis ad intellegendum difficillima, quae ipsi iam percepimus, cum quantocumque labore disputationis ad aliorum intellegentiam perducamus [...]*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 286).

(*iustae et sanctae et bonae*), que devem ser referidas pelo orador ‘à salvação dos homens’ (*ad hominum salutem; doctr. chr. IV xviii 35*).

Já em relação às partes retóricas da memória e da ação, ambas são bem menos desenvolvidas em comparação com o padrão tradicional dos tratados retóricos. Os preceitos convencionais da técnica da memorização, como os da *Rhetorica ad Herennium* (III xxviii-xxxix) ou do *De oratore* (II lxxxv 350-lxxxviii 360), pela utilização de muitos lugares e imagens que devem ser devidamente criados e dispostos, não são reproduzidos, nem ao menos mencionados por Agostinho no *De doctrina christiana*. Na primeira aparição do esporádico termo *memoria* no livro IV, no parágrafo 7, mas também no parágrafo 45, Agostinho não se refere à memorização como ferramenta de persuasão, mas como um dos exercícios preliminares ao entendimento das *Escrituras*. No parágrafo 62, comenta-se que, se um discurso já usado for memorizado e repetido por algum orador que não sabe ‘compor’ (*excogitare*), isso não deve ser visto como ‘improbidade’. Contudo, no parágrafo 25, adverte-se que a memorização ‘de palavra por palavra’ (*ad uerbum*) não é garantia de sucesso oratório, pois como no discurso dirigido ao povo não é possível responder a possíveis dúvidas, o orador deve alterar o que memorizou de modo que ofereça uma ‘variedade com muitos modos de discurso’ (*multimoda uarietas dicendi*), permitindo, assim, que aumentem as chances de ser compreendido. Outro preceito geral dado de forma aleatória encontra-se no parágrafo 39, onde é valorizada a memória que ‘vale muito e é vigorosa’ (*plurimum ualet atque uiget*), que serve para resolver questões que incidem em outras questões, e para que o próprio orador não seja refutado por uma contradição entre ambas. Para tanto, a memória contribui para que o orador, não no momento em que não haja quem lhe conteste e responda, ou quando seu interlocutor torna-se calado, mas na hora exata do surgimento de algo contestável, lembre-se de refutá-lo, de modo que a dúvida do ouvinte não saia menos sanada do que o esperado.

Quanto à parte tradicionalmente destinada à atuação ou performance (*actio*), no livro IV do *De doctrina christiana* também não se encontra nenhuma observação análoga aos preceitos do *De oratore* (III lxi 213-lxi 227), sobre a variação do tom de voz, do semblante e dos gestos, conforme cada emoção, os quais são derivados, segundo a *Rhetorica ad Herennium* (III xix-xxvii), da magnitude natural do orador, de sua estabilidade obtida pelo cultivo e de sua flexibilidade aprendida por meio do exercício da declamação. A importância da pronúncia segundo algum tom, como estímulo emocional à imitação da eloquência bíblica, certamente é

reconhecida no parágrafo 21 do livro IV, onde Agostinho exemplifica a beleza bíblica por meio de uma passagem retirada de *Amós*: “Mas [esse exemplo], se diligentemente for examinado, não instrui o bom ouvinte tanto quanto o inflama, se for pronunciado ardentemente”.<sup>180</sup> Nos parágrafos 36 e 44, encontram-se implícitos dois exemplos de *uocis mutatio*, ‘mutação de voz’ (*1Cor.* 6:1-9 e *Epístola aos Gálatas*, 4:10-20, respectivamente), cuja declamação poderia propiciar um ótimo exercício de atuação, embora isso não seja sugerido explicitamente por Agostinho. De fato, as técnicas pelas quais se chegaria à flexibilidade necessária aos diversos tipos de pronúncia não são expostas em nenhuma parte do livro IV. Comenta-se apenas, como nos parágrafos 11, 13, 18, 19 e 20, o modo genérico como devem ser pronunciadas certas frases construídas por meio de figuras de palavra, para que essas sejam ressaltadas, principalmente ao ‘suspender’ (*suspendere*) e ao ‘terminar’ (*finire*) a pronúncia.

Por último, resta analisar o modo como Agostinho se relaciona com a escolha das palavras convenientes, chamada usualmente de ‘elocução’ (*elocutio*). Primeiramente, é notável que a maior porção do livro IV, do parágrafo 24 ao 58, que corresponde aproximadamente à metade do livro, seja destinada aos comentários sobre as ‘palavras’ ou à ‘locução’ (*locutio*), como se evidencia pelo parágrafo 24. O procedimento agostiniano é constituído basicamente da definição, da caracterização geral e da exemplificação dos gêneros de elocução pelos discursos bíblico e eclesiástico, bem como de sua variação, a partir da tripartição da finalidade persuasiva. Como resumo inicial, o seguinte organograma pode ser proposto quanto ao trecho dedicado à elocução:

---

<sup>180</sup> *doctr. chr.* IV vii 21. “*Sed bonum auditorem non tam, si diligenter discutiatur, instruit quam, si ardentem pronuntietur, accendit.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 282).



<i>doctr. chr.</i> IV x 24-xxvi 58: Sobre a elocução		Segundo as finalidades retóricas gerais	
[x 24-xi 26]	‘Negligência diligente’ agostiniana	(1) Instruir	
[xii 27]	Tripartição segundo Cícero ( <i>Orator</i> , xxi 69)	(1) ‘Necessidade’ de instruir	
		(2) ‘Suavidade’ ao deleitar	
		(3) ‘Vitória’ ao comover	
[xii 28-xiv 31]	Comentário à tripartição	(1) Instruir	
		(3) Comover	
		(2) Deleitar	
[xv 32-xvi 33]: Digressão: o orador deve ‘rezar’ para que seja dado ‘o que e como’ discursar, por meio da fala do ‘Espírito Santo’			
[xvii 34]	Tripartição dos gêneros e da matéria segundo Cícero ( <i>Orator</i> , xxix 101)	Gênero ‘baixo’, com assuntos ‘pequenos’	(1) Instruir
		Gênero ‘médio’, com assuntos ‘médios’	(2) Deleitar
		Gênero ‘grandioso’, com assuntos ‘grandes’	(3) Comover
[xviii 35-xix 38]	Comentário às tripartições	(1) Instruir	
		(2) Deleitar	
		(3) Comover	
[xx 39-44]	Exemplos bíblicos	(1) Instruir	
		(2) Deleitar	
		(3) Comover	
[xxi 45-xxi 50]	Exemplos eclesiásticos	(1) Instruir	
		(2) Deleitar	
		(3) Comover	
[xxii 51-xxvi 58]	Variação dos gêneros no gênero que prevalece	(1) Instruir	
		(2) Deleitar	
		(3) Comover	

Organograma 2 – A elocução segundo o *De doctrina christiana*

Pela ordem da reflexão agostiniana sobre a elocução, como se pode observar, a definição de seus gêneros é posterior ao comentário sobre o conceito de ‘negligência diligente’ (*diligentis negligentia*), que se refere ao ‘gênero baixo’ (*genus submissum*), ainda que esse termo não seja mencionado. Agostinho de certa forma comenta o gênero baixo antes mesmo de defini-lo, mas isso possui um objetivo, a saber, fazer a transição do tema do parágrafo 23, sobre o modo de resolução das questões obscuras e difíceis para cada tipo de público, à reflexão específica sobre a elocução eclesiástica, já que para esclarecer uma questão obscura é preciso, entre outras observações, usar uma elocução primeiramente direta, compreensível, e evidente:

A busca diligente dessa evidência às vezes negligencia as palavras mais cultas, e não cuida do que soa bem, mas daquilo que indica e faz interiorizar bem o que tem a

intenção de mostrar. Daí certa pessoa afirmar, ao tratar de tal gênero de elocução, que nele existe certa “negligência diligente”.<sup>181</sup>

A pessoa mencionada por Agostinho é Cícero, cujo conceito de ‘negligência diligente’ aparece no parágrafo 78 da extensa parte do *Orator*, tratado dedicado, sobretudo, à elocução (xxi 69-lxix 231). Esse conceito se encontra ligado ao discurso do orador, que, primeiramente, não é filosófico, sofisticado, histórico ou poético, mas derivado de um ofício público (no fórum ou nas assembleias políticas, como indicam alguns parágrafos antecedentes, 68 e 69). Em segundo lugar, tal negligência pertence ao gênero de elocução usado para instruir, o *submissum* (baixo), segundo o termo usado no parágrafo 76. Ora, é famosa a tripartição ciceroniana dos gêneros de elocução, que são estabelecidos a partir das três finalidades mencionadas no parágrafo 69, ‘instruir, deleitar e comover’ (*docere, delectare, flectere*), e que recebem os seguintes nomes: ‘baixo/sutil/rude’; ‘moderado’; ‘veemente’ (*submissum/subtilis/humilis; modicum; uehemens*).<sup>182</sup> A negligência

<sup>181</sup> *doctr. chr.* IV x 24. “*Cuius euidentiae diligens appetitus aliquando negligit uerba cultiora nec curat quid bene sonet sed quid bene indicet atque intimet quod ostendere intendit. Unde ait quidam, cum de tali genere locutionis ageret, esse in ea quamdam ‘diligentem neglegentiam’.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 286).

<sup>182</sup> Já nos parágrafos 20 e 21 do *Orator*, Cícero distingue os oradores desses três ‘gêneros de discurso’ (*genera dicendi*), não pelas finalidades, mas pelo ponto de vista da elocução e ornamentação: o orador ‘agudo’ (*acutus*), ‘médio ou suavizado’ (*medius, temperatus*) e ‘grandiloquo’ (*grandiloquus*), e o mesmo acontece entre os parágrafos 76 e 99 (procurou-se não traduzir *submissum, humilis* e *temperatum* por ‘submisso’, ‘humilde’ e ‘temperado’, já que tais palavras adquiriram na língua portuguesa um sentido moral de humildade que inexistia em Cícero, e, por isso, só usamos essas traduções no contexto agostiniano). Essa tripartição dos gêneros de elocução também aparece, mas sem comentários, no *De oratore* (III lv 210): *tenuior, mediocris, plenior*. Na *Rhetorica ad Herennium* (IV xi-xvi), ela é definida e comentada segundo as diferenças de ornamentação (*extenuatus/attenuatus, mediocris, grauis*), que será comentada depois. Quanto às finalidades, cada uma das três obtém um tipo de persuasão (pelo *logos, ethos e pathos*, segundo a tripartição de Teofrasto e Aristóteles; *Ρητορικῆ*, I i-ii), e por isso todas são “persuasivas”, expressão que deve ser tomada em sentido geral. É interessante notar como essa concepção triplíce das finalidades é muito semelhante àquela utilizada por Marco Antônio no *De oratore* (*probare, conciliare, uocare motus*, que se ligam respectivamente às três), não como geradora de gêneros da elocução, mas da parte da invenção que se refere às ‘coisas’ ou argumentos usados nas ‘questões’ e nos ‘julgamentos’: “Assim todo o método de discursar se apóia em três coisas para persuadir: que provemos serem verdadeiras as coisas que defendemos, que a nós conciliemos os ouvintes, e que provoquemos a comoção em seus ânimos para postular qualquer causa.” (*De oratore*, II xxvii 115). “*Ita omnis ratio dicendi tribus ad persuadendum rebus est nixa: ut probemus uera esse quae defendimus, ut conciliemus eos nobis qui audiunt, ut animos eorum ad quemquamque causa postulabit motum uocemus.*” (CICÉRON, 1966, p. 53). Cf. também *Institutio oratoria*, XI i 6. É evidente, portanto, que cada uma dessas três finalidades e de suas elocuições correspondentes não se aplica respectivamente a cada um dos tipos de discurso de Aristóteles (*Ρητορικῆ*, I iii 1358b), ‘deliberativo, judiciário e exhibitório’ (*συμβουλευτικόν, δικανικόν, ἐπιδεικτικόν*): embora se possa pensar que em um julgamento freqüentemente predomine as provas e a instrução em gênero baixo, no discurso ‘epidítico’ a conciliação suave em gênero médio, e nas assembleias deliberativas a comoção veemente, há inúmeras exceções, sobretudo nos julgamentos, nos quais se recomenda, como foi constatado pelo *De oratore*, a conciliação agradável e principalmente a comoção. De fato, o próprio Aristóteles não faz essa correlação, nem os tratados latinos propõem uma rigorosa aproximação, pois neles a tripartição aristotélica aparece mais nas partes introdutórias sobre a invenção, como se nota, por exemplo, na *Rhetorica ad Herennium* (I ii): “Três são os gêneros de causas de que o orador deve incumbir-se: o demonstrativo, o deliberativo e o judiciário. O demonstrativo destina-se ao elogio ou vitupério de determinada pessoa. O deliberativo efetiva-se na deliberação,

diligente pertence, portanto, ao gênero chamado *submissum*, o qual só se mostra *humilis*, isto é, ‘rude’ (de *humus*, que significa terra, chão), devido ao objetivo de instruir, em vista do qual procura ‘imitar o costume da fala’, como se lê no parágrafo 76. De fato, ainda nesse parágrafo, Cícero avisa que ‘nada é menos experimentável’ (*nihil est experienti minus*) do que conseguir imitar tal negligência diligente.<sup>183</sup>

Implicitamente, portanto, Agostinho introduz no parágrafo 24 a negligência diligente derivada do gênero submisso, sem, contudo, ao menos ter definido o que é um gênero de elocução. Mas como eles são definidos já no parágrafo 27, convém analisá-lo imediatamente, para que depois se possa voltar com maior conveniência à negligência diligente.

No parágrafo 27, Agostinho cita justamente o parágrafo 69 do *Orator*:

Portanto, certo eloqüente disse, e disse a verdade, que o eloqüente deve assim discursar: que ensine, deleite e comova. Depois acrescentou: ‘Instruir é próprio da necessidade, deleitar da suavidade, comover da vitória’.<sup>184</sup>

Em seguida, ele acrescenta um comentário curioso: “Desses três fins, o que é posto em primeiro lugar, a necessidade de instruir, é estabelecida pelas coisas que discursamos; os outros dois, pelo modo como discursamos”.<sup>185</sup>

---

que inclui aconselhar e desaconselhar. O judiciário contempla a controvérsia legal e comporta acusação pública ou reclamação em juízo com defesa.” (RETÓRICA a Herênio, 2005, p. 55; grifo nosso na leve modificação). “*Tria genera sunt causarum, quae recipere debet orator: demonstratiuum, deliberatiuum, iudiciale. Demonstratiuum est, quod tribuitur in alicuius certae personae laudem uel uituperationem. Deliberatiuum est in consultatione, quod habet in se suasionem et dissuasionem. Iudicale est, quod positum est in controuersia et quod habet accusationem aut petitionem cum defensione.*” (Ibid., p. 54). Outras reproduções dessa tripartição se acham nas obras ciceronianas, mas submetidas ao gênero das causas determinadas, parte da bipartição de Hermágoras entre ‘causas gerais e determinadas’ (ὑπόθεσις, θέσις): *De oratore*, I xxxi 141, II x 43; *Partitiones oratoriae*, iii 10-iv 11. Cf. também o *De inuentione* (I v 7), onde o jovem Cícero vê contradição entre as divisões de Aristóteles e de Hermágoras.

<sup>183</sup> Cícero adverte que o gênero baixo não deve a rigor ser chamado de ático, como faziam alguns de seus contemporâneos, uma vez que foram diversos entre si os oradores da Ática, havendo no próprio aticismo, por conseguinte, ‘muitos tipos’ (*genera plura*; *Orator*, ix 28). Assim, deve-se dizer que o ático é uma espécie do gênero baixo, ou ainda, que o baixo é ático apenas se esse último não for tomado ingenuamente ‘como o único tipo dele’ (*nisi quod solum*; *Orator*, xxv, 83).

<sup>184</sup> *doctr. chr.* IV xii 27. “*Dixit ergo quidam eloquens, et uerum dixit, ita dicere debere eloquentem ‘ut doceat, ut delectet, ut flectat’.* Deinde addidit: ‘*Docere necessitatis est, delectare suauitatis, flectere uictoriae.*’” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 292).

<sup>185</sup> *doctr. chr.* IV xii 27. “*Horum trium, quod primo loco positum est, hoc est docendi necessitas, in rebus est constituta quas dicimus; reliqua duo in modo quo dicimus.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 292). Por outro lado, Pizzolato (1992, p. 77) faz uma analogia interessante com outros termos do parágrafo 27: “[...] a expressão tomada para *docere* utiliza *quocumque modo* [‘qualquer modo’], enquanto as outras duas têm um modo determinado (*quomodo*) [...]”.

A interpretação mais apropriada dessa segunda afirmação é considerá-la dimensionalmente: Agostinho, a partir de uma concepção essencialista da inteligência, está sugerindo que o fim de instruir está mais ligado às próprias coisas do que os objetivos de deleitar e comover.<sup>186</sup> Com esse arcabouço teórico, pode-se voltar à ‘negligência diligente’ do parágrafo 24, e notar como ela está evidentemente ligada à finalidade de instruir, à adequada inteligência, livre de obscuridade, cujo gênero de elocução mais conveniente é o baixo. Agostinho, assim, inicia já nesse parágrafo as recomendações de elocução que tal gênero deve acatar. A negligência às palavras ‘mais cultas’ pode aumentar as chances de o discurso ser realmente entendido, pois algumas palavras vernáculas e ‘corretas’ (*integrae*), no caso, as ‘latinas’ (*latina uerba*), são ‘obscuras ou ambíguas’. Quando não é possível usar nenhuma palavra vernácula que não seja ao mesmo tempo obscura ou ambígua, o conselho é realmente substituí-las por palavras do ‘costume do povo’ (*uulgi mos*), usadas por ‘aqueles sem instrução’ (*indocti*). Para Agostinho, de fato, por causa da finalidade de instruir, todos, sem exceção, devem conseguir entender as coisas ditas pelo orador, o que a correção gramatical nem sempre permitiria:

O que é de fato proveitoso em uma locução correta que a inteligência do ouvinte não segue, uma vez que não há nenhum motivo para falar, se não entendem aquilo que falamos aqueles para cuja compreensão falamos? Portanto, quem ensina evitará todas as palavras que não ensinam, e se no lugar destas pode dizer outras corretas que possam ser entendidas, isso acolherá, mas se não puder, seja porque não existem, seja porque no presente não lhe ocorram, usará também as palavras menos corretas, conquanto as próprias coisas, porém, sejam ensinadas e aprendidas corretamente.<sup>187</sup>

Os dois exemplos apresentados por Agostinho revelam os dois casos em que tal substituição deve ser aplicada: para resolver uma obscuridade ou uma ambigüidade. No caso do versículo 4 do *Salmo 15*, “‘*Non congregabo conuenticula eorum de sanguinibus*’”<sup>188</sup> (“Não congregarei suas reuniões de *sanguis*”), o uso de *sanguinibus* é justificável como tradução do

<sup>186</sup> Trata-se da mesma ênfase ontológica examinada em relação à verdade da faculdade da persuasão, cf. nota 153. Se toda *res* verdadeira é instituída por Deus, as coisas verdadeiras que são aprendidas na instrução são verdades (realidades) independentemente da suavidade ou veemência da expressão humana. Quando Agostinho separa a instrução da expressão, trata-se apenas de uma observação “metafísica”, pois ontologicamente as coisas verdadeiras que são ensinadas a rigor não dependem do modo como são ditas, mas da instituição divina.

<sup>187</sup> *doctr. chr.* IV x 24. “*Quid enim prodest locutionis integritas quam non sequitur intellectus audientis, cum loquendi omnino nulla sit causa, si quod loquimur, non intellegunt propter quos ut intellegant loquimur? Qui ergo docet, uitabit uerba omnia quae non docent; et si pro eis alia quae intellegantur integra potest dicere, id magis eliget; si autem non potest, siue quia non sunt siue quia in praesentia non occurrunt, utetur etiam uerbis minus integris, dum tamen res ipsa doceatur atque discatur integre.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 288). Murphy (2008, p. 207) indica que Arnóbio de Sicca já tinha afirmado que a verdade cristã não é diminuída quando vinculada a algum erro gramatical (*Aduersus nationes*, I 59).

<sup>188</sup> SANT’AGOSTINO, 1994, p. 286 (*doctr. chr.* IV x 24).

plural grego que aparece na versão dos Setenta, ἕξ ἀιήάτων, pois para conservar esse sentido da pluralidade de sacrifícios, optou-se por um plural inexistente do vernáculo latino, mas possível na fala popular. Nesse caso, citar tal versículo com o termo *sanguinibus* em algum discurso seria justificável graças à finalidade de instruir pelo sentido mais exato possível do salmo, livrando-o de qual obscuridade que o outro signo lingüístico, *sanguine*, poderia ensejar. Assim, tal incorreção gramatical, nesse caso, seria uma virtude de elocução, principalmente no gênero baixo, como é o caso do comentário ao salmo 15 do próprio Agostinho (*Enarrationes in Psalmos*, XV 4).

O outro exemplo de Agostinho claramente se refere à ambigüidade, o que também comprova seu rigor ao distinguir a obscuridade e a ambigüidade, cuja relação gênero-espécie já foi vista na seção 2, em relação ao parágrafo 15 do livro II do *De doctrina christiana*. Não sendo mais um problema de tradução, o exemplo é a ambigüidade da palavra *os*, que na escrita, se não possuir a marca da duração da vogal, pode significar tanto boca quanto osso, duplicidade de significados que também ocorria na pronúncia dirigida aos ‘africanos’ da época (*Afræ*), que não faziam tal distinção. Embora nos dois casos a atenção ao contexto poderia dar uma solução, Agostinho recomenda o uso do termo popular *ossum*, inexistente no vernáculo. Contudo, o próprio Agostinho, tratando das ambigüidades dos signos lingüísticos das *Escrituras* no parágrafo 19 do livro II, fornece um exemplo com *os* que não pode ser resolvido pelo contexto: o versículo 15 do *Salmo 138* (“Não está oculto de ti meu osso, que fizeste ocultamente”). Quando se traduz a palavra grega ὄστων, a melhor saída é o uso da palavra não vernácula *ossum*, em vez de *os*, pois o contrário acarretaria uma ambigüidade que só poderia ser resolvida pela posse e conhecimento do texto grego:

Há também uma ambigüidade no som dúbio das sílabas, e essa pertence principalmente à prosódia. Pois o que está escrito, “*Non est absconditum a te ossum meum*”, não elucida aos leitores se a vogal de *os* se pronuncia breve ou longa. Pois se for breve, entende-se o singular de *ossa* [ossos], se, porém, for longa, o singular de *ora* [bocas]. Mas essas coisas são julgadas pela inspeção da língua de origem, pois em grego não foi posto στόμα, mas ὄστων. Daí, na maioria das vezes, o costume popular de falar ser mais útil para a significação das coisas do que a correção gramatical. Preferiria, de fato, dizer incorrendo em barbarismo “*Non est absconditum a te ossum meum*” do que ser menos claro por ser mais correto.<sup>189</sup>

<sup>189</sup> *doctr. chr.* III iii 7. “*Est etiam ambiguitas in sono dubio syllabarum et haec utique ad pronuntiationem pertinens. Nam quod scriptum est: ‘Non est absconditum a te os meum, quod fecisti in abscondito’, non elucet legenti utrum correpta littera ‘os’ pronuntiet an producta. Si enim corripiat, ab eo quod sunt ossa, si autem producat, ab eo quod sunt ora intellegitur numerus singularis. Sed talia linguae praecedentis inspectione diiudicantur: nam in graeco non stoma, sed oston positum est. Unde plerumque loquendi consuetudo uulgaris utilior est significandis*

De fato, segundo a definição do parágrafo 19 do livro II, onde se comentam os signos que são desconhecidos ou obscuros sem o conhecimento da língua grega, *ossum* é classificado como um barbarismo, uma ‘palavra enunciada não com a letra ou som com que costuma ser enunciada’ (*uerbum non litteris uel sono enuntiatum, quo enuntiarī solet*), designação que também caberia, portanto, a *sanguinibus*, do exemplo anterior.<sup>190</sup> Assim, Agostinho recomendava o barbarismo *ossum* ao se discursar para públicos africanos, pois o uso popular permite adicionar à palavra *os* a letra ‘s’ e a terminação de nominativo da chamada segunda declinação de substantivo neutro, *-um* (afixos bem claros). Já o barbarismo *sanguinibus* é recomendável na ocasião em que for preciso indicar o sentido de pluralidade de sangue referente a vários sacrifícios, o que o correto termo *sanguinis* não permitiria.

Portanto, apesar de terem causas diferentes (a obscuridade e a ambigüidade), os exemplos agostinianos apontam para uma mesma solução, a substituição de uma elocução gramaticalmente correta por palavras não vernáculas, ou seja, por barbarismos e solecismos, sendo esses últimos os vícios ao ‘agregar as palavras’ (*coaptare uerba*), segundo a definição e ilustração dos parágrafos 19 e 20 do livro II. Mas essa permissão de vícios gramaticais em função da finalidade de instruir – e que por isso constitui um preceito da elocução de gênero submisso – certamente está longe do que Cícero concebe como ‘negligência diligente’. A supracitada característica de ‘imitar o costume da fala’ que aparece no *Orator* (xxxiii 76) não se identifica com a incorreção gramatical permitida por Agostinho por causa da finalidade de instruir com clareza. Cícero não emprega ‘costume do povo’ como Agostinho, mas apenas ‘costume’, entendido certamente como o costume dos cultos. Nos parágrafos que cercam sua definição da ‘negligência diligente’ no gênero baixo (77 a 79), a imitação do costume é qualificada, em primeiro lugar, com o ‘abandono da cadência rítmica’ (*uinculum numerorum relinquere*), cujos sons contraídos e diminuídos não tornam, porém, seu movimento ‘vago’ ou ‘errante’. Além disso, o discurso que imita a fala

---

*rebus quam integritas litterata. Mallem quippe cum barbarismo dici: ‘Non est absconditum a te ossum meum’, quam ut ideo esset minus apertum, quia magis latinum est.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 178).

<sup>190</sup> Percebe-se que essa definição está, de modo geral, de acordo com as definições da *Rhetorica ad Herennium* (IV xvii), da *Institutio oratoria* e da *Ars maior*. “Há barbarismo quando algo de vicioso se manifesta nas palavras.” (RETÓRICA a Herênio, 2005, p. 223). “*Barbarismus est, cum uerbis aliquid uitiose effertur.*” (Ibid., p. 222). “[...] o vício que se faz na singularidade da palavra é o barbarismo.” (*Institutio oratoria*, I v 6; trad. nossa). “[...] *uitium, quod fit in singulis uerbis, sit barbarismus.*” (PEREIRA, 1997, p. 97). Para Donato, barbarismo é uma única parte viciosa da oração no falar comum e conterrâneo (*una pars orationis uitiosa in communi sermone, in nostra loquella; Ars maior*, iii 1). Quintiliano ainda acrescenta a importância de se falar de acordo com a autoridade dos escritores antigos (*auctoritas*), como também aparece em Agostinho.

corriqueira exige a negligência quanto aos ‘ornatos’ (*ornatus*), mas sempre conservando o falar ‘puro e latino’ (*purus et Latinus*).

Em conclusão, segundo Cícero, o discurso baixo que imita o costume da fala ‘é cioso da conveniência’ (*quid deceat circumspicietur*), ‘claro e plano’ (*dilucidus et planus*), não segue o ‘método da cadência rítmica’ (*uinculis numerorum ratio*), é ‘mais parco’, ‘mais diminuto’, ‘sutil’ nas figuras (*parcius, demissior, subtilis*), mas não deixa, porém, de ter uma elocução pura e vernácula.<sup>191</sup> Já para Agostinho, a elocução submissa que segue o ‘costume do povo’, com barbarismos e solecismos, configura-se também como ‘negligência diligente’, o que já se afasta do sentido original dessa expressão ciceroniana, pois como se lê no *Orator*, tal conceito nunca deixa de se manter fiel à correção e à pureza do latim.

Contudo, poder-se-ia especular que as opções de Agostinho e de Cícero estejam menos ligadas a decisões teóricas do que às diferentes necessidades práticas que cada um possuía em relação ao seu tipo de público, um muito heterogêneo e muitas vezes inculto, outro mais aristocrático. Quanto à preceituação geral, deve-se reconhecer que Cícero, antes de tratar da ‘negligência diligente’, ressalta a importância superior do critério da ‘conveniência ou decoro’ (*πρέπον, decorum*; *Orator*, xxi 70-xxii 74): “[...] sempre, em toda etapa do discurso como da vida, deve-se considerar o que convém, e isso se acha nas coisas das quais se trata, e nas personalidades dos que falam e ouvem.”<sup>192</sup> No *De oratore*, essa regra geral é mencionada por Crasso por meio de um dizer do famoso ator Róscio: “[...] o ponto capital da arte é a conveniência, a qual, porém, é a única coisas que não pode ser ensinada pela arte.”<sup>193</sup> Ora, a

<sup>191</sup> Cf. *Orator*, xxiv 79, xxiv 81, xxv 83. As definições e os exemplos das figuras de linguagem, bem como dos tropos, serão vistos na nota 202. Percebe-se pelos parágrafos 81 e 82 do *Orator*, que o orador do gênero baixo não deve ser ‘audacioso’, mas ‘comedido’ (*uerecundus*) nas figuras, e apenas a ‘metáfora’ (*translatio*) usada ‘um pouco mais livremente’ (*liberius paulo*), sendo, por isso, o ornato ‘mais freqüente’ (*frequentissimus*), mas não do modo ‘mais elevado’ (*altius*), o qual convém somente ao gênero da comoção veemente. De fato, no uso das figuras, o gênero baixo é marcado pela ‘parcimônia’ e pelo modo ‘mais grosseiro’ (*horridius*) ao escolher as palavras ‘mais usadas’ (*usitatissima*), e aquelas que não são ‘veementemente luminosas’ (*uehementer illustria*), como explica Cícero no parágrafo 85 e 86. Nota-se pela *Rhetorica ad Herennium* (IV xi, xiv, xvi) que o gênero ‘tênué’ (*attenuatum*) ‘desce até o mais usado costume da própria fala’ (*demissum est usque ad usitatissimam puri consuetudinem sermonis*), até à ‘fala inferior e cotidiana’ (*infimum et cottidianum sermonem*), mas se mantém como uma ‘atenuação muito graciosa das palavras’ (*facetissima uerborum attenuatio*), pois do contrário se tornaria ‘árido, exangue, mirrado’ (*aridum, exanguis, exilis*).

<sup>192</sup> *Orator*, xxi 71. “[...] *semperque in omni parte orationis ut uitae quid deceat est considerandum; quod et in re, de qua agitur, positum est et in personis et eorum qui dicunt et eorum qui audiunt.*” (CICÉRON, 1964, p. 25).

<sup>193</sup> “[...] *caput esse artis decere, quod tamen unum id esse quod tradi arte non possit.*” (CICÉRON, 1967, p. 49). Camarero fez um bom trabalho sobre a noção de decoro em vários autores antigos desde Homero até Horácio, cuja conclusão é a seguinte: “O ‘esplendor conveniente’ alude em ambos os planos [estrutural e social] a algo ao qual acomodar-se no sentido finalista, e que é necessário conhecer previamente, a harmonia interna-externa fundamentada na compreensão da realidade, seja convencional ou imposta pelo sujeito, e por isso submetida ao

partir desses textos, deve-se reconhecer que Cícero obviamente não se prende somente aos preceitos teóricos que a arte pretende ensinar, ao contrário, coloca como princípio geral a conveniência, algo que não pode ser ensinado nem ser transformado em método, pela qual podem ser permitidas adaptações quanto à invenção, disposição, elocução e ação.<sup>194</sup> Todavia, o que é propriamente adaptado na noção agostiniana de ‘negligência diligente’ do gênero submisso, a adaptação em si mesma, continua sendo original, pois nunca os *rhetoires* antigos permitiram tamanha licença em relação à pureza do vernáculo. Veja-se, por exemplo, por que o ato da licença não é inovador, mas apenas se for considerada concretamente a própria permissão agostiniana. Na *Rhetorica ad Herennium*, a ‘latinidade’ (*latinitas*), uma das duas exigências à ‘elegância’ (*elegantia*) da elocução, é entendida justamente como o contrário de barbarismo e solecismo:

A latinidade é o que conserva a linguagem pura, afastada de todo o vício. Os vícios no discurso, que quase nada têm de latim, podem ser dois: solecismo e barbarismo. Há solecismo quando entre várias palavras uma precedente não se acomoda com uma posterior. Há barbarismo quando algo viciosamente é produzido na palavra. De que modo podemos evitá-los, diz-se, com clareza, na arte gramatical.<sup>195</sup>

---

azar e à contingência (como no caso dos sofistas, com predomínio da oportunidade psicológica e do conjunto estético autônomo) ou sob fundamentação essencial, de validade necessária e universal (beleza ético-estética platônica ou a aristotélica mais generalizada, estética de aspiração ao universal). A aplicação de *decorum* é efeito de uma intuição estética, um *iudicium-consilium*, uma ‘sabedoria’ prática, um ‘bom gosto’, um sábio tato e sensibilidade elegante, que regula a arte e o talento para alcançar um ‘esplendor conveniente’ no qual o conteúdo mostra a forma apropriada como limite do ser.” (CAMARERO, 2000, p. 110).

<sup>194</sup> Ainda que a arte retórica seja importante, ela é muito geral, e por isso mesmo não pode ensinar o modo como o discurso deve ser conveniente a cada situação. Poder-se-ia pensar, partindo de uma leitura radical da noção de conveniência, que a própria arte retórica é inútil, e que todos os preceitos transmitidos por Cícero não são válidos. Todavia, como já foi mencionado, Cícero faz uma apologia de seus tratados retóricos no *Orator* (xli 140-xliii 148; cf. nota 94), e a retórica escolar também é considerada útil (*Orator*, v 17). Tanto Agostinho quanto Cícero afirmam a utilidade da retórica, ainda que a condicionem de forma distinta: para o primeiro, a retórica é útil quando aprendida na escola (cf. nota 95), para o segundo, quando ela, ‘belíssima’ (*pulcherrima*), ‘orna todo o Estado’ (*ornat uniuersam rem publicam*).

<sup>195</sup> *Rhetorica ad Herennium*, IV xvii (tradução nossa). “*Latinitas est, quae sermonem purum conseruat, ab omni uitio remotum. Vitia in sermone, quo minus is Latinus sit, duo possunt esse: soloecismus et barbarismus. Soloecismus est, cum in uerbis pluribus consequens uerbum superiori non adcommodatur. Barbarismus est, cum uerbis aliquid uitiose effertur. Haec qua ratione uitare possumus, in arte grammatica dilucide dicemus.*” (RETÓRICA a Herênio, 2005, p. 222). Além da latinidade, o outro requisito para a elegância é a boa ‘explicação’ (*explanatio*) por ‘palavras usuais ou bem próprias’ (*uerba usitata et propria*), sendo a ‘perfeita elocução’ constituída por três qualidades: a elegância ‘pura, clara e evidente’ (*pura, aperta, dilucida*), a ‘composição arquitetada’ (*compositio constructa*) com palavras ‘bem polidas’ (*perpolita*) e sem viciosas ‘assiduidades’ (*adsiduitates*), e a ‘dignidade’ (*dignitas*) pela ‘variedade’ (*uarietas*) de ‘ornatos’ (*Rhetorica ad Herennium*, IV xvii-xviii). Essa tríplice exigência também se encontra no parágrafo 37 do livro III do *De oratore*, onde se recomenda discursar de modo ‘latino, claro e ornado’ (*latine, plane, ornate*). Segundo o parágrafo 19 das *Partitiones oratoriae*, a elocução ganha notoriedade, sobretudo, pela posse das ‘cinco luzes’ (*quinque lumina*): ser ‘clara’ (*dilucida*), ‘breve’, ‘provável’, ‘luminosa’ e ‘suave’.



Agostinho, por sua vez, está consciente da inconveniência desses vícios gramaticais ou ‘sujeiras’ (*sordes*), mas a pureza do vernáculo deve ser superada por uma qualidade mais valiosa, a clareza:

Essa [negligência diligente], porém, não detrai a ornamentação de modo que assim contraia sujeira. Mesmo assim, nos bons mestres há, ou deveria haver, tanto cuidado ao ensinar que, se não consegue uma palavra vernácula que não seja obscura ou ambígua, fala ao costume do povo para que a ambigüidade e a obscuridade sejam evitadas, de tal modo que não fala ao modo do mestre, mas, ao contrário, costuma falar ao modo do inculto.<sup>196</sup>

Mas a discrepância entre a concepção de elocução submissa de Agostinho e de Cícero é mais visível pelos exemplos fornecidos no *Orator*. Cícero justifica as ‘contrações de vogais’ (*uocalium contractio*) nas expressões *multi’ modis* e *uas’ argenteis* por ‘causa da leveza’ (*leuitatis causa*), isto é, ‘não por causa do uso, mas dos ouvidos’ (*non usus causa, sed aurium*), mas também legitima outras alterações devido a algum ‘costume indulgente aos ouvidos’ (*consuetudo auribus indulgens*), ou a sons de sentido ‘obsceno’, ou ainda porque ‘no costume não há variações’ (*in consuetudo uaria non est*), como nas expressões *trium uirum* e *sestertium nummum* (*Orator*, xlv 153-4, xlvi 156-xlvii 157). Além dessas justificativas, pode-se acrescentar àquela do parágrafo 16 das *Partitiones oratoriae*, onde se comenta que as palavras ‘novas’ são ‘feitas’ (*facta*) a partir da ‘similitude’ com as não ‘nativas’ (*natiua*).<sup>197</sup> Assim, pode-se perceber como o costume a que se refere Cícero é aquele que pode (ou não) ‘aprovar’ (*probare*) algumas alterações nas palavras, e que às vezes só ‘demoradamente’ (*sero*) ‘concorda com o uso do falar popular’ (*usus loquendi populo concedet*), como se nota pelos parágrafos 159 e 160. De fato, como revela o parágrafo 161, o ‘artífice da suavidade’ (*artifex suauitatis*) é, sobretudo, o costume da ‘arte e doutrina’ (*ars et doctrina*), mais do que qualquer acerto do ‘costume inculto’ (*consuetudo indocta*). Para Cícero, portanto, algumas alterações nas palavras, mesmo as que

<sup>196</sup> *doctr. chr.* IV x 24. “*Haec tamen sic detrahit ornatum, ut sordes non contrahat. Quamuis in bonis doctoribus tanta docendi cura sit uel esse debeat, ut uerbum, quod nisi obscurum sit uel ambiguum, latinum esse non potest, uulgi autem more sic dicitur ut ambiguitas obscuritasque uitetur, non sic dicatur ut a doctis, sed potius ut ab indoctis dici solet.*” (SANT’AGOSTINO, 1992, p. 286).

<sup>197</sup> A elocução do gênero submisso concebida por Agostinho também entra em conflito com a latinidade recomendada no *De oratore* (III x 37-xxii 47). Nota-se também, pelo parágrafo 154 desse livro III, que os exemplos de palavras ‘novas’, sobre o modo como podem ser empregadas no discurso, são retirados apenas de grandes poetas, deixando implícito que tal procedimento só pode ser realizado graças à autoridade adquirida junto aos homens cultos.

penetram no costume inculto e popular, possuem principalmente como causa a suavidade sonora, mas não a inteligibilidade de sentido e a finalidade de instruir, as quais Agostinho tanto preza.<sup>198</sup>

Assim, se nos exemplos concretos a originalidade da ‘negligência diligente’ agostiniana pode ser constatada com maior nitidez, no aspecto moral isso é ainda mais evidente. No *De catechizandis rudibus*, a posição de Agostinho quanto aos barbarismos não se configura apenas como uma licença decorosa, mas assume uma feição de apologia quando ele comenta sobre as tendências dos catecúmenos que são gramáticos ou *rhetores*:

Sabemos também que nenhuma palavra vai aos ouvidos de Deus, mas só a disposição da alma. Desse modo, portando, [os catecúmenos gramáticos ou *rhetores*] não irão rir se alguns sacerdotes e ministros da Igreja se aplicarem a invocar Deus talvez com barbarismos ou solecismos, não entenderem as próprias palavras que estão para pronunciar, ou confusamente as separarem. Não que essas coisas não devam ser corrigidas, de modo que o povo diga ‘amém’ àquilo que entende inteiramente, mas também devem ser toleradas com piedade por aqueles que aprenderam ser bendita a devoção na igreja assim como o som o é no fórum.<sup>199</sup>

Com efeito, Agostinho argumenta, no parágrafo 25, que o grande auditório é inevitável ao orador eclesiástico, pois ele deve instruir qualquer tipo de público, não apenas ‘em conversas’ (*in collocationibus*), mas também em ocasiões em que ‘interrogar’ ‘não é costumeiro, nem decoroso’ (*nec moris est nec decoris*), como, por exemplo, ‘em um sermão ao povo’ (*in popolis sermo*). Por

<sup>198</sup> Quanto à questão da vernaculidade, Marrou (1949, p. 525-6) não percebeu a originalidade de Agostinho em relação a Cícero. A permissão agostiniana para o uso de incorreções gramaticais, apesar de ser apenas uma pequena licença para fins didáticos, ainda assim é notável e pioneira. Nesse ponto, o caso de Jerônimo é interessante. Na Bíblia *Vulgata*, sua famosa tradução latina, ele usa ‘os’ para *Sal.* 183:15, e não o barbarismo ‘ossu’ como faz Agostinho. Contudo, Jerônimo afirma preferir o sentido à elegância: “E nós seguimos isso [o bom gosto], quando não há nenhuma alteração de sentido, para que conservemos a elegância do discurso latino.” (*Epistula CVI*, 54). “*Et nos hoc sequimur, ut ubi nulla de sensu immutatio, Latini sermonis elegantiam conseruemos*”. (JÉRÔME. *Lettres*. Paris: Les Belles Lettres, 1949-, t. 5, p. 130). Cf.: BANNIARD, M. Jérôme et l’*elegantia* d’après le *De optimo genere interpretandi*. In: DUVAL, Y.-M. (Ed.). *Jérôme entre l’Occident et l’Orient*. Paris: Études Augustiniennes, 1988, p. 305-322.

<sup>199</sup> *cat. rud.* ix 13. “*Nouerint etiam non esse uocem ad aures dei nisi animi affectum: ita enim non irridebunt, si aliquos antistites et ministros ecclesiae forte animaduernerint uel cum barbarismis et soloecismis deum inuocare, uel eadem uerba quae pronuntiant non intellegere perturbateque distinguere. Non quia ista minime corrigenda sunt (ut populus ad id quod plane intellegit, dicat amen), sed tamen pie toleranda sunt ab eis qui didicerint, ut sono in foro sic uoto in ecclesia benedici.*” (AVGVSTINVS, 1969, p. 135-6 [CCSL, XLVI]). Agostinho insiste na mesma recomendação alguns parágrafos depois: “[...] que da verdade das coisas o ânimo não se desvie: se algo nas palavras ofender o ouvinte, que ele facilmente aprenda da própria ocasião, uma vez entendida a matéria, não dar importância ao som usado para que a coisa fosse entendida, se tiver sido menos correto ou menos apropriado.” (*cat. rud.* xi 16). “[...] *tantum a ueritate rerum non aberret animus, facile est, ut si in uerbis auditorem aliquid offenderit, ex ipsa occasione discat, quam sit re intellecta contemnendum, si minus integre, aut si minus proprie sonare potuit, quod ideo sonabat ut res intelligeretur.*” (AVGVSTINVS, 1969, p. 139 [CCSL, XLVI]).

isso, a insistência na inteligibilidade dos assuntos, até por meio de barbarismos e solecismos contrários à pureza da língua, é fundamental à finalidade instrutiva do gênero submisso.<sup>200</sup>

Outro preceito de Agostinho é a ‘variedade de muitos modos de discursar’ (*multimoda uarietas dicendi*), pois quando as matérias do discurso são ‘preparadas e memorizadas palavra por palavra’ (*praeparata et ad uerbum memoriter retenta*), a variação das palavras proporciona aos ouvintes mais chance de inteligência, o que pode ser percebido pelos ‘movimentos’ corporais daqueles que compreenderam o assunto.<sup>201</sup> De fato, sem a variação, insistir no mesmo assunto tornaria o discurso ‘sobrecarregado’ (*onerosus*), pois ainda que se possa produzir a ‘graça de deleitar’ (*delectandi gratia*) quando se discursa sobre coisas ‘bem conhecidas’ (*notae*), é mais pelo ‘modo’ com que se discursa que se conquista o deleite.<sup>202</sup> Contudo, ao instruir não se exige a

<sup>200</sup> No *De Genesi aduersus Manicheos*, obra composta entre 388 e 389 segundo Hombert (1996, p. 593), enquanto Agostinho não era sequer presbítero, ele já reconhecia a utilidade da ‘linguagem simples’, embora ainda não fale de barbarismos e solecismos (*De Genesi aduersus Manicheos libri duo*, I i 1): “Se os maniqueus escolhem as pessoas a serem enganadas, nós também escolheremos as palavras para replicar; com efeito, eles alcançam com seu erro tanto os letrados quanto os iletrados e, prometendo a verdade, se esforçam por afastá-los da verdade; a inconsistência delas portanto, deve ser demonstrada não com um discurso ornamentado e polido, mas pela evidência das coisas. Gostei, de fato, do julgamento de alguns cristãos que, mesmo sendo eruditos nas artes liberais, tendo lido os outros livros que publicamos contra os maniqueus, julgaram-nos difíceis de serem entendidos pelos ignorantes, e me exortaram com muita benevolência a não abandonar o nível da linguagem comum, se quisesse afastar aqueles erros tão perniciosos também das almas incultas; porque essa fala simples e comum os eruditos também a entendem, e aquela não é compreendida pelos ignorantes.” (MAMMI, L. *Santo Agostinho, o tempo e a música*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001, p. 163-4). “*Si eligerent Manichaei quos deciperent, eligeremus et nos uerba quibus eis responderemus; cum uero illi et doctos litteris, et indoctos errore suo persequantur, et cum promittunt ueritatem, a ueritate conentur auertere; non ornato politoque sermone, sed rebus manifestis, conuincenda est uanitas eorum. Placuit enim mihi quorundam uere Christianorum sententia, qui cum sint eruditi liberalibus litteris, tamen alios libros nostros, quos aduersus Manichaeos edidimus, cum legissent, uiderunt eos ab imperitoribus, aut non aut difficile intellegi, et me beneuolentissime monuerunt ut communem loquendi consuetudinem non desererem, si errores illos tam perniciosos ab animis etiam imperitorum expellere cogitarem. Hunc enim sermonem usitatum et simplicem etiam docti intellegunt, illum autem indocti non intellegunt.*” (SANT’AGOSTINO. *La Genesi*. Roma: Città Nuova, 1988, vol. 9, pt. 1, p. 58). Cf. Pizzolato (1992, p. 25).

<sup>201</sup> No parágrafo 25, tal variação aparentemente se refere, sobretudo, às palavras, pois Agostinho não explica exatamente como deve ser feita a ‘variação dos modos de discursar’, nem fala de uma variação de gêneros, o que só faz, de fato, nos parágrafos 51, 52 e 56, como será examinado depois. Já o comentário sobre os movimentos da platéia demonstra realmente a preocupação de Agostinho com a instrução, e por que ele sustenta, no parágrafo 27, que o orador não deve sempre acreditar ‘ter dito o que queria’ (*dixisse quod uult*), ou ‘ter dito algo a quem não entendeu’ (*dixisse a quo intellectus non est*). Esse tema também aparece no final do parágrafo 54, mas já tinha sido bem desenvolvido, no caso da prática catequética, no *De catechizandis rudibus* (xii 18).

<sup>202</sup> Tal deleite, no *De catechizandis rudibus*, é um procedimento que o catequista pode usar contra o tédio (*fastidio*; *cat. rud.* xii 17), chamado tecnicamente de ‘figura de sentença expoliação’, assim definida na *Rhetorica ad Herennium* (IV liv): “Na expoliação permanecemos num mesmo ponto, mas parece que dizemos coisas sempre semelhantes. Faz-se de duas maneira: quando falamos exatamente a mesma coisa, ou quando falamos a respeito da mesma coisa.” (RETÓRICA a Herênio, 2005, p. 283). “*Expolitio est, cum in eodem loco manemus et aliud atque aliud dicere uidemur. Ea dupliciter fit: si aut eandem plane dicemus rem, aut de eadem re.*” (RETÓRICA a Herênio, 2005, p. 282). Se a expoliação não funcionar contra o tédio, deve-se comentar ‘algo imprevisto e fora do comum’ (*inopinatum aliquid et extraordinarium*; *cat. rud.* xiii 19). São de Quintiliano as definições latinas mais desenvolvidas dos tipos de figuras e tropos (*Institutio oratoria*, IX i 4, 10): a ‘figura de palavra’ (*figura uerbis*) é

variação em demasia, pois variar demais o que já é bem conhecido seria deleitar. E como no gênero submisso a finalidade principal não é deleitar, mas instruir, após fazer com ‘que o ouvinte ouça o que é verdadeiro e o entenda’ (*ut uerum audiat et intellegat*), o orador deve ‘finalizar o discurso ou passar a outras coisas’ (*sermo finiendus aut in alia transeundum est*), ou, no máximo, ‘recomendar’ no final o que foi ensinado:

Quando chegar ao fim, nada então deve ser trabalhado mais amplamente sobre aquela mesma coisa, como se fosse preciso instruir por muito mais tempo, mas deve-se, casualmente, depois recomendá-la, para que se fixe no coração, o que, se parecer que deva ser feito, deve ser feito com moderação, de modo que não se caia no tédio.<sup>203</sup>

Assim, se um passo a mais do que recomendar já seria deleitar, ato que transportaria o discurso de gênero submisso ao temperado, instruir é, sobretudo, fazer com que ‘apareça o que se ocultava’ (*appareat quod latebat*), segundo a expressão do parágrafo 26. Com efeito, tanto os ouvintes e leitores, quanto os oradores, devem saber desejar, no discurso cuja finalidade é a instrução, não o que ‘agrada’ (*libet*), mas o ‘fruto’ da inteligência, alcançado pelos ‘poucos estudiosos’ (*pauci studiosissimi*).<sup>204</sup> Se há algum deleite na instrução, deve-se à própria verdade, não às palavras: “Porque, quando o [fruto] adquirirem, com a própria verdade se alimentam com deleite, e é notável a inclinação dos bons intelectos a amar, nas palavras, a verdade, não as palavras.”<sup>205</sup>

---

apenas ‘na expressão uma mutação do aspecto popular e simples, com método’ (*in sermone cum ratione mutatio*), já a ‘figura de pensamento’ (*figura sententiae*) implica também uma mutação ‘no sentido’ (*in sensu*), ambas diferindo do ‘tropo’ (*tropus*), que é de fato uma ‘expressão transladada da significação natural e principal’ (*sermo a naturali et principali significatione tralatus*).

<sup>203</sup> *doctr. chr.* IV x 25. “*Ad quem finem cum uentum fuerit, nihil tunc amplius de ipsa re tamquam diutius docenda laborandum est, sed forte de commendanda ut in corde figatur; quod si faciendum uidebitur, ita modeste faciendum est ne perueniatur ad taedium.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 290). ‘Recomendar’ (*commendare*) pode ser considerado um pequeno ato de elogiar ou louvar, o que tradicionalmente fazia parte dos discursos que visam ao deleite do público, cf. notas 207 e 182.

<sup>204</sup> Para expressar essa contraposição ‘de coisas diferentes’, Agostinho usa a figura de pensamento ‘similitude’, que põe uma distinção diante dos olhos (*similitudo ex re dispari ante oculos ponendi*; *Rhetorica ad Herennium*, IV lix): “Que utilidade tem uma chave de ouro se não pode abrir o que queremos, ou o que problema há em uma de madeira, uma vez que aquilo consegue, quando nada procuramos senão abrir o que está fechado?” (*doctr. chr.* IV xi 26). “*Quid enim prodest clavis aurea, si aperire quod uolumus, non potest; aut quid obest lignea, si hoc potest, quando nihil quaerimus nisi patere quod clausum est?*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 290, 292). Essa chave de madeira certamente comporta implicitamente a peculiaridade da elocução do gênero submisso, cf. nota 195. Já a chave de ouro claramente se refere ao gênero temperado imiscuído na finalidade de instruir. O ouro é metáfora para os ornamentos da elocução, característica principal do gênero temperado, cf. nota 224.

<sup>205</sup> *doctr. chr.* IV xi 26. “*Quod cum adepti fuerint, ipsa delectabiliter ueritate pascuntur bonorumque ingeniorum insignis est indoles in uerbis uerum amare, non uerba.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 290).

Todavia, se os atos de instruir e entender não devem ser alicerçados sobre o deleite da eloquência, o contrário é estimado. Como Agostinho indica no parágrafo 28, as finalidades de deleitar e comover podem ser conquistadas pela simples instrução. Trata-se, obviamente, de uma possibilidade não tão fácil de ser obtida. Contudo, tal hipótese contribui para que a definição de Cícero, ‘Instruir é próprio da necessidade’, seja radicalizada por Agostinho, pois se é possível à instrução suprir as outras duas finalidades, essas não são estritamente necessárias como a primeira:

E talvez, conhecidas as próprias coisas, [as pessoas] serão de tal modo comovidas que não haja necessidade de maiores esforços de eloquência para comovê-los, o que, porém, deve ser feito quando for preciso. Mas é preciso quando, ainda que saibam o que deve ser feito, não fazem. Por isso instruir é da ordem da necessidade: [se] os homens podem tanto fazer quanto não fazer o que sabem, quem diria, porém, que eles devem fazer o que não sabem? Também por isso comover não é necessário, porque não é sempre requisitado se o ouvinte, ao ser instruído ou deleitado, dá seu consentimento. Mas nem deleitar é necessário, pois quando as coisas verdadeiras são mostradas ao se discursar, o que pertence ao ofício de ensinar, não se tem como meta que a eloquência, quer ela mesma, quer o próprio discurso, cause deleite, mas, porque as coisas são verdadeiras, por si mesmas deleitam quando tornadas manifestas. Por isso, na maioria das vezes, também as coisas falsas deleitam, quando esclarecidas e refutadas. De fato, não deleitam porque são falsas, mas porque é verdadeiro serem falsas, e deleita o discurso por meio do qual isso se mostra verdadeiro.<sup>206</sup>

Como se pode observar, a questão que Agostinho coloca (sobre o modo como alguém poderia fazer o que não conhece) indica a necessidade da instrução, porque não se pode deleitar ou comover sem ter antes instruído. Desse modo, cria-se mais uma utilidade para a instrução, pois além de ser necessária em si mesma, também o é para as outras duas finalidades. Desse modo, instruir é necessário no sentido forte da palavra, é sempre um requisito essencial, mesmo quando o fim principal do discurso for outro. Mas há ainda uma terceira utilidade, pois a própria instrução, sozinha, às vezes também pode deleitar e comover.<sup>207</sup> Essa idéia de Agostinho é

<sup>206</sup> *doctr. chr.* IV xii 28. “*Et fortasse, rebus ipsis cognitis, ita mouebuntur, ut eos non opus sit maioribus eloquentiae uiribus iam moueri. Quod tamen cum opus est, faciendum est; tunc autem opus est, quando, cum scierint quid agendum sit, non agunt. Ac per hoc docere necessitatis est. Possunt enim homines et agere et non agere quod sciunt. Quis autem dixerit eos agere debere quod nesciunt? Et ideo flectere necessitatis non est, quia non semper opus est, si tantum docenti uel etiam delectanti consentit auditor. Sed neque delectare necessitatis est, quandoquidem, cum dicendo uera monstrantur, quod ad officium docendi pertinet, non eloquio agitur neque hoc attenditur ut uel ipsa uel ipsum delectet eloquium, sed per seipsa, quoniam uera sunt, manifestata delectant. Unde plerumque delectant etiam falsa, patefacta atque conuicta. Neque enim delectant quia falsa sunt, sed quia falsa esse uerum est, delectat et dictio qua hoc uerum esse monstratum est.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 294).

<sup>207</sup> De acordo com o parágrafo 54 do livro IV, o deleite proporcionado pelo gênero temperado também pode às vezes, mas não sempre, comover; contudo, não pode instruir, o que conserva o gênero submisso destinado à instrução como a única necessidade realmente mais primária e completa: “De fato, também elogios e

original se comparada com a visão comum dos grandes oradores romanos e dos *rhetores* em geral.<sup>208</sup> No *De oratore*, Marco Antônio afirma exatamente o contrário de Agostinho quanto à relação judiciária entre instruir e comover: “Aqueles que discursam de modo breve ou baixo podem instruir o juiz, [mas] não podem comovê-lo, e tudo está nisso”.<sup>209</sup> De fato, é na instrução, uma das partes do processo judiciário, que o gênero baixo é predominante e mais conveniente, e na medida em que for agudo e sutil, tornará a causa verossímil ou plausível, o que é muito ‘persuasivo’, embora tal persuasão não seja do tipo ‘veemente e comovente’ como a da elocução elevada. Ora, o gênero baixo raramente era utilizado em toda a defesa judiciária, pois dificilmente as causas eram julgadas a partir da simples instrução, e, por isso, Marco Antônio sustenta que na maioria das vezes a comoção, proporcionada pela veemência, é a principal condição para o sucesso: *in quo sunt omnia*. Com efeito, fora da instrução, as outras partes do discurso judiciário devem ser fortalecidas com a elocução veemente, inclusive fazendo variações com a média e a

---

vituperações, que são de gênero temperado, eloqüentemente são discursados para que afetem alguns, de modo que se deleitem não apenas com a eloqüência dos elogios e vitupérios, mas também procurem eles próprios viver de modo louvável e evitem viver de modo censurável.” (*doctr. chr.* IV xxiv 54). “*Nam et laudes et uituperationes quando eloquenter dicuntur, cum sint in genere temperato, sic afficiunt quosdam, ut non solum in laudibus et uituperationibus eloquentia delectentur, uerum et ipsi laudabiliter appetant fugiantque uituperabiliter uiuere.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 346).

<sup>208</sup> Poder-se-ia cogitar uma influência aristotélica nesse ponto, pela seguinte frase (*Ρητορική*, III x 2, 1410b): “Que seja o seguinte o nosso pressuposto: uma aprendizagem fácil é, por natureza, agradável a todos; por seu turno, as palavras têm determinado significado, de tal forma que as agradáveis são todas as palavras que nos proporcionam também conhecimento.” (ARISTÓTELES, 2006, p. 265). “[...] ἀρχὴ δ’ ἔστω ἡμῖν αὕτη. τὸ γὰρ μαυθάνειν ῥαδίως ἢ δὴ φύσει πᾶσιν ἐστὶ, τὰ δὲ ὀνόματα σημαίνει τι, ὥστε ὅσα τῶν ὀνομάτων ποιεῖ ἡμῖν μάθησιν, ἦδιστα.” (ARISTOTELIS, 1982, p.163). Todavia, Aristóteles não está tratando da variação de todos os gêneros de elocução, mas do prazer que uma palavra metafórica de fácil ou simples entendimento provoca no ouvinte, ao contrário das metáforas obscuras ou distantes. Em nenhum momento Aristóteles afirma que o discurso judiciário, supostamente de gênero baixo (cf. nota 182), possa agradar como o epidítico, tampouco emocionar como o deliberativo, ao contrário, essa grande ampliação de finalidade parece ir contra a ‘conveniência’ (πρέπον) do discurso judiciário, que na maioria das vezes deve ser agudo e baixo (*Ρητορική*, III xii 5, 1414a): “O gênero judiciário é o mais rigoroso nos pormenores; e ainda mais perante um só juiz, pois é mínima a capacidade das técnicas retóricas. É que é mais visível o que concerne ao assunto e o que lhe é estranho, e a situação de debate não está presente, de forma que o julgamento é límpido.” (ARISTÓTELES, 2006, p. 276-7). “ἡ δὲ δικανικὴ ἀκριβεστέρα. ἔτι δὲ μᾶλλον ἢ <έν> ἐνὶ κριτῆ: ἐλάχιστον γὰρ ἔνεστι ῥητορικῆς: εὐσύνοπτον γὰρ μᾶλλον τὸ οἰκεῖον τοῦ πράγματος καὶ τὸ ἀλλότριον, καὶ ὁ ἀγὼν ἄπεστιν, ὥστε καθαρὰ ἡ κρίσις.” (ARISTOTELIS, 1982, p. 173). Ademais, a solução de Aristóteles apresentada na seqüência do texto, para tornar o discurso judiciário não só persuasivo, mas eficaz, nunca está na ampliação da finalidade do gênero baixo, mas apenas na utilização de todos os gêneros, numa ‘expressão agradável e elevada’ (λέξιν ἠδεῖαν, μεγαλοπρεπῆ): “Prolongar estas considerações sobre a expressão, que deve ser agradável e elevada, é supérfluo.” (ARISTÓTELES, 2006, p. 277). “τὸ δὲ προσδιαφεῖσθαι τὴν λέξιν, ὅτι ἠδεῖαν δεῖ εἶναι καὶ μεγαλοπρεπῆ, περιεργόν” (ARISTOTELIS, 1982, p. 174).

<sup>209</sup> *De oratore*, II lii 213. “*Qua re qui aut breuiter aut summisse dicunt, docere iudicem possunt, commouere non possunt; in quo sunt omnia.*” (CICERO, 1966, p. 95).

baixa.<sup>210</sup> Como Cícero sempre frisa, o bom orador é aquele que atinge as três finalidades, utilizando todos os três gêneros de elocução correspondentes (cf. nota 184, *Orator*, vi 23, xxviii 99).

Todavia, pode-se ler no *Brutus*, é verdade, que Cota conseguia com pouca emoção os mesmos resultados da oratória teatral de Sulpício:

Tudo em seu discurso era puro, sólido e sóbrio. O que era superior é o fato de que, com a tensão do discurso, dificilmente podia comover os ânimos dos juizes (na verdade, ele nem discursava nesse gênero), mas raciocinando os impelia, de modo que fossem influenciados da mesma forma como eram induzidos por Sulpício.<sup>211</sup>

No entanto, Cícero não deixa de indicar as limitações de Cota, pois em comparação com um grande orador, deve-se concluir que ‘lhe faltava a força de Antônio’ (*ab hoc uis aberat Antoni; Brutus*, lv 203).<sup>212</sup> De fato, um orador que não utilize o gênero veemente deve ser considerado mediano, ou até mesmo vicioso se julgar ser a emoção totalmente desnecessária. Cota não era veemente, mas sua justificava era a ‘fraqueza de seus pulmões’ (*infirmitas laterum*), pois, do contrário, certamente buscava ser como Marco Antônio, o seu modelo de imitação, e seus esforços são reconhecidos por Cícero no *Brutus*, ao contrário de Calídio. A este, Cícero não esconde certa aversão, já que Calídio desprezava o gênero elevado por causa de seu “gosto artístico”, na verdade duvidoso:

---

<sup>210</sup> A idéia reaparece no *De oratore* (III xxi 80), mas dessa vez numa fala de Crasso, que associa, por um lado, a ‘veemência e gravidade’ à tensão dos ‘nervos’, e, por outro, a ‘polidez e sabedoria’ à ‘variedade de conhecimentos’: “Pois, no fórum, sem os nervos e sem a variedade de conhecimentos, o orador não pode ser suficientemente veemente nem grave, nem polido nem sábio.” “*Nam neque sine forensibus nervis satis uehemens et grauis nec sine uarietate doctrinae satis politus et sapiens esse orator potest.*” (CICÉRON, 1930, p. 32). A comoção, que ocorre principalmente nos epílogos dos discursos, para amplificar a causa defendida, não deve ser ancorada em gênero baixo segundo Quintiliano: ‘o gênero do discurso baixo e cotidiano, e com uma composição fragmentada, não daremos ao epílogo’ (*neque humile atque cotidianum sermonis genus et compositione ipsa dissolutum epilogis dabimus; Institutio oratoria*, XI i 6).

<sup>211</sup> *Brutus*, lv 202. “*Nihil erat in eius oratione nisi sincerum, nihil nisi siccum atque sanum; illudque maximum, quod cum contentione orationis flectere animos iudicum uix posset nec omnino eo genere diceret, tractando tamen impellebat ut idem facerent a se commoti quod a Sulpicio concitati.*” (CICÉRON, 1931, p. 71). Cf.: NARDUCCI, 1997, p. 119.

<sup>212</sup> Nesse mesmo parágrafo, nota-se que a Sulpício, ao contrário, faltava ‘o encanto de Crasso’ (*Crassi lepos*). De qualquer forma, ainda se pode dizer que Sulpício possuía pelo menos a capacidade para obter a finalidade mais importante de todas, a comoção. Não ter o encanto de Crasso não significa, contudo, que Sulpício não soubesse discursar em gênero baixo e médio, o que seria inconveniente, mas apenas que esses gêneros não formavam o melhor de sua oratória. De fato, a comoção é o ponto chave para o sucesso oratório, mas isso não quer dizer que Cícero pudesse permitir uma veemência desmedida, daí a importância da variação de gêneros e finalidades, como será visto no final desta seção, cf. nota 225.

[...] nele não existia nenhuma força ou tensão, talvez de propósito, porque julgava que o discurso mais elevado e a atuação mais ardente de alguns fossem uma loucura ou um bacanal, ou porque para essa natureza ele não tinha sido feito, ou porque não tinha se habituado a isso, ou porque não o conseguia. Essa única qualidade, se não tinha nenhuma utilidade, nele inexistia, se era necessária, faltava-lhe.<sup>213</sup>

Ora, a comoção é sempre o principal objetivo da oratória pública, com exceção do gênero epidítico, e Calídio está enganado, portanto, sobre qual gênero deve ser cultivado da melhor maneira possível. Esse seu vício, por conseguinte, é criticado por Bruto no momento em que resume e conclui a opinião de Cícero sobre o procedimento adotado por Calídio:

E por ventura questionamos, diz então Bruto, se isso foi um purismo ou um vício? Pois quem não reconhece – se de todos os elogios ao orador, de longe o maior é inflamar os ânimos dos ouvintes e suscitar qualquer coisa que se queira – que ele careceu dessa virtude, que faltou essa que é a maior?<sup>214</sup>

Além disso, como o próprio Cícero comenta nos parágrafos finais do *Brutus* (xciii 322), sua superioridade oratória comparada a de seus contemporâneos é determinada pela qualidade de ‘comover o ânimo’ (*animus impellere*), ‘a única coisa que é, sobretudo, própria do orador’ (*quod unum est oratoris maxime proprium*). Por fim, poder-se-ia listar várias passagens do diálogo nas quais se encontram críticas ao propósito de discursar inteiramente em gênero baixo, como o de Calvo, que com a mesma atitude de Calídio se dizia um aticista (*Brutus*, lxxxii 284), ou como a apatia da acusação de Calídio contra Quinto Gallius e da autodefesa de Públio Rutílio Rufo, um daqueles estóicos que, ‘transplantados da dialética para a oratória, descobrem-se pobres’ (*traducti a disputando ad dicendum inopes reperiantur; Brutus*, xxxi 118).<sup>215</sup>

<sup>213</sup> *Brutus*, lxxx 276. “[...] *nec erat ulla uis atque contentio, siue consilio, quod eos quorum altior oratio actioque esset ardentior furere atque bacchari arbitraretur, siue quod natura non esset ita factus, siue quod non consuisset, siue quod non posset. Hoc unum illi, si nihil utilitatis habebat, afuit, si opus erat, defuit.*” (CICÉRON, 1931, p. 100).

<sup>214</sup> *Brutus*, lxxx 279. “*Tum Brutus: Atque dubitamus, inquit, utrum ista sanitas fuerit an uitium? Quis enim non fateatur, cum ex omnibus oratoris laudibus longe ista sit maxima, inflammare animos audientium et quocumque res postulet modo flectere, qui hac uirtute caruerit, id ei quod maximum fuerit defuisse?*” (CICÉRON, 1931, p. 101-2).

<sup>215</sup> Calídio acusou Quinto Gallius por ele ter ensaiado seu assassinato, mas mesmo assim seu discurso não comoveu, ao contrário da oratória da defesa empreendida por Cícero. Inconveniências desse tipo também são descritas por Quintiliano, que recomendava, como Cícero, a utilização das três finalidades (*Institutio oratoria*, XI i 6): “Pois bem, se um pai fosse discursar sobre a morte de seu filho, ou sobre uma injúria mais grave que sua morte, ele procuraria, ao narrar, uma graça de exposição que tinha o discurso puro e claro, ou relataria de modo contido, breve e expressivo, a ordem das coisas, ou dividiria os argumentos com os dedos, ou captaria a fineza das proposições e das partições, ou, como geralmente é de costume neste gênero, falaria eliminando toda inflexão? Enquanto isso, para onde fugiria aquela dor? Onde estariam as lágrimas?” (*Institutio oratoria*, XI i 53-4). “*Age, si de morte filii sui uel iniuria, quae morte sit grauior, dicendum patri fuerit, aut in narrando gratiam illam*



Ora, por tudo o que foi mostrado, é imperioso conferir a Agostinho uma inovação em relação ao gênero submisso, pois além de sua própria função de instruir, tal gênero é capaz de deleitar e até comover. E é exatamente por isso que o orador agostiniano deve sempre e ‘em primeiro lugar’ (*prius*) instruir, já que pode conseguir as outras duas finalidades, ou, no mínimo, preparar a base necessária para, depois, poder deleitar e comover. No final do livro IV do *De doctrina christiana*, na parte em que Agostinho trata da variação dos gêneros e das finalidades em um único discurso, ele reconhece no parágrafo 56 essa excepcionalidade do gênero baixo, que pode tanto instruir como também deleitar e comover por si próprio, sem a utilização dos outros dois gêneros de elocução:

Porém, geralmente o próprio discurso submisso, enquanto resolve difícilíssimas questões e as demonstra com revelação imprevista, enquanto desenterra e mostra agudíssimos pensamentos como de não sei qual caverna, donde nada era esperado, enquanto vence o erro e ensina ser falso o que parecia ser dito de modo invencível, sobretudo quando dele se aproxima certa beleza, não procurada, mas de um modo natural, e algum ritmo de cláusulas, por assim dizer, é arrancado das próprias coisas, não com jactância, mas até como necessário, excita tantas aclamações que dificilmente se percebe que é submisso. Na verdade, por não avançar com apetrechos e armas e combater como que a corpo nu, nem por isso deixa de atingir o adversário com nervos e músculos e de derrubá-lo se resistir – ao contrário, destrói a falsidade com os membros fortíssimos. Por que, porém, muito e sem interrupções se aclama quem assim discursa, senão porque a verdade assim demonstrada, assim defendida, assim invencível, deleita? Também esse gênero submisso, portanto, nosso mestre e orador deve usá-lo para que não só seja ouvido com entendimento, mas também com gosto e obediência.<sup>216</sup>

---

*expositionis quae continget ex sermone puro atque dilucido quaeret, breuiter ac significanter ordinem rei protulisse contentus, aut argumenta diducet in digitos et propositionum ac partitionum captabit leporem et, ut plerumque in hoc genere moris est, intentione omni remissa loquetur? Quo fugerit interim dolor ille? Vbi lacrimae substituerint?”* (QUINTILIEN, 1979, p. 195).

<sup>216</sup> *doctr. chr.* IV xxvi 56. “*Plerumque autem dictio ipsa summissa, dum soluit difficillimas quaestiones et inopinata manifestatione demonstrat, dum sententias acutissimas de nescio quibus quasi cauernis, unde non sperabatur, eruit et ostendit, dum aduersarii conuincit errorem et docet falsum esse quod ab illo dici uidebatur iniuctum; maxime quando adest ei quoddam decus non appetitum sed quodammodo naturale, et nonnulla non iactantacula sed quasi necessaria atque, ut ita dicam, ipsis rebus extorta numerositas clausularum, tantas acclamationes excitat ut uix intellegatur esse summissa. Non enim, quia neque incedit ornata neque armata sed tamquam nuda concreditur, ideo non aduersarium neruis lacertisque conlidit et obsistentem subruit, ac destruit membris fortissimis falsitatem. Unde autem crebro et multum acclamatur ita dicentibus, nisi quia ueritas sic demonstrata, sic defensa, sic iniucta delectat? Et in hoc igitur genere summisso iste noster doctor et dictor id agere debet ut non solum intellegenter, uerum etiam libenter et oboedienter audiatur.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 350). O deleite e a surpresa causados pelo esclarecimento de passagens bíblicas difíceis e obscuras já tinham sido recomendadas por Agostinho em relação ao discurso catequético: “[...] escolhamos algumas coisas que são ditas misticamente em forma alegórica nos *Livros Sagrados*, sobretudo na nossa própria narração, pelas quais o nosso discurso, desvendando-as e as desvelando, torna-se doce.” (*cat. rud.* xiii 18). “[...] *eligamusque aliqua ex his quae mystice dicta sunt in sanctis Libris, et maxime in ipsa narratione, quae aperiendo et reuelando noster sermo dulcescat.*” (AVGVSTINVS, 1969, p. 121 [CCSL, XLVI]).

Todavia, deve-se atentar para o fato que esse parágrafo está inserido na preceituação da variação, e seria errôneo sustentar que Agostinho esteja conferindo primazia a esse gênero baixo que comove, o que Auerbach chamou de descoberta agostiniana do ‘sublime *sermo humilis*’, mas que para Agostinho nada mais era do que uma exceção à recomendação mais necessária: a variação de todos os gêneros de elocução entre si. Agostinho não usa no *De doctrina christiana* os termos de Auerbach, tampouco fornece algum exemplo de um sublime *sermo humilis*: todas as suas ilustrações rotuladas explicitamente de gênero baixo, de Paulo, Cipriano e Ambrósio, não são textos comoventes, mas instrutivos. Enfim, essa questão e a tese de Auerbach serão retomadas mais adiante, pois só serão esclarecidas por meio da análise dos parágrafos do livro IV destinados à preceituação da variação de gêneros e finalidades (cf. notas 277-8). Por enquanto, basta dizer que Agostinho inova na preceituação do gênero submisso ao argumentar que esse, por sua própria elocução, pode deleitar e comover, ainda que tal possibilidade seja rara, difícil e apenas uma exceção à regra geral da variação de gêneros, pois todo discurso, inclusive o submisso, deve também possuir partes de elocução temperada e grandiosa.

A seqüência do texto também mostra claramente que Agostinho está ciente das situações em que instruir não é suficiente para deleitar ou comover: de fato, apesar da possibilidade do gênero baixo para atingir tais fins, isso não significa que as outras finalidades sejam anuladas pela instrução. É apenas por causa da possibilidade da própria instrução deleitar e comover, e somente nesse contexto, que Agostinho afirma no parágrafo 28 que deleitar e comover não são ‘de necessidade’ (*necessitatis*), mas ele não descarta nenhum desses três fins, como se nota pelo parágrafo 34: ‘não desprezando nada daqueles três, instruir claramente, deleitar e comover’ (*nihil illorum trium spernens, ut scilicet doceat, ut delectet, ut flectat*).<sup>217</sup>

De fato, Agostinho enxerga nas finalidades dos gêneros temperado e grandioso meios muito úteis ao orador eclesiástico. Pelo próprio parágrafo 28 nota-se que, se instruir é a finalidade mais imediata, que vem primeiro e antes de tudo, comover é o fim maior, mais importante, pois é mais proveitoso: “Mas por isso comover é a vitória, porque pode ocorrer que alguém seja instruído, seja deleitado, mas não dê assentimento. Qual a utilidade, porém, daqueles dois [fins],

---

<sup>217</sup> Já no *De catechizandis rudibus*, Agostinho compreende perfeitamente bem a dificuldade oratória que Deogratias às vezes sentia ao fazer a instrução catequética: “Confessas e te lamentas, porém, freqüentemente acontecer de depreciar a ti próprio e ficares cansado durante um discurso longo e tépido, e com maior razão também aqueles que induzias ao discursar e os outros que estavam [só] para ouvir [...]” (*cat. rud. i 1*). “*Saepe autem tibi accidisse confessus atque conquestus es, ut in sermone longo et tepido tibi ipse uilesceres essesque fastidio, nedum illi quem loquendo imbuebas, et ceteris qui audientes aderant [...]*” (AVGVSTINVS, 1969, p. 225 [CCSL, XLVI]).

se falta esse terceiro?”<sup>218</sup> Essa idéia é ciceroniana, como acima foi visto em relação ao parágrafo 279 do *Brutus* (cf. nota 214; *Orator*, xxi 69), mas também remonta à tradição mais antiga, como se pode observar em um comentário rápido do parágrafo 60 do livro I do *De oratore*, no qual Crasso nota que ‘comover o sentido e o movimento dos ânimos ao inflamá-los ou extingui-los’ (*admoueri possit ad sensus animorum atque motus uel inflammandos uel exstinguendos*) é ‘o que unicamente domina no orador’ (*unum in oratore dominatur*). E a mesma noção se verifica quando Quintiliano, no parágrafo 65 do livro XII da *Institutio oratoria*, chama de ‘verdadeira faculdade de discursar’ (*uere dicendi facultas*) o que Êupolis e Aristófanes reconheceram em Péricles: ‘a força, a rapidez, e os raios’ (*uis, celeritas, fulmines*).

Para Agostinho, a comoção também possui um valor superior por ser mais difícil de ser obtida, por persuadir os ‘endurecidos’ (*duri*), termo do parágrafo 29. No parágrafo seguinte, ele compara parte do discurso de Jeremias com um machado que racha as pedras, pois é grandiosa e veemente, empregada para comover os homens contra as ‘iniquidades’ ditas pelos falsos profetas (*Jeremias*, 5:30-1): “Ó eloquência tanto mais temível tanto quanto mais pura, e tanto mais veemente quanto mais sólida! Ó verdadeiro machado que racha as pedras!”<sup>219</sup> De fato, a comoção é difícil de acontecer porque não se resume na conquista de aplausos mais constantes e veementes, o que pode ocorrer ao instruir ou deleitar, mas se comprova pelas ‘lágrimas’, as quais realmente indicam uma grande alteração na fixidez do ânimo e da vontade:

---

<sup>218</sup> *doctr. chr.* IV xii 28. “*Ideo autem uictoriae est flectere, quia fieri potest ut et doceatur et delectetur et non adsentiat. Quid autem illa duo proderunt, si desit hoc tertium?*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 294). Note-se que o que é ‘necessário’ não é o ‘mais importante’, e vice-versa, como bem notou Pizzolato: “[...] Agostinho insiste muito mais no *flectere*, porque esse tende ao convencimento moral e incide sobre o agir, e por isso, sobre a ética. [...] *docere* é, portanto, sempre necessário, mas nem sempre é suficiente para conseguir as outras finalidades e, em particular, a finalidade mais importante para um mestre cristão, que é aquela de *flectere*.” (PIZZOLATO, L. F. Il quarto libro del *De doctrina christiana*: del proferre. In: PIZZOLATO, L. F.; SCANAVINO, G. (Org.). ‘De doctrina christiana’ di Agostino d’Ippona. Roma: Città Nuova, 1995, p. 101-20, particularmente, p. 111-2). Portanto, Sluiter (1995, p. 263) oferece uma má formula, pelo seu contexto, quando menciona o “[...] *docere* como a única função do discurso mais importante”. A interpretação de Fortin, por sua vez, mostra-se equivocada na concepção: “Sobretudo, é a dignidade superior dessa ‘instrução’ que conta para a inversão de Agostinho da ordem hierárquica das três funções desempenhadas pelo orador. O dever de instruir não é meramente o primeiro dever do orador cristão, é seu maior e em certo sentido seu único dever. [...] O *munus docendi* não está mais restrito ao estilo simples e vice-versa; ele penetra em todos os três estilos e é ele mesmo o fim para o qual eles estão universalmente ordenados.” (FORTIN, 2008, p. 226). Harrison, nesse sentido, segue Fortin: “Agostinho, porém, inverte esses objetivos: o primeiro e determinante objetivo, a meta final do pregador cristão, é ensinar.” (HARRISON, C. The Rhetoric of Scripture and Preaching. Classical decadence or Christian aesthetic? In: DODARO, R.; LAWLESS, G. (Ed.) *Augustine and his Critics*. London: Routledge, 2002, p. 214-30, particularmente p. 220).

<sup>219</sup> *doctr. chr.* IV xiv 30. “*O eloquentia tanto terribilior quanto purior, et quanto solidior tanto uehementior! O uere securis concidens petras!*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 296).

Não se deve absolutamente achar que, se o orador for aclamado com mais frequência e veemência, por isso discursa grandiosamente; pois também produzem isso a agudeza do gênero submisso e os ornamentos do temperado. O gênero grandioso, porém, na maioria das vezes comprime com seu peso as vozes, mas extrai as lágrimas.<sup>220</sup>

Para o orador eclesiástico, deleitar não é uma finalidade tão óbvia quanto instruir e comover, principalmente devido à ornamentação de sua elocução.

Já no parágrafo 26, antes mesmo de apresentar a tripartição ciceroniana das finalidades, Agostinho indica implicitamente a legitimidade de deleitar, como se pode notar pela expressão ‘condimentar os alimentos’, que claramente faz referência ao gênero temperado de elocução: “Mas porque possuem certa semelhança entre si aqueles que comem e aqueles que aprendem, justamente por causa do fastio de muitos também devem ser condimentados até mesmo aqueles alimentos sem os quais não se pode viver”.<sup>221</sup>

De modo mais explícito, no parágrafo 29, Agostinho reconhece que o ‘eclesiástico eloqüente’ (*eloquens ecclesiasticus*) deve não só instruir, mas também deleitar, bem como comover, quando for oportuno. Mas é somente pelo exemplo do parágrafo 48 que se compreende exatamente em qual situação a finalidade de deleitar é cabível. Após citar um texto de Ambrósio destinado às freiras, retirado do livro II do *De uirginibus ad Marcellinam Sororem suam* (II ii 7), Agostinho comenta que o gênero temperado foi adotado pelo autor em função do público a quem primeiramente escreveu. De fato, se as freiras não precisavam ser instruídas ou comovidas sobre a virgindade eclesiástica, já que de antemão tinham feito seu voto, a única finalidade do discurso só poderia ser deleitar:

<sup>220</sup> *doctr. chr.* IV xxiv 53. “*Non sane, si dicenti crebrius et uehementius acclametur, ideo granditer putandus est dicere; hoc enim et acumina summissi generis et ornamenta faciunt temperati. Grande autem genus plerumque pondere suo uoces premit, sed lacrimas exprimit.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 342, 344). O exemplo dado por Agostinho nesse parágrafo é pessoal, relatando como dissolveu em Cesaréia da Mauritânia a *caterua*, que segundo Simonetti (1994a, p. 569-70) era uma festa violenta em honra ao deus Marte, que chegava até a contrapor pais e filhos. Data-se a viagem à Cesaréia, empreendida contra os heréticos donatistas, como ocorrida em 418 (*retr.* II li; *ep.* CXC 1; POSSIDIVS, *Vita Augustini* xiv).

<sup>221</sup> *doctr. chr.* IV xi 26. “*Sed quoniam inter se habent nonnullam similitudinem uescentes atque discentes, propter fastidia plurimorum, etiam ipsa, sine quibus uiui, non potest alimenta condienda sunt.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 292). Na comparação, Agostinho usa a figura de pensamento ‘imagem’, assim definida na *Rhetorica ad Herennium* (IV lxii): “A imagem é o paralelo entre duas formas com alguma similitude. [...] assim: ‘Entrava na arena com o corpo semelhante ao de um touro extremamente vigoroso e o ímpeto do mais feroz leão.’” (RETÓRICA a Herênio, 2005, p. 297). “*Imago est formae cum quadam similitudine conlatio. [...] sic: ‘Inibat in proelium, corpore tauri ualidissimi, impetu leonis acerrimi simili.’*” (RETÓRICA a Herênio, 2005, p. 296).

Mas esse texto, pois, apresentei como exemplo de gênero temperado porque ali ele não escreve para que se devam à virgindade aquelas que ainda não se devotaram, mas prescreve como devem ser as que já se devotaram.<sup>222</sup>

Já no parágrafo 31, encontra-se um comentário mais específico e decisivo sobre a elocução temperada. Se a principal finalidade de tal gênero é deleitar, sua marca essencial está ornamentação e na ‘fecundidade de facúndia’ (*fecunditas facundiae*), diferentemente da elocução grandiosa. Pois ainda que essa possa aparecer ornada, trata-se de um acidente, ainda que muito freqüente, como se lê no parágrafo 42:

Esse gênero grandioso de elocução dista daquele gênero temperado principalmente porque não é tão arrumado nos ornatos de palavra quanto violento nos sentimentos da alma. Pois também acolhe quase todos aqueles ornamentos, mas se não os possui, não os requer.<sup>223</sup>

De fato, a ornamentação como critério distintivo entre os gêneros é tradicional. No parágrafo 96 do *Orator*, Cícero comenta como o gênero médio se distingue das elocuições dos oradores de gênero ‘sutil’ e ‘grave’:

<sup>222</sup> *doctr. chr.* IV xxi 48. “*Haec autem propterea in exemplo huius temperati generis posui, quia non hic agit ut uirginitatem uoueant quae nondum uouerunt, sed quales esse debeant quae iam uotae sunt.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 336). Agostinho comenta e cita o uso que Ambrósio fez da elocução grandiosa também no *De uirginibus*, mas deve-se atentar que o gênero principal desse discurso, apesar da variação, é atribuído ao temperado. Para o modo de atribuição em discursos com variação, cf. nota 246.

<sup>223</sup> *doctr. chr.* IV xx 42. “*Grande autem dicendi genus hoc maxime distat ab isto genere temperato, quod non tam uerborum ornatibus comptum est quam uiolentum animi affectibus. Nam capit etiam illa ornamenta paene omnia, sed ea si non habuerit, non requirit.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 320, 322). Nesse mesmo parágrafo, Agostinho ainda insiste na idéia do gênero grandioso sem ornatos: “É levado, pois, por seu próprio ímpeto, e se ocorrer a beleza da elocução, ele a arrasta pela força dos assuntos, e não a aplica por causa do cuidado com o decoro. De fato, a ele é satisfatório que as palavras sigam o ardor do peito, não que sejam tiradas da boca com proporção e arte. Pois se um homem forte e pronto para a batalha é armado com uma espada dourada e com pedras preciosas, ele age certamente atuando com aquela arma, não porque suas armas são preciosas, mas porque são armas, [porque] é ele mesmo e tem grande vigor, mesmo quando ‘a ira faz uma arma [daquilo que achou]’.” (*doctr. chr.* IV xx 42). “*Fertur quippe impetu suo, et elocutionis pulchritudinem, si occurrerit, ui rerum rapit, non cura decoris adsumit. Satis enim est ei, propter quod agitur, ut uerba congruentia non oris eligantur industria sed pectoris sequantur ardorem. Nam si aurato gemmatoque ferro uir fortis armetur, intentissimus pugnae, agit quidem illis armis quod agit, qui non quia pretiosa sed quia arma sunt, idem ipse est tamen et ualet plurimum, etiam cum ‘rimanti telum ira facit’.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 322). A citação interna é de Virgílio (*Aeneidos*, VII 508): “[...] *quod cuique repertum rimanti telum ira facit*”, cuja primeira parte do membro está em colchetes na nossa tradução, já que Agostinho o abrevia, cf. Simonetti (1994a, p. 563). É nesse sentido de força na comoção, e não de ornamentação, que deve ser entendido o termo ‘grandeza da eloquência’ do parágrafo 29: “Porque a pessoa que então resiste ao consentimento, para o qual ela não carece mais que a verdade seja demonstrada e acrescida da suavidade do discurso para confessá-la, deve ser comovida com a grandeza da eloquência”. (*doctr. chr.* IV xiii 29). “*Ille quippe iam remanet ad consensionem flectendus eloquentiae granditate, in quo id non egit usque ad eius confessionem demonstrata ueritas, adiuncta etiam suauitate dictionis.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 296).

De fato, há um gênero pintado e polido com certa insígnia, também florescente na oração, e a ele se ligam todos os encantos de palavras e de sentenças. Tudo isso defluiu das fontes dos sofistas para o fórum, mas desprezado pelos sutis, repellido pelos graves, assentou-se naquela mediocridade de que estou falando.<sup>224</sup>

Assim, a ornamentação ‘suave’ é a principal característica do gênero temperado, como se constata pela descrição ciceroniana no parágrafo 21 do *Orator*: “Nesse gênero, ou [o orador] é mínimo em nervos ou abundante em suavidade”.<sup>225</sup>

E justamente por saber que o orador eclesiástico, pela finalidade de deleitar, poderia usar essa ‘suavidade deleitável’ (*suauitas delectabilis*), Agostinho faz questão de lembrar que não seria adequada, ao público cristão, uma suavidade construída com muito esforço artístico, por meio de ‘períodos ritmados’ (*ambitus uerborum*), pois a característica desse público é ser um ‘povo sério’ (*populus grauis*):

Porém, em meio a um povo sério, sobre o qual se disse a Deus “Em meio a um povo sério te louvarei”, não existe aquela deleitável suavidade com a qual certamente não são ditas iniquidades, mas ornadas as coisas boas como exíguas e frágeis por meio de um

<sup>224</sup> *Orator*, xxvii 96. “*Est enim quoddam etiam insigne et florens orationis pictum et expolitum genus, in quo omnes uerborum, omnes sententiarum illigantur lepores. Hoc totum e sophistarum fontibus defluxit in forum, sed spretum a subtilibus, repulsum a grauibus, in ea de qua loquor mediocritate consedit.*” (CICÉRON, 1964, p. 33). Essa ‘recusa’ (*repulsa*) dos oradores do gênero grave em relação aos encantos e ornamentos que aparecem no gênero médio não deve ser entendida como rejeição dos próprios ornatos, mas dos ornados usados de forma a apenas deleitar, e Agostinho segue Cícero nesse ponto. Este, no parágrafo 20 do *Orator*, define o gênero veemente pelos períodos ‘amplos, com gravidade de pensamentos e majestade de palavras, veementes, variados, copiosos, graves, leves, estruturados e bem terminados’ (*ampla, sententiarum grauitate, maiestate uerborum, uehementes, uarii, copiosi, graues, leui, structa, terminata*). Embora Cícero comente que alguns discursos veementes foram ‘ásperos, sérios e temíveis’ (*aspera, tristia, horrida*), como alguns dos primeiros oradores áticos, nota-se, pelo parágrafo 26, que tal gênero encontra seu ápice em Demóstenes, ‘que ultrapassou todos os outros oradores’ (*quem praestitisse ceteris*), pois ao ser ‘ardente e mais audacioso’ (*ardentis, audacius*) emocionava e comovia o público, e por isso, era quem mais se aproximava do ‘melhor’ e ‘superior’ orador (*optimis, praestantius*; *Orator*, ii 6-7). Na *Rhetorica ad Herennium* (IV xi), o gênero grave também é qualificado como ornado: “Um discurso será composto em figura grave se a cada matéria se acomodarem as palavras mais ornamentadas que se puderem encontrar, próprias ou não; e se forem escolhidas sentenças graves como as que se empregam na amplificação e na comisseração; e se forem aplicados os ornamentos de sentença e de palavra que possuam gravidade [...]” (RETÓRICA a Herênio, 2005, p. 213). “*In grauei consumetur oratio figura, si, quae cuiusque rei poterunt ornatissima uerba reperiri, siue propria siue extranea, ad unam quamque rem adcommodabuntur; et si graues sententiae, quae in amplificatione et commiseratione tractantur, eligentur; et si exornationes sententiarum aut uerborum, quae grauitatem habebunt [...] adhibebuntur.*” (Ibid., p. 212). Na *Rhetorica ad Herennium*, a ornamentação também é um critério para distinção: ela faz parte da ‘composição’ do gênero grave, porém, é ‘mais simples’ (*humilior*) no gênero médio, e talvez entre no gênero tênue apenas como ‘graciosidades’ (*fecetiae*). Para Quintiliano, “[...] permite-se muito mais às matérias demonstrativas, compostas para deleitar os ouvintes, serem mais brilhantes e cultivadas do que são aquelas da ação, da contenda e das suasórias judiciais.” (*Institutio oratoria*, XI i 48). “[...] quanto plus nitoris et cultus demonstratiuae materiae, ut ad delectationem audientium compositae, quam quae sunt in actu et contentione suasoriae iudicialesque permittant.” (QUINTILIEN, 1979, p. 193).

<sup>225</sup> *Orator*, xxvi 91. “*Hoc in genere neruorum uel minimum, suauitatis autem est uel plurimum.*” (CICÉRON, 1964, p. 32).

espumoso círculo de palavras, de um tipo tal que não são ornadas de modo decente e grave as coisas grandes e estáveis.<sup>226</sup>

Por conseguinte, como se nota pela seqüência desse parágrafo, a elocução eclesiástica de gênero temperado não deve ser construída com tanto esmero a ponto de se mostrar ‘superabundante’ (*redundans*). De fato, apenas por meio do que se poderia chamar de “licença eclesiástica” seria possível ao orador empreender uma ornamentação exuberante. Agostinho justifica tal licença pela citação e interpretação de uma frase do exórdio da carta de Cipriano a Donato, conhecida como sua *Epistula I*.<sup>227</sup> Para Agostinho, se palavras tão bem ornamentadas por Cipriano não ‘aconteceram por acaso’ (*acciderunt*), trata-se de um exemplo para revelar que os oradores de Deus não ignoram a arte da elocução temperada, e para mostrar que essa ornamentação da eloqüência tradicional não falta em seus discursos. Contudo, essa licença só pode ocorrer em poucas frases, de modo que, depois, seja evitada, para que também não dê a impressão de que o orador supervalorize sua erudição retórica:

Assim, existe algo desse tipo [de suavidade] em uma epístola do beatíssimo Cipriano, que julgo, por isso, ter sido um acidente, ou ter sido feito deliberadamente para que na posteridade se soubesse qual linguagem foi afastada dessa exuberância pela sanidade da doutrina cristã, restringindo-a a uma eloqüência mais grave e modesta, semelhante àquela de seus escritos posteriores, seguramente amados, religiosamente desejados, mas dificilmente equiparados. Ele afirma, pois, em certa passagem: “*Petamus hanc sedem: dant secessum uicina secreta, ubi dum erratici palmitum lapsus pendulis nexibus per arundines baiulas repunt, uiteam porticum frondea tecta fecerunt*” [“Busquemos um assento: oferece um refúgio este lugar fechado, onde crescem as erráticas quedas dos pânpanos, com pêndulos nós, nas canas que as seguram, e o teto de folhas fez da videira

<sup>226</sup> *doctr. chr.* IV xiv 31. “*In populo autem graui, de quo dictum est Deo: ‘In populo graui laudabo te’, nec illa suauitas delectabilis est, qua non quidem iniqua dicuntur sed exigua et fragilia bona spumeo uerborum ambitu ornantur, quali nec magna atque stabilia decenter et grauiter ornarentur.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 298). A citação interna provém dos *Sal.* (34:18), e só é utilizada para atestar que a seriedade do público de Deus é antiga, mas não para introduzir preceitos específicos sobre a louvação de Deus, pois isso depende da consideração da importância do assunto, o que só é tratado no parágrafo 38, cf. nota 238. O ‘círculo de palavras’, chamado por Agostinho de *ambitus uerborum* na citação acima, significa simplesmente a oração ou período, mas muitas vezes acaba pressupondo seu ‘ritmo’ (*numerus; Orator*, xii 38, l 186, lxi 208), como é o caso do uso agostiniano supracitado, embora o ritmo seja de certo modo aludido pelo termo ‘espumoso’, expressando tanto o ritmo de maior fôlego, quanto aquele mais ridículo e débil. Cícero lista as variações terminológicas latinas: “Aqui se pergunta se em todo aquele circuito da oração, que os gregos chamam de περίοδος – e nós dizemos âmbito, circuito, compreensão, continuação ou circunscrição – o ritmo deve ser sustentado só no princípio ou só no final, ou em ambas as partes [...]” (*Orator*, lxi 204). “*In quo quaesitum est in totone circuitu illo orationis, quem Graeci περίοδος, nos tum ambitum, tum circuitum, tum comprehensionem aut continuationem aut circumscriptionem dicimus, an in principiis solum an in extremis an in utraque parte numerus tenendus sit [...]*” (CICÉRON, 1964, p. 78-9). A ligação do *ambitus* com o ritmo é mais forte no *De oratore* (III xlviii 186), onde se comenta que *ambitus uerborum* é uma tradução latina mais literal do que *conuersio uerborum, forma uerborum* ou *conclusio uerborum* para περίοδος. Nessa obra, o *ambitus uerborum* é o ritmo, e não, portanto, uma simples oração (*oratio, continuatio uerborum*), pois essa pode ter ritmo ou não (*De oratore*, III xlviii 186).

<sup>227</sup> O bispado de Tácio Cecílio Cipriano em Cartago é datado de 248 a 258 d.C.

um pórtico”]. Não são ditas essas palavras senão admiravelmente com a mais fluente fecundidade de facúndia, mas é desagradável à seriedade pela demasiada profusão. Porém, alguns que amam essas coisas julgam que não podem discursar desse modo aqueles que assim não falam, aqueles que discursam de modo mais reprimido, não percebendo que o evitaram judiciosamente. Por isso que aquele homem santo não só mostra que pode discursar desse modo, pois assim discursou em alguns lugares, como também não o quer, já que, posteriormente, não o fez em parte alguma.<sup>228</sup>

Assim, segundo a especulação de Agostinho, se o ritmo e a abundância de palavras naquela frase de Cipriano não ‘aconteceram por acaso’ (*acciderunt*), tal licença ainda é legítima, porque revela aos amantes da eloquência, principalmente aos não cristãos, que os oradores eclesiásticos não são incultos no campo da elocução retórica.<sup>229</sup>

Essa reflexão de Agostinho é a mesma já usada no parágrafo 10 do livro IV, mas criada como apologia da eloquência dos autores bíblicos, que eram vistos como incultos e ignorantes pelos amantes da retórica. Chamando a eloquência tradicional de ‘nossa’ (*nostra*), isto é, mundana, ele sustenta que os escritores bíblicos a usaram conjuntamente com outra eloquência, aquela operada pelo Espírito Santo, para mostrar que nas *Escrituras* nada ‘falta’ (*deest*), inclusive o conhecimento retórico. Mas a eloquência tradicional, tal como é concebida na arte retórica, não

<sup>228</sup> *doctr. chr.* IV xiv 31. “*Est tale aliquid in epistola beatissimi Cypriani, quod ideo puto uel accidisse uel consulto factum esse, ut sciretur a posteris quam linguam doctrinae christianae sanitas ab ista redundantia reuocauerit et ad eloquentiam grauiorem modestioremque restrinxerit, qualis in eius consequentibus litteris secure amatur, religiose appetitur, sed difficillime impletur. Ait ergo quodam loco: ‘Petamus hanc sedem: dant secessum uicina secreta, ubi dum erratici palmitum lapsus pendulis nexibus per arundines baiulas repunt, uiteam porticum frondea tecta fecerunt’. Non dicuntur ista nisi mirabiliter affluentissima fecunditate facundiae, sed profusione nimia grauitati displicent. Qui uero haec amant, profecto eos, qui non ita dicunt sed castigatius eloquuntur, non posse ita eloqui existimant, non iudicio ista uitare: quapropter iste uir sanctus et posse se ostendit sic dicere, quia dixit alicubi, et nolle, quoniam postmodum nusquam.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 298, 300). Na *Epistula I*, nota-se que além do ritmo, Cipriano usa tanto uma a abundância de palavras, conforme reconhece Agostinho pela expressão ‘fluente fecundidade’, que constitui a figura de palavra ‘continuação’ (*continuatio*), segundo a definição da *Rhetorica ad Herennium* (IV xxvii): “A *continuidade* é a freqüência densa e ininterrupta de palavras encerrando um pensamento completo.” (RETÓRICA a Herênio, 2005, p. 239). “*Continuatio est densa et continens frequentatio uerborum cum absolute sententiarum.*” (Ibid., p. 238). Embora Agostinho nada comente, Cipriano, ao falar sobre seu ‘colóquio’ com Donato, torna-o semelhante a um agradável passeio, e por isso usa a figura de pensamento ‘imagem’ (*imago*). Mas ele também usa a figura de pensamento ‘demonstração’ (*demonstratio*; *Rhetorica ad Herennium*, IV lxxviii): “Na demonstração exprimimos um acontecimento com palavras tais que as ações parecem estar transcorrendo e as coisas parecem estar diante dos olhos.” (RETÓRICA a Herênio, op. cit., p. 310). “*Demonstratio est, cum ita uerbis res exprimitur, ut geri negotium et res ante oculos esse uideatur.*” (Ibid., p. 310).

<sup>229</sup> Não apenas Cipriano, mas a maior parte da patrística também é mais ou menos marcada pela valorização da eloquência que não se submete à retórica decadente, mas a usa para exaltar a gravidade dos assuntos cristãos, como já notara Taylor: “A literatura cristã do século II ao IV não segue as linhas da degeneração literária que marca o curso da literatura pagã durante o mesmo período. Pois os cristãos possuíram uma nova matéria e um novo poder para divulgá-la.” (TAYLOR, H. O. *The Emergence of Christian Culture in the West. The Classical Heritage of the Middle Ages*. New York: Harper, 1958, p. 198).



se encontra freqüentemente nas *Escrituras*, pois foi preciso que ela também não ‘ficasse preeminente’ (*emineret*):

Se houvesse tempo, poderia, é verdade, mostrar nessas *Letras Sagradas* – que a providência divina provê para nossa erudição e para nos transferir deste mundo torto para o mundo feliz – todas as virtudes e ornamentos da eloquência, dos quais se inflam aqueles que antepõem sua própria língua à língua de nossos autores, não com grandeza, mas com tumor. Mas não me deleitam naquela eloquência, mais do que se pode dizer, as mesmas coisas que nesses homens há de comum com os oradores ou poetas dos gentios. O que mais admiro e fico estupefato é que eles usaram a nossa eloquência através de uma eloquência diferente, a sua, de modo que [a nossa] neles não faltasse nem ficasse eminente, porque era necessário que esta não fosse nem desaprovada nem ostentada por eles, pois o primeiro caso ocorreria se ela fosse evitada, e o segundo se poderia imaginar, se ela fosse facilmente percebida.<sup>230</sup>

<sup>230</sup> *doctr. chr.* IV vi 10. “*Possem quidem, si uacaret, omnes uirtutes et ornamenta eloquentiae, de quibus inflantur isti qui linguam suam nostrorum auctorum linguae non magnitudine sed tumore praeponunt, ostendere in istorum Litteris sacris, quos nobis erudiendis et ab hoc saeculo prauo in beatum saeculum transferendis prouidentia diuina prouidit. Sed non ipsa me plus quam dici potest in illa eloquentia delectant, quae sunt his uiris cum oratoribus gentilium poetisue communia. Illud magis admiror et stupeo, quod ista nostra eloquentia ita usi sunt per alteram quandam eloquentiam suam, ut nec deesset eis nec emineret in eis, quia eam nec improbari ab illis nec ostentari oportebat: quorum alterum fieret si uitaretur; alterum putari posset, si facile agnosceretur.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 264, 266). Para Agostinho, de fato, até as cláusulas rítmicas, consideradas tão importantes pelos gramáticos e *rhetores*, já que constituem uma ornamentação estudada, eram de conhecimento dos autores bíblicos, e seriam percebidas em latim se fossem traduzidas das línguas originais com zelo retórico: “Eu sei, porém, que se algum perito em ritmo compuser as cláusulas daqueles [escritos bíblicos] segundo a norma de certos ritmos, o que muito facilmente se faz variando certas palavras que possuem igual significação, ou sendo variada a ordem que se encontrou, saber-se-á que nada faltou àqueles homens divinos daquelas coisas que nas escolas dos gramáticos ou *rhetores* se aprendeu como grandiosas [...]” (*doctr. chr.* IV xx 41). “*Illud tamen scio quod, si quisquam huius numerositatis peritus illorum clausulas eorundem numerorum lege componat, quod facillime fit mutatis quibusdam uerbis quae tantumdem significatione ualent, uel mutato eorum quae inuenerit ordine, nihil illorum quae uelut magna in scholis grammaticorum aut rhetorum didicit, illis diuinis uiris defuisse cognoscat [...]*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 320). No parágrafo 40, Agostinho relata a existência de ritmo no gênero temperado de parte da *Epístola aos Romanos* (13:6-8), e indica como reproduzi-lo na tradução para o latim. De fato, ele prefere traduzir as *Escrituras* de modo a reproduzir as cláusulas métricas, mas como uma autoridade do porte de Jerônimo preferiu assim não as traduzir, Agostinho alega que tais cláusulas métricas são agradáveis porque não são tão freqüentes: “Pois aquela disciplina da música, na qual se aprende plenamente o ritmo, até que não faltou em nossos profetas, como o douto homem que é Jerônimo lembra alguns metros tocante à língua hebraica, da qual não os traduziu para conservar [apenas] a verdade nas palavras. Quando eu, porém, falo de minha opinião, a qual é notada mais por mim do que por outros, e mais do que aquela dos outros, assim como na minha elocução não deixo de lado essas cláusulas rítmicas, na medida em que modestamente julgo ter feito, assim também em nossos autores o ritmo me agrada mais porque neles o encontro muito raramente.” (*doctr. chr.* IV xx 41). “*Nam illa musica disciplina, ubi numerus iste plenissime discitur, usque adeo non defuit prophetis nostris, ut uir doctus Hieronymus quorundam etiam metra commemoret, in hebraea dumtaxat lingua, cuius ut ueritatem seruaret in uerbis, haec inde non transtulit. Ego autem ut de sensu meo loquar, qui mihi quam aliis et quam aliorum est utique notior, sicut in meo eloquio, quantum modeste fieri arbitror, non praetermitto istos numeros clausularum, ita in auctoribus nostris hoc mihi plus placet, quod ibi eos rarissime inuenio.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 320). Assim, Agostinho não deixa de fornecer várias passagens bíblicas nas quais encontra cláusulas rítmicas, mas em gênero grandioso: no parágrafo 11, cita *Rm.* 5:3-5; no parágrafo 13, *2Cor.* 11:16-30; e do parágrafo 18 ao 20, *Am.* 6:3-6. Quanto à abundância de palavras, também no parágrafo 11 ele explica como a figura de palavra ‘gradação’ articula pela repetição de palavras três membros da *Epístola aos Romanos* (5:3-5). Há ainda outros ornamentos que não são conhecidos pelos gramáticos e *rhetores*, como é o caso do tropo em que um nome próprio confere o sentido de todos os irmãos, tal como se encontra no livro de *Amós* (6:6), cf. o resumo dos ornatos desses exemplos em Eskridge (1912, p. 30-9, 41, 43, 46, 48). Isso também é

No caso do discurso eclesiástico, Agostinho adverte que essa licença para o uso da retórica tradicional não deve ir além de algumas frases, provavelmente pela idéia de imitar a tendência já indicada na própria eloquência bíblica, embora isso não seja explicitamente afirmado por ele. Como o exemplo de Cipriano ensina, o resto do discurso deve apresentar um modo de elocução ‘mais reprimido’ (*castigandius*), pois a suavidade deve dar lugar a uma ‘eloquência mais modesta e grave’ (*gravior modestiorque eloquentia*), da seguinte forma: o orador deve preferir que o gênero temperado se assemelhe ora à simplicidade do gênero submisso, ora à veemência do grandioso. Assim, a elocução temperada, portanto, deve conter uma suavidade menos exuberante do que a tradicional, sem períodos tão ritmados e sem abundância de palavras, pois procura se aproximar dos outros gêneros que não ‘procuram’ a ornamentação.

Portanto, por meio da comparação entre apreciação agostiniana do uso da retórica naquela epístola de Cipriano, e em alguns trechos das *Escrituras*, pode-se dizer que para Agostinho há duas causas para a existência da eloquência tradicional nesses escritos: mostrar que nenhuma qualidade falta nas *Escrituras* e nos discursos eclesiásticos, mas principalmente indicar a preferência do povo de Deus pela ‘seriedade’ de um discurso que não cai na vaidosa ostentação da eloquência, que é ‘mais reprimida’ do que o padrão tradicional.

Mas como se pode perceber pelo parágrafo 39 do *Orator*, até mesmo Cícero sente um desgosto pela elocução temperada ‘pintada em demasia’ (*nimum depicta*), ao comentar o modo como os autores que utilizam esse gênero são ‘mais admiráveis’ (*magis mirabiles*) quando não empregam os ornamentos primeiramente usados pelos sofistas Górgias e Trasímaco da

---

uma prova de que a eloquência dos autores bíblicos não é bela apenas por certa semelhança com a eloquência tradicional, mas é própria deles, e por isso, segundo o termo do parágrafo 9, ainda ‘mais eloqüente’ (*eloquentius*), sendo que tal associação é feita explicitamente pelo próprio Agostinho no parágrafo 41: “[...] e se descobrem vários tipos muito convenientes de locução, até na nossa língua, mas principalmente na língua deles, e nenhum deles se encontra nas letras em que aqueles [gramáticos e *rhetoires*] são inflados.” (*doctr. chr.* IV xx 41). “[...] *et multa reperiet locutionis genera tanti decoris, quae quidem et in nostra, sed maxime in sua lingua, decora sunt, quorum nullum in eis, quibus isti inflantur, litteris inuenitur.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 320). Todos esses tipos de ornamentação provam que os autores bíblicos usaram de uma licença para se defenderem dos críticos, mas apenas de modo esporádico, e Agostinho está consciente de que a tendência dos autores bíblicos não está na eloquência tradicional, como bem comenta Simonetti: “E quando Agostinho [...] observa que os autores sacros não amavam ostentar a sua eloquência, parece que queira como que colocar as mãos na frente para deter a objeção que, no conjunto dos livros bíblicos, os signos da eloquência tradicional apareciam, ao contrário, escassos. Em outros termos, o sentido da inovação proposta por Agostinho não está tanto no fato de ter revelado que a composição de certos textos da *Sagrada Escritura* podia ser reconduzida às normas da retórica tradicional – quem sabe quantos observaram isso antes dele? – quanto no modo com que utilizou essa constatação, a saber, para o fim de romper o monopólio dos escritores clássicos, modelos irremovíveis de eloquência, e dar espaço também aos escritores cristãos.” (SIMONETTI, 1994b, p. XXXIX).

Calcedônia, quando estão ‘longe de tais delícias’ (*longissime a talis deliciis*).<sup>231</sup> Contudo, pelas suas preferências nesse gênero, nota-se que Cícero não admira certa abstinência de ornamentos e períodos ritmados, mas o nível intermediário no qual os historiadores Heródoto e Tucídides se situam:

De fato, o primeiro flui sem nenhuma aspereza, como um rio tranqüilo, o outro, procede mais rápido e canta fatos bélicos, sendo, de certo modo, ele também belicoso. E primeiramente por estes a história foi movimentada, como afirma Teofrasto, de modo que ousassem discursar de modo mais úbere e ornado do que os anteriores.<sup>232</sup>

De fato, segundo Quintiliano, Cícero não poderia sequer conceber que esses historiadores estivessem ‘muito longe’ dos ornamentos criados pelos sofistas, porque a composição cuidada sempre foi desejada pelos antigos: se eles não alcançaram a perfeição, isso se deve a outros

---

<sup>231</sup> Pouco antes, no *Orator*, Cícero caracteriza o gênero epidítico dos sofistas: “Para isso, frui-se tanto a abundância de palavras quanto, por outro lado, certa licença na construção e no ritmo mais livres. De fato, foi dada uma permissão às sentenças arrumadas e argutas, concederam períodos definidos e circunscritos, trabalhou-se pela arte, não às espreitas, mas de modo aberto e até publicamente, de modo que as palavras correspondam a outras como se fossem pares e mensuradas entre si, os contrários sejam freqüentemente comparados e reunidos em um conflito, as extremidades sejam terminadas de modo igual e tragam nelas uma cadência sonora [...]” (*Orator*, xii 37-8). “*Ab hac et uerborum copia alitur et eorum constructio et numerus liberiore quadam fruatur licentia. Datur etiam uenia concinnitati sententiarum et argutiis certique et circumscripti uerborum ambitus conceduntur, de industriaque non ex insidiis sed aperte ac palam elaboratur ut uerba uerbis quasi demensa et paria respondeant, ut crebro conferantur pugnancia comparenturque contraria et ut pariter extrema terminentur eundemque referant in cadendo sonum [...]*” (CICÉRON, 1964, p. 14). Agostinho também fornece uma descrição da eloquência que acompanha as falsidades dos sofistas: “Contudo, também é dito sofisticado não [só] o discurso não capcioso, mas aquele com maior abundância do que convém à gravidade [do assunto], procurando os ornamentos de palavras.” (*doctr. chr.* II xxxi 48). “*Quamquam etiam sermo non captiosus, sed tamen abundantius quam grauitatem decet, uerborum ornamenta consectans sophisticus dicitur.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 146). Cf.: BALDWIN, C. S. Saint Augustine and The Rhetoric of Cicero. *Proceedings of The Classical Association*, London, v. XXII, 1925, p. 25-46, particularmente p. 27. Note-se que esse discurso ‘mais abundante do que convém à gravidade’ possui a mesma qualidade daquilo que Agostinho deseja afastar do gênero temperado, e por isso a sofística é altamente condenável, mais do que o classicismo de Cícero, o único digno de nota dentre os pagãos: “A reivindicação de uma eloquência distintamente cristã tem um peso maior porque sua doutrina da forma e da substância ecoa, a partir Cícero, a melhor tradição antiga. A tradição mais antiga foi tão encoberta no tempo de Agostinho que ele não poderia prestar um serviço melhor do que chamá-la de volta.” (Ibid., p. 34). Marrou é ainda mais claro: “Mas que recusava então santo Agostinho? Virgílio e Cícero? Sim, sem dúvida, mas não era especialmente Simaco e Macróbio, o panegírico de Bauto, as epístolas de arte em estilo intumescido, os comentários pedantes ou pueris, e a grave questão de saber quem veio primeiro, o ovo ou a galinha? [cf. Macróbio, *Saturnales*, vii 16].” (MARROU, 1949, p. 353). “Certamente isso também foi sublinhado, e é banal dizer que o *De doctrina christiana* representa a mesmo título o que representa a *Institutio oratoria*, um teórico retorno ao classicismo e à pura doutrina de Cícero. Mas se mesurou o valor preciso que tomava esse retorno, de qual abismo de decadência e de degradação se tratava de sair? De Quintiliano até ele, mais de três séculos tinham se passado, três séculos de decadência pela arte, de corrupção pelo gosto.” (MARROU, 1949, p. 526). Cf. Green (1999, p. XVIII).

<sup>232</sup> *Orator*, xii 39. “*Alter enim sine ullis salebris quasi sedatus amnis fluit, alter incitator fertur et de bellicis rebus canit etiam quodam modo bellicum; primisque ab his, ut ait Theophrastus, historia commota est ut auderet uberius quam superiores et ornatius dicere.*” (CICÉRON, 1964, p. 15). Para os tratadistas antigos, os livros de história eram discursos voltados para o deleite, pois estavam fora do âmbito judiciário ou deliberativo, cf. nota 235.

motivos. No caso de Heródoto, deve-se atentar a seu dialeto, pois até nele se encontram ritmos ocultos:

E assim como reconheço que a arte da composição, aquela que certamente é perfeita, foi a última a ser atingida pelos oradores, assim também julgo que ela residia entre seus zelos, na medida em que nela tinham progredido até aquele momento. De fato, também não me persuadiu, por mais que queira o grande autor que é Cícero, que Lísias, Heródoto e Tucídides pouco a estudaram. Certamente não seguiram um gênero igual ao de Demóstenes e Platão, se bem que estes dois também foram diferentes entre si. [...] E na história, que deve correr e ser até impelida, teriam sido menos convenientes as persistentes cláusulas [rítmicas], a respiração devida às declamações, e o método de encerrar e começar as sentenças. Mas, na verdade, descobrem-se também continuidades com similaridade e certa cadência com contraposições. Em Heródoto, de fato, quando todas as coisas fluem brandamente, como eu certamente sinto, o próprio dialeto nele possui, então, um encanto que parece rodeado de latentes ritmos.<sup>233</sup>

Portanto, é preciso notar que Agostinho é bem mais cauteloso que Cícero. Mas tendo Agostinho se afastado do gosto convencional da elocução temperada, da qual se espera uma ornamentação bem ritmada e agradável por meio de certa ‘suavidade deleitável’, parece contraditória uma afirmação do parágrafo 38, sobre a beleza de certas louvações de Deus: “[...] formas de dizeres belos e até esplêndidos surgem daquele que pode louvar, o quanto é possível, o que ninguém convenientemente pode louvar, e o que ninguém, de qualquer modo, deixa de louvar!”<sup>234</sup> Ora, a louvação é um discurso que visa, sobretudo, deleitar, e tradicionalmente exige uma elocução temperada criada pelos sofistas (cf. nota 231), como Cícero lembra no *Orator*, mas a qual não é por ele tratada por estar fora do âmbito judiciário e deliberativo:

[...] não abarcarei agora o que se escreve nessas louvações, histórias e exortações que Isócrates fez no *Πανηγυρικός* [*Panegírico*] e muitos outros discursos que são

<sup>233</sup> *Institutio oratoria*, IX iv 16-8. “Itaque ut confiteor paene ultimam oratoribus artem compositionis, quae quidem perfecta sit, contigisse, ita illis quoque priscis habitam inter curas, in quantum adhuc profecerant, puto. Neque enim mihi quamlibet magnus auctor Cicero persuaserit Lysian, Herodotum, Thucydiden parum studiosos eius fuisse. [...] Et historiae, quae currere debet ac ferri, minus conuenissent insistentes clausulae et debita actionibus respiratio et cludendi inchoandique sententias ratio. In contionibus quidem etiam similiter cadentia quaedam et contraposita deprehendas. In Herodoto uero cum omnia, ut ego quidem sentio, leniter fluunt, tum ipsa dialectos habet eam iucunditatem ut latentes in <se> numeros complexa uideatur.” (QUINTILIEN, 1978, p. 236). De fato, quando Quintiliano comenta a elocução em geral, voltada principalmente para as causas judiciárias e deliberativas, ele recomenda uma elocução ‘mais formosa’ (*speciosior*), da qual quem mais se aproximou entre os romanos foi Cícero (*Institutio oratoria*, XII x 45-8, 77-9).

<sup>234</sup> *doctr. chr.* IV xix 38. “[...] facies pulchrae ac splendidae dictionis oboritur ei qui potest, quantum potest, laudare quem nemo conuenienter laudat, nemo quomodocumque non laudat!” (SANT’AGOSTINO, p. 312). É incrível como Pizzolato se equivoca ao interpretar esse parágrafo, além de ignorar totalmente a menção à louvação de Deus: “Note-se a única relutância de Agostinho para assumir a terminologia do *delectare*, que aqui está escondido sob *praedicare*, termo que indica não a nossa ‘predicação’, mas a proclamação (epidítica) de elogio do belo e crítica do feio.” (PIZZOLATO, 1995, p. 115, sua nota 77).

denominados sofisticos, e todo o tipo daquelas outras coisas que estão fora da contenda forense, bem como aquele gênero maior que os gregos denominam ἐπιδεικτικὸν, porque é preparado como se procurasse a causa do deleite.<sup>235</sup>

Assim, segundo Cícero, a ‘louvação’ (*laudatio*) está entre os tipos do discurso epidítico, no qual se recomenda com maior freqüência o gênero temperado de elocução, pois nos gêneros exteriores às causas judiciárias e deliberativas a principal finalidade é deleitar por meio da ornamentação.

Evidentemente Agostinho associa a louvação de Deus com o deleite da elocução temperada, o que concordaria com a classificação da retórica ciceroniana, mas como sua concepção pessoal de gênero temperado se caracteriza pela repressão dos períodos rítmicos e abundância de palavras, poder-se-ia perguntar, então, por que uma louvação de Deus deveria apresentar ‘formas de dizeres belos e até esplêndidos’, tal como se lê no parágrafo 38.

De fato, a recomendação agostiniana do modo ‘mais reprimido’ em relação à ornamentação muito estudada e suave deve ser interpretada como um preceito geral da elocução temperada, como uma observação que deve ser seguida com mais freqüência e na maioria dos discursos cujo fim é deleitar. Por meio desse entendimento do texto de Agostinho, pode-se vislumbrar a possibilidade de alguma exceção, justamente a louvação de Deus, e o critério para distinguir esse discurso como específico em relação aos outros do gênero é o assunto: Deus. Para se compreender melhor a concepção agostiniana da matéria da elocução, deve-se primeiramente analisar o parágrafo 34 do livro IV, onde é citada a tripartição de Cícero no *Orator* (xxix 101):

Pois a essas três coisas, a saber, instruir, deleitar e comover, também aquela mesma autoridade na elocução romana quis referir outras três quando disse: “Será eloqüente, portanto, [...] aquele que puder discursar coisas pequenas de modo baixo, médias de modo suavizado, grandes de modo grandioso”, como se aproximasse também essas três últimas, e assim explicasse dizendo um único e mesmo pensamento: será eloqüente, portanto, aquele para instruir, puder dizer coisas pequenas de modo baixo, para deleitar, médias de modo suavizado, para comover, grandes de modo grandioso.<sup>236</sup>

<sup>235</sup> *Orator*, xi 37. “[...] *laudationum scriptionem et historiarum et talium suasionum, qualem Isocrates fecit Panegyricum multique alii qui sunt nominati sophistae, reliquarumque rerum formam quae absunt a forensi contentione, eiusque totius generis quod Graece ἐπιδεικτικὸν nominatur, quia quasi ad inspiciendum delectationis causa comparatum est, non complectar hoc tempore [...]*” (CICÉRON, 1964, p. 13-4). As traduções latinas para o termo aristotélico ἐπιδεικτικὸν são ‘demonstrativo, laudatório, exortativo’ (*demonstratiuum, laudationis, exornationis*). Cf. nota 182.

<sup>236</sup> *doctr. chr.* IV xvii 34. “*Ad haec enim tria, id est ut doceat, ut delectet, ut flectat, etiam illa tria uidetur pertinere uoluisse idem ipse romani auctor eloquii, cum itidem dixit: ‘Is erit igitur eloquens, qui poterit parua summissee, modica temperate, magna granditer dicere’, tamquam si adderet illa etiam tria, et sic explicaret unam eamdemque sententiam dicens: is erit igitur eloquens, qui, ut doceat, poterit parua summissee, ut delectet, modica*

Ora, para Agostinho, essa divisão em três matérias evidentemente não pode ser aplicável aos discursos eclesiais, pois o orador deve sempre estar de acordo com o próprio Deus trinitário, e esse é um assunto que só pode ser grandioso. De fato, no parágrafo 35, ele argumenta que em todas as ‘questões eclesiais’ (*ecclesiasticae quaestiones*) o orador deve as ‘referir à salvação eterna’ prometida por Deus (*ad hominum salutem aeternam referre*).<sup>237</sup> Mas sendo Deus, e os assuntos que a ele estão estreitamente ligados, grandiosos, nada impede que sejam tratados de acordo com as diferentes elocuições e suas finalidades:

O que de fato é maior do que Deus? Por ventura não deve ser aprendido? Ou acaso quem ensina a unidade da Trindade não deve fazer uma discussão submissa, para que algo [assim] difícil de discernir possa ser entendido, na medida em que nos for concedido? [...] Além disso, quando Deus é louvado, seja por si mesmo, seja por suas obras, quantas formas de dizeres belos e até esplêndidos surgem daquele que pode louvar, o quanto é possível, o que ninguém convenientemente pode louvar, e o que ninguém, de qualquer modo, deixa de louvar! Por outro lado, se [Deus] não é cultuado, ou se cultuam ídolos acima ou junto dele, sejam demônios, sejam quaisquer criaturas, na medida em que isso é um mal, para que deste mal os homens sejam desviados, o orador deve discursar principalmente de modo grandioso.<sup>238</sup>

De fato, não somente é possível louvar Deus, ou comover os ouvintes discursando sobre sua justiça infinita, mas até ensiná-lo, pois ainda que seja inefável em sentido rigoroso, misericordiosamente permitiu aos homens que de certo modo notassem sua presença digna de louvor, e por isso já é possível, misteriosamente, dizer algo sobre Deus, como reflete Agostinho ao comentar a hierarquia das coisas fornecida segundo a ‘doutrina cristã’ no livro I:

Dissemos algo, ou emitimos algum som digno de Deus? Certamente nada diferente do que penso eu quis dizer, mas se disse algo, isso [ainda] não é o que eu queria dizer. De onde eu sei isso, senão porque [sei que] Deus é inefável? Mas o que por mim foi dito,

---

*temperate, ut flectat, magna granditer dicere.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 306). Quintiliano também distingue as matérias (*Institutio oratoria*, XI i 93).

<sup>237</sup> Na verdade, Agostinho faz sua distinção entre os assuntos eclesiais de um modo muito mais sutil, de acordo com a teoria platônica da partição nas idéias gerais, pois para ele todos esses assuntos são, a rigor, grandiosos, como será comentado depois, cf. nota 242.

<sup>238</sup> *doctr. chr.* IV xix 38. “*Quid enim Deo ipso maius est? Numquid ideo non discitur? Aut qui docet unitatem Trinitatis, debet nisi summissa disputatione agere, ut res ad dignoscendum difficilis, quantum datur, possit intellegi? [...] Porro cum laudatur Deus siue de se ipso siue de operibus suis, quanta facies pulchrae ac splendidae dictionis oboritur ei qui potest, quantum potest, laudare quem nemo conuenienter laudat, nemo quomodocumque non laudat! At si non colatur aut cum illo uel etiam prae illo colantur idola siue daemonia siue quaecumque creatura, quantum hoc malum sit atque ut ab hoc malo auertantur homines, debet utique granditer dici.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 312). De fato, para Agostinho, não é o tipo de matéria que determina a escolha da elocução, mas, sobretudo, a finalidade do discurso.

não seria dito se fosse inefável. E por isso, Deus não deve ser dito inefável, porque também isso, quando se diz, diz-se algo, e [assim] acontece não sei qual conflito de palavras, pois se é inefável algo que não pode ser dito, não continua inefável, ou [então] se pode dizer o que é inefável. Deve-se cuidar deste conflito de palavras de preferência apaziguando a voz. Contudo, como de Deus nada possa ser dito dignamente, ele permitiu um obséquio à voz humana, e quis a alegria através de nossas palavras em seu louvor. Com efeito, é por isso também que se fala de Deus. De fato, não se conhece a própria verdade com o ruído daquelas duas sílabas, mas em todos os falantes de língua latina, quando aquele som toca em seus ouvidos, move-os a pensar certa natureza que é a mais excelente e imortal.<sup>239</sup>

Como se pode observar, todo o esforço lingüístico dos homens terrenos ainda seria muito pouco para que se pudesse entender ou enunciar os atributos de Deus, pois Deus é inefável devido à sua eterna excelência suprema.<sup>240</sup> Por conseguinte, em sentido rigoroso, quaisquer palavras que sejam ditas sobre Deus, mesmo se proferidas de boa vontade e com coração puro, não são convenientes à sua dignidade. Todavia, Deus ainda permite ser louvado, e por isso, as palavras humanas são legítimas, sobretudo nessa situação. Assim, até quando se pretende tirar alguma instrução ou prática sobre a natureza divina, o que não deixa de ser razoavelmente possível, tal ato deve ser encarado mais como uma pequena ação de louvor à profundidade de Deus do que um glorioso mérito humano.

Mas dado que a eterna excelência de Deus exige de qualquer homem um inescapável reconhecimento, e que a inefabilidade desse ser supremo torna qualquer ato humano, que se queira digno, uma ação de louvor ao todo poderoso, essa situação só pode constituir para Agostinho um evidente motivo para a criação de uma exceção ao ‘modo mais reprimido’ da elocução temperada, pois se há um verdadeiro deleite, esse só pode pertencer à louvação de Deus, o único discurso cujas belas formas são permitidas sem a escusa de qualquer licença.

<sup>239</sup> *doctr. chr.* I vi 6. “*Diximusne aliquid et sonuimus aliquid dignum Deo? Immo uero nihil me aliud quam dicere uoluisse sentio; si autem dixi, non hoc est quod dicere uolui. Hoc unde scio, nisi quia Deus ineffabilis est? Quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset. Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur et fit nescio qua pugna uerborum, quoniam si illud est ineffabile quod dici non potest, non est ineffabile quod uel ineffabile dici potest. Quae pugna uerborum silentio cauenda potius quam uoce pacanda est. Et tamen Deus, cum de illo nihil digne dici possit, admisit humanae uocis obsequium, et uerbis nostris in laude sua gaudere nos uoluit. Nam inde est et quod dicitur Deus. Non enim re uera in strepitu istarum duarum syllabarum ipse cognoscitur, sed tamen omnes latinae linguae socios, cum aures eorum sonus iste tetigerit, mouet ad cogitandam excellentissimam quamdam immortalemque naturam.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 24, 26).

<sup>240</sup> A questão da ineficácia lingüística na louvação também desemboca na reflexão original de Agostinho sobre o *iubilus*, o canto sem palavras, cf.: *en. Ps. XXXIII ii, sermo 1, 8, XCIX 3-6*; MAMMÌ, L. *Canticum novum. Música sem palavras e palavras sem som no pensamento de Santo Agostinho. Estudos Avançados*, São Paulo, 2000, v. XIV, n. 38, p. 347-366.

Ora, é interessante notar que, até mesmo quando Agostinho permite que a elocução possa ser ornada com as mais belas formas, ainda subsiste uma diferença em relação à concepção de gênero temperado da retórica tradicional: a ligação entre a elocução e a matéria. De fato, como Cícero comenta no parágrafo 42 do *Orator*, no gênero de discurso voltado ao deleite, o epidítico, os temas são próprios ‘dos sofistas, das festividades, das escolas, dos exercícios e das aulas’ (*propria sophistarum, pompae, gymnasiis, palaestra, ludorum*), e por isso são claramente considerados medíocres em comparação com as ‘lutas’ (*pugnae*) do fórum e das assembléias deliberativas.<sup>241</sup> Nota-se claramente, portanto, um grande ponto de divergência em relação a Agostinho, pois ele obviamente não pode concordar que a louvação de Deus seja um discurso medíocre em relação às causas judiciárias e deliberativas.

Na verdade, não apenas a louvação de Deus, mas a rigor todos os assuntos eclesiásticos são grandiosos, pois tudo o que é discursado deve se referir, direto ou indiretamente, à salvação eterna em face da morte, e Agostinho deixa bem claro que aquelas últimas três classes indicadas por Cícero, referentes à matéria, não são pertinentes às questões eclesiásticas:

Essas três [últimas], porém, assim como foram por ele ditas, ele pode estender às causas forenses, mas não existe aqui, nas questões eclesiásticas, nas quais se versa o discurso deste que queremos formar. Em nossas [questões], porém, porque tudo o que dizemos, sobretudo do posto mais alto em direção ao povo, devemos referir à salvação dos homens, não a temporária, mas a eterna (daí ser preciso também se precaver da perdição eterna), todas as coisas que dizemos são grandiosas. Por isso, sempre quando o instrutor eclesiástico discursa sobre aquisições ou concessões pecuniárias, sejam grandes ou pequenas quantias, elas não devem ser vistas como coisas pequenas. Pois não é pequena a justiça que certamente também devemos custodiar nas pequenas coisas pecuniárias, como diz o Senhor: ‘Quem é fiel nas coisas mínimas, também é fiel nas grandiosas’. Portanto, o que é mínimo é mínimo, mas é grandioso ser fiel no mínimo. Pois assim como a constante do círculo, definido quando todas as linhas são iguais do ponto médio à extremidade, existe em um grande disco do mesmo modo que em uma exígua moedinha, assim também a virtude da justiça não se diminui quando pequenas coisas são geridas com justiça.<sup>242</sup>

<sup>241</sup> Cf. *Orator*, xiii 42. Nos parágrafos 38 e 39, Cícero despreza os discursos sofisticos tal como faz Platão no *Φαῖδρος* (são citados os trechos 266e, 279a), indicando que eram feitos ‘para a vontade dos ouvidos’ (*ad uoluptatem aurium*), e retira Isócrates, por ter a ‘filosofia na mente’ (*philosophia in mente*), do rótulo de sofista (*Orator*, xiii 41).

<sup>242</sup> *doctr. chr.* IV xviii 35. “*Haec autem tria ille, sicut ab eo dicta sunt, in causis forensibus posset ostendere, non autem hoc est in ecclesiasticis quaestionibus, in quibus huius quem uolumus informare, sermo uersatur. In istis autem nostris, quandoquidem omnia, maxime quae de loco superiore populis dicimus, ad hominum salutem, nec temporariam sed aeternam, referre debemus, ubi etiam cauendus est aeternus interitus, omnia sunt magna quae dicimus, usque adeo ut nec de ipsis pecuniariis rebus uel adquirendis uel amittendis parua uideri debeant quae doctor ecclesiasticus dicit, siue sit illa magna siue parua pecunia. Neque enim parua est iustitia, quam profecto et in parua pecunia custodire debemus, dicente Domino: ‘Qui in minimo fidelis est, et in magno fidelis est’. Quod ergo minimum est, minimum est: sed in minimo fidelem esse, magnum est. Nam sicut ratio rotunditatis, id est ut a puncto medio omnes lineae pares in extrema ducantur, eadem est in magno disco quae in nummulo exiguo, ita*



Nesse parágrafo, implicitamente sob a influência da teoria das formas de Platão, Agostinho sustenta que todos os assuntos eclesiásticos, por serem verdadeiros, participam da essência, idéia, ou forma da verdade, do mesmo modo que qualquer circunferência participa da forma ideal da circunferência, que foi chamada de ‘constante de Arquimedes’ depois do século III a.C.. De fato, Agostinho conhece a doutrina platônica da participação dos seres nas formas ideais, tal como demonstra a questão 46 do *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*, na qual afirma que “Mediante a participação nelas [nas idéias], faz-se com que seja o que é, do modo como é”.<sup>243</sup> Ora, no exemplo dado, a justiça aplicada aos negócios pecuniários participa da forma ideal da justiça, pois foi instituída por Deus e incentivada pelo Filho, conforme o amor do Espírito Santo. Assim, ainda que em si mesmos alguns atos sejam considerados de pequena dificuldade, como alguns deveres pecuniários, ou média, como a vontade de imitar a virgindade de Cristo, sob um ponto de vista mais amplo, conforme as causas mais gerais, eles são grandiosos por participarem da grandeza. Por conseguinte, tudo o que pode estar de acordo com a fé cristã, mesmo se for algo de pequena ou média importância e dificuldade, torna-se um assunto grandioso para o orador eclesiástico, porque ele sabe que são eventos grandiosos de um ponto de vista mais amplo e mais próximo da verdade em si, a mais justa e eterna.

Mas visto que, no fundo, os discursos não se distinguem em relação ao assunto, sendo todos grandiosos, ainda assim é possível diferenciar as circunferências da forma ideal da circunferência, e por isso, também se pode distinguir a justiça aplicada aos assuntos pecuniários da justiça em si, divina. Portanto, certamente ainda existe uma grande distinção da matéria de elocução: entre a Trindade divina e os assuntos nem tão diretamente ligados a Deus.

Além disso, como já foi mencionado, a grandiosidade das matérias eclesiásticas evidentemente não implica a exigência de serem tratadas com uma elocução de gênero grandioso, voltado à comoção. Tampouco exige que todos os discursos assumam a forma de uma louvação à grandeza de Deus, pois se a rigor todo discurso eclesiástico está muito longe ser digno da

---

*ubi parua iuste geruntur, non minuitur iustitiae magnitudo.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 306, 308). A citação interna é de *Lc.* 16:10, e outra referência bíblica, agora como um exemplo concreto da grandiosidade da justiça em causas pecuniárias, encontra-se no parágrafo 36: *1Cor.* 6:1-9. No parágrafo 37, outra passagem bíblica indica a virtude da pequena boa ação de dar um cálice de água fresca a um discípulo de Cristo (*Evangelho segundo São Mateus*, 10:42).

<sup>243</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. Sobre as idéias. *Cadernos de Trabalho CEPAME*, São Paulo: v. II, n. 1, 1993, p. 5-11, particularmente p. 11 (trad. de Moacyr Novaes). “*Quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo est.*” (AVGVSTINVS, 1975, p. 73 [CCSL, XLIV A, pt. 2]).

excelência divina, pelo que só pode ser dimensionado como uma humilde louvação de Deus a partir desse ponto de vista mais amplo, os discursos ainda podem ser divididos entre aqueles que se ligam mais diretamente ou indiretamente a Deus.

Enfim, por meio de uma aplicação agostiniana da filosofia na determinação da matéria da elocução inteiramente estranha à retórica tradicional, os assuntos eclesiásticos rompem com a tripartição da retórica ciceroniana por estarem direcionados à salvação dos homens, o que também exige do próprio orador uma ampliação de perspectiva, do senso comum à filosofia cristã.<sup>244</sup>

Por fim, o último ponto relacionado à elocução discutido por Agostinho é a variação dos gêneros: “Que não se pense que misturá-los esteja fora de alguma disciplina, ao contrário, na medida em que isso possa ser feito com conveniência, o discurso deve ser variado com todos os gêneros”.<sup>245</sup> Contudo, mesmo que o discurso contenha uma mistura de gêneros, sua elocução sempre pode ser atribuída a um único gênero geral, por meio da descoberta do gênero de elocução dominante: “[...] o discurso todo é atribuído conforme o gênero cuja abundância prevalecer”.<sup>246</sup> Tanto a análise do gênero geral de elocução, como da finalidade principal do discurso, indicam qual o gênero do discurso, e ao mesmo tempo em que se descobre uma das duas, a outra também é revelada, pois uma pressupõe a outra.

De fato, a variação é uma recomendação tradicional, e é muito importante para Cícero, pois está ligada à necessidade primordial, o decoro: “Será eloqüente, portanto, quem puder acomodar o discurso àquilo que for conveniente em quaisquer circunstâncias.”<sup>247</sup> Quintiliano, na décima seção do livro XII da *Institutio oratoria*, dedicado não à arte retórica, nem ao orador, mas à ‘obra geral’ (*opus*) que resulta desses dois, observa que, em relação aos tradicionais gêneros ‘sutil, médio e florido’ (*subtilis/σχνόν, medium/ἄδρόν, floridum/ἀνθηρόν; Institutio oratoria, XII x 58*), a ‘eloqüência não está como que presa à forma dessas três’ (*neque his tribus quasi formis inclusa eloquentia est*):

<sup>244</sup> Certamente a ampliação da noção de matéria da elocução feita por Agostinho envolve o uso que ele próprio fazia da filosofia, o que certamente é original. Sem a observação dessa intersecção da filosofia propriamente dita, é difícil entender a originalidade retórica agostiniana que alguns comentadores apontam rapidamente, tal como Auerbach (2007, p. 38-43, sobretudo p. 40).

<sup>245</sup> *doctr. chr.* IV xxii 51. “*Nec quisquam praeter disciplinam esse existimet ista miscere, immo, quantum congrue fieri potest, omnibus generibus dictio uarianda est.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 340).

<sup>246</sup> *doctr. chr.* IV xxii 51. “[...] *generi dictio tota tribuitur, cuius copia praeualuerit.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 342). A esse respeito, Pizzolato comenta que “Não se deve, porém, concluir muito apressadamente que com isso Agostinho cancela os gêneros literários.” (PIZZOLATO, 1995, p. 118).

<sup>247</sup> *Orator*, xxxvi 123. “*Is erit ergo eloquens, qui ad id quodcumque decebit poterit accommodare orationem.*” (CICÉRON, 1964, p. 44).

Pois como um terceiro é constituído entre o gracioso e o vigoroso, existem intermédios de cada um, e até entre esses próprios há um algum intermediário misturado por dois deles, porque também se encontra no sutil algo mais cheio e mais sutil, e no veemente algo mais relaxado e mais veemente, como [também] o brando ascende para algo mais forte ou se submete a algo mais tênue.<sup>248</sup>

É interessante perceber como Quintiliano concebe mais gêneros do que Agostinho, pois este sustenta que o gênero de todo o discurso, mesmo com a variação, pode ser atribuído pelo o gênero dominante, sem apontar, contudo, a hipótese de uma mistura na qual não exista um gênero que prevaleça. Mas havendo ‘inumeráveis espécies’ (*innumerabiles species*), como o próprio Quintiliano comenta no parágrafo 67, ele próprio não os nomeia, o que demonstra como os três principais gêneros continuam valendo como um método didático para caracterizar a elocução de um discurso.

O primeiro motivo para a variação dado por Quintiliano são as diferenças entre os tipos de causa, pois uma defesa contra uma pena de morte é diferente daquela na qual se discute uma interdição, embora ambas estejam dentro do âmbito judicial:

Portanto, muitas são, de fato, as formas da eloquência. Mas é o cúmulo da ignorância perguntar por qual forma o orador será guiado, uma vez que toda espécie, aquelas que ao menos são corretas, tem um uso, e isso não é o que chamam de gênero popular oratório: de fato, [toda espécie] usa-se em tudo, conforme é exigida, não só pela causa, mas pelas partes da causa. Porque não se discursará de igual modo em prol de um réu sob pena

<sup>248</sup> *Institutio oratoria*, XII x 66-7. “*Nam ut inter gracile ualidumque tertium aliquid constitutum est, ita horum interualla sunt, atque inter haec ipsa mixtum quiddam ex duobus medium est, quoniam et subtili plenius aliquid atque subtilius et uehementi remissius atque uehementius inuenitur, ut illud lene aut ascendit ad fortiora aut <ad> tenuiora summittitur.*” (QUINTILIEN, 1980, p. 133). Embora sem tratar da variação no parágrafo 20 do *Orator*, Cícero já concebia espécies intermediárias entre os três principais gêneros, como o veemente mais ou menos ritmado, ou como o tênue mais ou menos ornado: “Pois, como eu digo, existiram [oradores] grandiloquos com ampla gravidade de pensamentos e majestade de palavras, veementes, variados, graves, instruídos e preparados para comover e convencer os ânimos; outros com um discurso áspero, sombrio e rústico, que não é aperfeiçoado nem ritmado; e outros com um discurso leve, estruturado e com cláusulas. Do outro lado, [há oradores] tênues e agudos que dão a instrução de todas as coisas, tornando-as mais nítidas, porém não mais amplificadas, com um discurso sutil, exato e esmerado. Nesse mesmo gênero, alguns são cálidos, embora deliberadamente semelhantes aos impolidos, rudes e imperitos, já outros estão mais acomodados naquela abstinência, e são formosos, mesmo quando florescentes e levemente ornados.” (*Orator*, v-vi 20). “*Nam et grandiloqui, ut ita dicam, fuerunt, cum ampla et sententiarum grauitate et maiestate uerborum, uehementes uarii, copiosi, graues, ad permouendos et conuertendos animos instructi et parati – quod ipsum alii aspera, tristi, horrida oratione neque perfecta atque conclusa, alii leui et structa et terminata – et contra tenues, acuti, omnia docentes et dilucidiora, non ampliora facientes, subtili quadam et pressa oratione limati; in eodemque genere alii callidi, sed impoliti et consulto rudium similes et imperitorum, alii in eadem ieiunitate concinniores, id est faceti, florentes etiam et leuiter ornati.*” (CICÉRON, 1964, p. 7-8).

capital, em uma disputa de herança, ou sobre uma interdição, um compromisso, ou um empréstimo especificado [...]<sup>249</sup>

Para Agostinho, as diferenças entre questões não são motivos para a variação do gênero de elocução, já que não há distinções entre os assuntos eclesiásticos, com exceção da divisão genérica entre Deus trinitário e o restante, como foi visto. Quanto aos outros fatores apontados por Quintiliano no parágrafo 70, a ‘diferença entre as pessoas, os lugares e os momentos’ (*differentia personarum locorum temporumque*), Agostinho apenas comenta no parágrafo 25 do livro IV que a ‘variedade de muitos modos de discursar’ deve ser usada principalmente na instrução vinculada por ‘discurso ao povo’, e também para produzir certa ‘graça de deleitar’, como já foi mencionado (cf. p. 98). De fato, as distinções de público, entre conversas e discursos ao povo, e meio de comunicação, entre escrita e oralidade, feitas nos parágrafos 23 e 25, não são comentadas em relação à variação.

Porém, já no *De catechizandis rudibus*, Agostinho fornecia alguns conselhos para a variação dos discursos a partir da diversidade dos ouvintes, mas apenas em relação às resistências que o discurso catequético pode enfrentar. No parágrafo 9, ele comenta que os catecúmenos ‘de falso sentimento’ (*ficto pectore*) devem ser repreendidos, não com uma censura amplificada, mas de uma forma ‘mais afável e branda’ (*blandius et lenius*), ‘dando evidências’ (*demonstrando*) e, assim, aproximando-se da instrução típica do gênero submisso. Já os eruditos devem ser instruídos de modo breve, pois certamente já conhecem grande parte da doutrina cristã.<sup>250</sup> Por fim, aos gramáticos e oradores deve-se ‘falar mais’ (*amplius impertire*) sobre a ‘sólida eloquência’ bíblica (*solidum eloquium*), sobre o motivo pelo qual ‘os pensamentos devem ser antepostos às palavras’ (*praeponendas uerbis sententiae*), e sobre a utilidade motivacional da ‘explicação alegórica’ (*enodatio allegoriae*), como se observa pelo parágrafo 13.

<sup>249</sup> *Institutio oratoria*, XII x 69-70. “Plures igitur etiam eloquentiae facies, sed stultissimum quaerere ad quam se recturus sit orator, cum omnis species, quae modo recta est, habeat usum, atque id ipsum non sit oratoris quod uulgo genus uocant: utetur enim, ut res exiget, omnibus, nec pro causa modo sed pro partibus causae. Nam ut non eodem modo pro reo capitis et in certamine hereditatis et de interdictis ac sponsionibus et de certa credita dicet [...]” (QUINTILIEN, 1980, p. 133-4).

<sup>250</sup> Quando a catequese é dirigida a alguém ‘cultivado nos estudos liberais’ (*liberalibus doctrinis excultus*), a instrução ‘deve ser feita brevemente’ (*breuiter agendum est*), “[...] de modo que, se esse erudito a conhece, não ouça como que de um mestre, e se a desconhece, aprenda-a enquanto o lembramos daquilo que acreditamos que já conheceu.” (*cat. rud.* viii 12). “[...] ut etsi quid nouit eruditus iste, non tamquam a doctore audiat, et si quid adhuc ignorat, dum ea commemoramus quae illum nosse iam credimus, discat.” (AVGVSTINVS, 1969, p. 133 [CCSL, XLVI]).

Mas é só no parágrafo 23 que Agostinho fornece uma ampla enumeração dos tipos de público:

[...] quero que consideres que uma coisa é o intento do preceptor quando pensa no futuro leitor, outra a do orador quando se dirige ao ouvinte presente, e nesse último caso, um [é o intento] quando instrui em particular, se ninguém mais que se poderia pensar está perto de nós, outro quando ensina algo em público, quando está circundado das diversas opiniões do auditório; um quando se ensina uma única pessoa, enquanto as demais ouvem avaliando e testemunhando [aquelas opiniões] que para elas são notáveis, outro quando todos têm a mesma expectativa pelo que lhes iremos expor; um quando se está, por assim dizer, sentado à parte para travar uma conversa, outro quando o povo no silêncio e na expectativa observa uma única pessoa que irá falar do lugar mais alto. Há muita diferença, quando assim discursamos, se são poucos ou muitos, cultos ou incultos, ou intermediários de ambas as partes, da cidade ou do campo, ou de ambos ao mesmo tempo, ou um público misto de todo gênero de homens [...] eu mesmo sou movido de diversos modos quando diante de mim vejo um catequizando erudito, ou inerte, ou cidadão, ou estrangeiro, ou rico, ou pobre, ou simples, ou honrado, ou instituído de algum poder, ou alguém deste ou daquele povo, idade, sexo, seita ou crença vulgar e errônea [...]<sup>251</sup>

Todavia, Agostinho não se detém apenas na preocupação das diferenças de público, mas chega até à peculiaridade de cada ouvinte do discurso, que pode ser descoberta pelas expressões faciais. Como elas influenciam de diversos modos o discurso do orador, e até os ânimos dos demais ouvintes, a observação desses sinais deve servir de direcionamento para a variação do discurso, embora se possa supor que essa improvisação seja um tanto complicada, principalmente se implicar a variação de gêneros de elocução.<sup>252</sup>

<sup>251</sup> *cat. rud.* xv 23. “[...] *uolo cogites aliam esse intentionem dictantis, cum lector futurus cogitatur; et aliam loquentis, cum praesens auditor adtenditur: et in eo ipso aliam in secreto monentis, dum nullus alius qui de nobis iudicet praesto est; aliam palam docentis aliquid, cum dissimiliter opinantium circumstat auditus: et in hoc genere aliam, cum docetur unus, ceteri autem tamquam iudicantes aut adtestantes quae sibi nota sunt, audiunt; aliam cum omnes communiter quid ad eos proferamus expectant: et rursus in hoc ipso aliam, cum quasi priuatim consedetur, ut sermocinatio conseratur; aliam, cum populus tacens unum de loco superiore dicturum suspensus intuetur: multumque interest, et cum ita dicimus, utrum pauci adsint an multi; docti an indocti an ex utroque genere mixti, urbani an rustici an hi et illi simul; an populus ex omni hominum genere temperatus. [...] aliter atque aliter me moueri, cum ante me catechizandum uideo eruditum, inertem, ciuem, peregrinum, diuitem, pauperem, priuatum, honoratum, in potestate aliqua constitutum, illius aut illius gentis hominem, illius aut illius aetatis aut sexus, ex illa aut illa secta, ex illo aut illo uulgari errore uenientem [...]” (AVGVSTINVS, 1969, p. 147-8 [CCSL, XLVI]).*

<sup>252</sup> “De fato, nada pode ocorrer senão que [as pessoas presentes] influenciem de diversos modos o que há de ser dito e discursado, que o discurso exposto traga algo como “o rosto” da disposição de ânimo pela qual foi exposto, e que pela mesma diversidade influencie os ouvintes de diversos modos, como estes também influenciam a si próprios de diversos modos em sua presença.” (*cat. rud.* xv 23). “*Fieri enim non potest, nisi aliter atque aliter afficiant locuturum atque dicturum, et ut sermo qui profertur, affectionis animi a quo profertur, quemdam quasi uultum gerat, et pro eadem diuersitate diuerse afficiat auditores, cum et ipsi se ipsos diuerse afficiant inuicem praesentia sua.*” (AVGVSTINVS, 1969, p. 147 [CCSL, XLVI]).

Mas ainda resta observar, no parágrafo 51 do livro IV do *De doctrina christiana*, algumas observações mais específicas para que o discurso ‘proceda de modo mais conveniente’ (*procedat decentius*). No começo do parágrafo, comenta-se que a variação dos gêneros não permite que os ‘sentidos’ dos ouvintes ‘se esfriem ou fiquem tépidos’ (*frigescere uel tepescere*), pois quando o discurso é ‘prolixo em um único gênero’ (*prolixa in uno genere*), não se consegue ‘segurar o ouvinte’ (*detinere auditorem*). Por conseguinte, adverte-se que “[...] o gênero grandioso de discursar, se por mais tempo deve ser proferido, não deve ser o único, mas variado com a interposição dos outros gêneros”.<sup>253</sup> Esse conselho também é dado por Cícero no parágrafo 99 do *Orator*, pois embora o orador grandiloquo seja o único a executar o gênero veemente, aquele que ‘só se dedica a esse gênero’ (*huic generi studuit uni*) ‘deve ser menosprezado’ (*est contemnendus*). Mas não apenas porque isso é difícil de ‘ser tolerado’ (*tolerari*) pelos ouvintes, como menciona Agostinho, mas também porque o orador, se não for capaz de falar com agudeza nem suavidade, parecerá ‘enlouquecer-se entre os sãos’ (*furere apud sanos*):

De fato, o orador submisso, ao falar com agudeza e maturidade, já é sábio, o [orador] médio é suave, mas este [o grandioso], que é o mais abundante, raramente costuma parecer bem ordenado, se nele não houver algo diferente. Pois quem não pode dizer nada com tranqüilidade, brandura, e nada com distribuição, definição, distinção e graça, em especial quando devem ser tratadas com aquele modo [veemente] causas inteiras, ou em parte, se não começa a inflamar o tema quando os ouvidos estão preparados, parece enlouquecer-se entre os sãos, como um bacante beberrão entre os sóbrios.<sup>254</sup>

Na variação, Agostinho também indica quais são os ‘lugares certos e necessários’ (*certi et necessari loci*). Primeiramente comenta o discurso de gênero grandioso: “Porque também no gênero grandioso convém haver sempre ou quase sempre exórdios temperados [...]”.<sup>255</sup> De fato, os proêmios temperados ajudam a introduzir de modo mais lento a veemência dos argumentos, o que também é uma observação tradicional, como se pode notar pelo parágrafo 213 do livro II do *De oratore*, segundo o qual os exórdios do gênero marcado pela ‘força e tensão’ (*uis atque contentio*) devem ser ‘lentos’ (*tarda*). Quintiliano, por outro lado, permite um proêmio grandioso,

<sup>253</sup> *doctr. chr.* IV xxii 51. “[...] *grande dicendi genus, si diutius est dicendum, non debeat esse solum, sed aliorum generum interpositione uarietur [...]*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 340, 342).

<sup>254</sup> *Orator*, xxviii 99. “*Ille enim summissus, quod acute et ueteratorie dicit, sapiens iam, medius suavis, hic autem copiosissimus, si nihil est aliud, uix satis sanus uideri solet. Qui enim nihil potest tranquille, nihil leniter, nihil partite, definite, distincte, facete dicere, praesertim cum causae partim totae sint eo modo, partim aliqua ex parte tractandae, si is non praeparatis auribus inflammare rem coepit, furere apud sanos et quasi inter sobrios bacchari uimulentus uidetur.*” (CICÉRON, 1964, p. 34-5).

<sup>255</sup> *doctr. chr.* IV xxiii 52. “*Nam et in grandi genere semper aut paene semper temperata decet esse principia [...]*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 342).

mas indica que os oradores devem ser ‘geralmente submissos nos proêmios’ (*in prohoemiis plerumque summissi*; *Institutio oratoria*, IX iv 138).

Em segundo lugar, Agostinho explica por que o discurso de gênero grandioso deve ser variado:

Também está em poder do eloqüente dizer algumas coisas de modo submisso, mesmo aquelas que poderiam ser ditas grandiosamente, de modo que aquelas que são ditas com grandiosidade se fazem [ainda] mais grandiosas pela comparação com as outras, e se tornam, como que pelas sombras daquelas, mais luminosas.<sup>256</sup>

Assim, o discurso grandioso deve ser variado tanto no exórdio, em geral pelo uso do gênero temperado, como nas demais partes, até mesmo pelo submisso, pois tal contraste contribui para enobrecer ainda mais as passagens grandiosas.

Em terceiro lugar, Agostinho lembra como o discurso às vezes assume mais de um objetivo, e por isso, também exige a variação por causa da finalidade. Por conseguinte, precisa-se do gênero submisso quando questões devem ser resolvidas com agudeza, já que isso ‘propriamente para si reivindica’ (*sibi proprie uindicat*). Já o gênero temperado deve estar presente ‘ao elogiar ou vituperar’ (*laudandum uel uituperandum*), desde que não seja um caso grave no qual ‘a condenação ou liberação seja requerida’ (*nec damnatio nec liberatio requiritur*), no qual certamente se precisaria do gênero grandioso.

Todavia, não são todos os discursos que freqüentemente apresentam uma variação com os três gêneros, mas principalmente o grandioso e o submisso: “No gênero grandioso, portanto, os dois gêneros restantes encontram seus lugares, e analogamente no submisso”.<sup>257</sup> A exceção, por conseguinte, é o discurso de gênero temperado, pois ‘não requer’ (*non requirit*) o gênero grandioso como variação: “O discurso temperado, porém, não requer o gênero grandioso, porque é utilizado para deleitar os ânimos, não para movê-los”.<sup>258</sup>

<sup>256</sup> *doctr. chr.* IV xxiii 52. “*Et in potestate est eloquentis ut dicantur nonnulla summissae, etiam quae possent granditer dici, ut ea quae dicuntur granditer ex illorum fiant comparatione grandiora et eorum tamquam umbris luminosiora reddantur.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 342).

<sup>257</sup> *doctr. chr.* IV xxiii 52. “*In grandi ergo genere inueniunt locos suos duo cetera et in summisso similiter.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 342). Cf. os parágrafos 56 e 58 citados no final desta seção 3.

<sup>258</sup> *doctr. chr.* IV xxiii 52. “*Grande autem genus temperata dictio non requirit: ad delectandos quippe animos, non ad mouendos ipsa suscipitur.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 342). Do ponto de vista da retórica tradicional, os discursos de gênero médio, os elogios, as exortações e as descrições, entre outros, mesmo com a variação, apresentam diferenças bem mais contrastantes em relação à persuasão violenta dos discursos judiciário e deliberativo do que esses dois últimos possuem entre si, já que ambos usam fortemente a comoção, e por isso não se encontra tanto o gênero veemente no discurso epidítico. Isso também é um motivo para que no *Orator* Cícero

Primeiramente, veja-se por que o gênero grandioso é mais difícil de entrar no discurso temperado do que o gênero submisso. Como se constata ainda no parágrafo 52, o submisso é mais facilmente penetrável nas variações porque a instrução é a necessidade primária, principalmente quando alguma questão deve ser resolvida. Além disso, também é proveitoso no discurso temperado quando é transformado em tipo de encaminhamento à parte mais ornamentada do discurso, de modo a destacá-la por contraste: “[...] algumas coisas que poderiam ser ornadas, não são ornadas, mas ditas de modo submisso, de modo que apresentem o lugar mais eminente, tal como as fitas dos enfeites”.<sup>259</sup> *Tori*, palavra que designa fitas entrelaçadas, também aparece no parágrafo 21 do *Orator* como uma variação da ornamentação do orador de gênero médio:

[...] em um movimento contínuo, como dizem, ao discursar ele flui, não trazendo senão a facilidade e a uniformidade, mas talvez adicione como em uma coroa de flores algumas fitas para distinguir todo o discurso com modestos ornamentos de palavra e pensamento.<sup>260</sup>

Em segundo lugar, resta analisar quais são as características próprias do gênero grandioso que não permitem que o discurso temperado o requerer, o que pode ser examinado pelo final do parágrafo 54 e por meio do parágrafo 55. Esses parágrafos claramente continuam os preceitos sobre a variação, pois o parágrafo 53, sobre a comoção ocorrida em Cesaréia por meio de um grandioso discurso de Agostinho, só serve para introduzir a questão da dificuldade de conquistar a comoção, o que antecipa a problemática sobre como os outros gêneros podem consegui-la.

No parágrafo 54, a primeira questão é saber se os discursos submisso e temperado podem ou não comover, e por isso, se requerem ou não o gênero grandioso. Após indicar que na maioria das vezes o público não passa a fazer o que aprenderam com o discurso submisso, Agostinho

---

forneça preceitos tanto para o discurso judiciário quanto para o deliberativo, mas separe e não aborde o gênero epidítico, como já foi mencionado. De fato, o gênero demonstrativo é o mais discernível entre eles, e por isso é sempre facilmente ‘isolado’ (*segregatum*), como se pode perceber também no *De oratore* (II lxxxiv 341). No caso de Agostinho, o discurso temperado pode também apresentar uma variação com o gênero grandioso para de certa forma comover, mas ele atenta que isso não é a finalidade principal desse discurso, embora seja recomendável, como será visto a seguir.

<sup>259</sup> *doctr. chr.* IV xxiii 52. “[...] *nonnulla, quae ornari possent, ideo non ornantur sed submisso sermone dicuntur, ut quibusdam quasi toris ornamentorum praebeant eminentiorem locum.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 342).

<sup>260</sup> *Orator*, vi 21. “[...] *uno tenore, ut aiunt, in dicendo fluit nihil afferens praeter facilitatem et aequabilitatem, aut addit aliquos ut in corona toros omnemque orationem ornamentis modicis uerborum sententiarumque distinguit.*” (CICERO, 1988, p. 320).



reconhece a possibilidade de comover com o próprio discurso temperado, o que corrobora o parágrafo 52, no qual se afirmava que o tal discurso não requer o gênero grandioso:

De fato, também quando eloqüentemente são discursados elogios e vituperações, ainda que sejam de gênero temperado, dispõem-se alguns que não só se deleitam com a eloqüência nos elogios e nos vitupérios, mas também verdadeiramente desejam viver de modo louvável, e evitam viver de modo censurável.<sup>261</sup>

Contudo, a admissão dessa possibilidade serve apenas de insinuação para apontar o lado contrário, isto é, que o discurso temperado geralmente não comove, e por isso, requer sim o gênero grandioso! Com efeito, a alegação que o temperado não é sustentado para comover, mas para deleitar, também sofrerá uma forte modificação. Em primeiro lugar, Agostinho desdenha de tal possibilidade de comoção porque o discurso temperado dificilmente é tão eficaz quanto os discursos de gênero grandioso e até submisso. De fato, o submisso faz crer na verdade, como se nota pela continuação do parágrafo 54:

Mas por ventura todos que são deleitados imitam, assim como todos que são comovidos com o gênero grandioso agem, e [assim como] todos que são instruídos com o gênero submisso sabem ou crêem ser verdadeiro aquilo que não sabiam?<sup>262</sup>

Por meio dessa pergunta, Agostinho indica que o discurso temperado é o meio pelo qual menos se consegue a finalidade própria do gênero grandioso, a saber, que os ouvintes ‘imitem’ (*imutantur*) aquele que é elogiado, ou seja, façam e pratiquem o que se pede.<sup>263</sup> Assim, poder-se-ia interpretar que o discurso de gênero temperado, mesmo tentando a variação com os outros dois gêneros, deve ser desprezado, porque é o menos eficaz na comoção. Tal entendimento se reforçaria pelo parágrafo 55, onde se comenta que o gênero temperado ‘não deve ser usado por si mesmo’ (*non est propter se ipsum usurpandum*). Assim, poder-se-ia concluir que apenas ‘dois gêneros’ (*duo genera*) seriam de maior ‘necessidade’, o grandioso e o submisso, ao contrário do

<sup>261</sup> *doctr. chr.* IV xxiv 54. “*Nam et laudes et uituperationes quando eloquenter dicuntur, cum sint in genere temperato, sic afficiunt quosdam, ut non solum in laudibus et uituperationibus eloquentia delectentur, uerum et ipsi laudabiliter appetant fugiantque uituperabiliter uiuere.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 346).

<sup>262</sup> *doctr. chr.* IV xxiv 54. “*Sed numquid omnes qui delectantur imutantur, sicut in grandi genere omnes qui flectuntur agunt, et in summisso genere omnes qui docentur sciunt aut credunt uerum esse quod nesciunt?*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 346).

<sup>263</sup> Simonetti (1994a, p. 346) usa *imutantur* no lugar da palavra usada pela edição dos maurinos impressa pela *Patrologia Latina* (XXXIV): *mutantur*. Se for defendida a versão maurina, nota-se ainda mais claramente que a ‘mutação’ (*mutatio*) não é a finalidade primordial do discurso temperado, mas do grandioso.

temperado, que não poderia mais dominar um discurso inteiro, mas apenas entrar como variação nos momentos em que já se instruiu e comoveu:

Disso se conclui que aqueles dois gêneros que visam um resultado prático são, sobretudo, necessários àqueles que querem discursar com sabedoria e eloquência. Na verdade, o que se faz com o gênero temperado, isto é, deleitar com a própria eloquência, não deve ser usado por si próprio, mas para que, quanto às coisas que são ditas de modo útil e *honeste* [benéfico por si mesmo] quando se têm ouvintes que não precisam ser ensinados ou comovidos pela eloquência, porque já estão a par e a favor, com o grande deleite da elocução o assentimento ajunte-se mais prontamente, ou com mais tenacidade se fixe.<sup>264</sup>

Ora, ainda que se admita que o discurso temperado seja o menos comovente, interpretar que tal discurso deva ser menosprezado, tornando o gênero temperado apenas um acessório nos discursos submisso e grandioso, contudo, não é consistente. Primeiramente, porque em vários parágrafos Agostinho adverte que tanto o discurso submisso quanto o próprio discurso grandioso não conseguem de fato comover, mas não são, por isso, desprezados; em segundo lugar, porque não se trata de uma rejeição do discurso temperado em si mesmo, mas uma recomendação para que seja variado.<sup>265</sup> Ora, se o temperado pode fracassar na tentativa de comover, o mesmo se

<sup>264</sup> *doctr. chr.* IV xxiv 55. “Vnde colligitur illa duo genera quod efficere intendunt, hoc eis esse maxime necessarium, qui sapienter et eloquenter uolunt dicere. Illud uero quod agitur genere temperato, id est, ut eloquentia ipsa delectet, non est propter se ipsum usurpandum, sed ut rebus quae utiliter honesteque dicuntur, si nec docente indigent eloquio nec mouente, quia et scientes et fauentes auditores habent, aliquanto promptius ex delectatione ipsa elocutionis accedat uel tenacius adherescat assensus.” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 346).

<sup>265</sup> A interpretação que começou com Eskridge mostra-se, portanto, desatenta: “Com Cícero, o objeto do estilo temperado é agradar pela beleza da expressão. Aqui Agostinho dá um passo à frente de Cícero, insistindo enfaticamente que aquilo não é uma finalidade adequada. [...] O orador de Agostinho, então, deveria usar o estilo médio para mover os homens à ação.” (ESKRIDGE, 1912, p. 51-2). A mesma posição se encontra em Baldwin (1925, p. 45) e Marrou: “Louvemos Deus por meio da beleza, mas nos guardemos para não deixar que ela seja tomada por amor sensual, mesmo que por um instante; isso seria *fruir* daquilo que deve nos servir somente para ir a Deus. Mesma severidade em relação à beleza literária. Certamente, no interesse mesmo da verdade cristã, santo Agostinho, veremos logo, não ousa repudiar a eloquência. Mas mal tendo feito essa concessão, com qual pressa ele vai limitá-la! Que o orador sacro não vá procurar o efeito literário por si mesmo! E aqui Agostinho se emociona, infla a voz, crendo ver por esse caminho desviante se introduzir de novo na cultura cristã o demônio da arte que quer exorcizar.” (MARROU, 1949, p. 350; cf. também p. 524). Pizzolato também segue a mesma leitura: “O estilo médio, ao contrário, que não age sobre os dois componentes principais do homem, mas sobre seu sentido [corporal], que Agostinho acha um referente perigoso, é menos importante e é empregado depois que as exigências de conhecimento e de adesão voluntária já foram satisfeitas, quase como um aditivo que acresce o assentimento intelectual e voluntário [...]” (PIZZOLATO, 1992, p. 93). “Depois, isso quer dizer que a presença possível e útil do estilo (*genus*) temperado no interior de qualquer obra não significa uma prevalência dele, mas principalmente a particularidade e a inferioridade do discurso (*dictio*) de aparato, que não pode pretender finalidade motivadora, a qual não é suportada pela finalidade estética.” (Ibid., p. 94). Do mesmo modo, Sluiter (1995, p. 263) e Harrison (2002, p. 226). Simonetti também continua a mesma linha interpretativa: “Mas a falta da perfeita correspondência que Cícero tinha instituído entre os três estilos e as três finalidades da eloquência provoca um evidente desequilíbrio na adaptação de Agostinho para buscar uma finalidade específica para o gênero temperado que não seja somente a procura do efeito para tornar mais aceitáveis as finalidades que se

verifica em relação ao gênero submisso, pois esse também deve ser variado com o gênero grandioso para conseguir a mutação completa de comportamento, como se observa naquele mesmo parágrafo 54:

Também com o gênero submisso muitos são mudados, mas para que saibam o que não sabiam, ou creiam naquilo que para eles parecia inacreditável, não, porém, para que façam o que já sabiam dever fazer, mas não queriam fazer. Pois para a dureza ser dobrada desse modo deve-se discursar grandiosamente.<sup>266</sup>

Também podem ser lembradas frases do parágrafo 28, já citadas na nota 206, e do parágrafo 29, traduzido logo abaixo:

De fato, o que esses dois fins [instruir e deleitar] trazem ao homem que confessa a verdade e louva a eloquência e não o inclina ao assentimento, justamente a única coisa pela qual a intenção do orador vela quando se persuade alguém com as coisas que são discursadas? Com efeito, se é suficiente crer ou conhecer tais coisas ensinadas, consentir a elas não é outra coisa senão confessar que são verdadeiras. Porém, quando isso é ensinado a fim de que seja feito, e se ensina o porquê de se fazer, em vão se persuade que é verdadeiro o que se discursa, em vão agrada o modo com que o mesmo é discursado, se não se aprende de que modo agir.<sup>267</sup>

Ora, pode-se notar claramente, por meio desse parágrafo 29, que não só o discurso temperado, mas também o submisso, freqüentemente não conseguem obter a comoção, e, por isso, para conquistá-la, ambos precisam variar sua finalidade própria com as outras duas, e seu gênero com os demais. Ainda que o submisso consiga certo consentimento, não é mais do que uma confissão da verdade, pois a comoção que leva à prática se obtém ao arrancar lágrimas do ouvinte, tal como ocorreu em Cesaréia durante um sermão de Agostinho, conforme o seu relato.

---

propõem os outros dois gêneros: é útil lá onde é preciso louvar ou criticar, e também onde é preciso firmar o ouvinte nos bons propósitos (*doctr. chr.* IV xix 38, xxi 48, xxv 55).” (SIMONETTI, 1994b, p. XXXVI). Note-se que faltou a Simonetti explicitar que é a variação o motivo agostiniano para se “buscar uma finalidade específica para o gênero temperado”. Por outro lado, ele parece ter vislumbrado, ainda que de modo pouco claro, a existência de discursos cujo fim é deleitar à parte de discursos onde o deleite é apenas um instrumento de instrução ou comoção: “Em suma, ele [Agostinho] acaba por assinalar a esse estilo [temperado] todos os outros objetivos que não sejam aqueles da instrução e da persuasão, específicos dos outros estilos.” (Ibid.).

<sup>266</sup> *doctr. chr.* IV xxiv 54. “*Submisso etiam dicendi genere sunt plerique mutati, sed ut quod nesciebant scirent, aut quod eis uidebatur incredibile crederent; non autem ut agerent quod agendum iam nouerant et agere nolebant. Ad huiusmodi namque duritiam flectendam debet granditer dici.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 344, 346).

<sup>267</sup> *doctr. chr.* IV xiii 29. “*Quid enim haec duo conferunt homini, qui et confitetur uerum et conlaudat eloquium nec inclinat assensum, propter quem solum, cum aliquid suadet, rebus quae dicuntur inuigilat dicentis intentio? Si enim talia docentur quae credere uel nosse sufficiat, nihil est aliud eis consentire nisi confiteri uera esse. Cum uero id docetur quod agendum est, et ideo docetur ut agatur, frustra persuadetur uerum esse quod dicitur, frustra placet modus ipse quo dicitur, si non ita discitur ut agatur.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 296). A parte final do parágrafo 29 já foi traduzida na nota 223.

Assim, se o discurso submisso não é desprezado pelo fato de que nem sempre comove, o discurso temperado também não pode ser interpretado como ilegítimo em si, pois se não deve ser usado por si mesmo, trata-se de uma recomendação para a variação, da mesma forma que o submisso precisa ser variado (ainda que em menor em comparação com o temperado).

Em relação à possibilidade do próprio gênero grandioso não conseguir tais lágrimas e o real assentimento, isto é, aquele traduzido em ações, nota-se pelo parágrafo 34 que mesmo quando o orador eclesiástico ora para comover o público em relação à determinada ação, inclusive ilustrando-a com suas próprias ações, nem sempre se obtém o consentimento:

Portanto, quem se esforça no discurso para persuadir do que é bom, não desprezando nada daqueles três [fins], instruir claramente, deleitar e comover, que ele ore e aja para que, do modo como acima dissemos, seja ouvido com entendimento, gosto e obediência, o que, quando o faz de modo apto e conveniente, não sem mérito ele pode ser dito eloqüente, mesmo que não o siga o assentimento do ouvinte.<sup>268</sup>

De fato, o orador agostiniano faz orações para que lhe seja dado o dom divino da instrução, deleite e comoção, evidenciando que, sem certa operação do Espírito Santo, nada de bom é realizado por meio dos homens, nem as ações mais simples:

E assim faz esse nosso eloqüente, discursar coisas justas, santas e boas (e não deve discursar, de fato, outra coisa), e quando as discursar, faz o quanto pode para que seja ouvido com entendimento, gosto e obediência. E não duvide que ele consiga isso, quando puder, e na medida em que puder, mais com a piedade da oração do que com a capacidade do orador, de modo que, orando por si e por aqueles para os quais dirigirá a palavra, seja antes um orante do que um orador.<sup>269</sup>

Assim, se até os dois gêneros que Agostinho confere mais ‘necessidade’ ao orador eclesiástico, o submisso e o grandioso, nem sempre podem comover, a autonomia do discurso

<sup>268</sup> *doctr. chr.* IV xvii 34. “*Qui ergo nititur dicendo persuadere quod bonum est, nihil illorum trium spernens, ut scilicet doceat, ut delectet, ut flectat, oret atque agat ut, quemadmodum supra diximus, intellegenter libenter oboedienterque audiat. Quod cum apte et conuenienter facit, non immerito eloquens dici potest, etsi non eum sequatur auditoris adsensus.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 304, 306).

<sup>269</sup> *doctr. chr.* IV xv 32. “*Agit itaque noster iste eloquens, cum iusta et sancta et bona dicit – neque enim alia debet dicere –, agit ergo quantum potest, cum ista dicit, ut intellegenter, ut libenter, ut oboedienter audiat; et haec se posse, si potuerit et in quantum potuerit, pietate magis orationum quam oratorum facultate non dubitet, ut orando pro se ac pro illis quos est allocuturus, sit orator antequam dictator.*” (SANT’AGOSTINO, op. cit., p. 300).

temperado não pode ser interpretado como ilegítimo, ainda que certamente seja o menos comovedor por carecer de uma variação de mais de um gênero.<sup>270</sup>

Apenas dentro desse contexto da preferência pela variação, portanto, pode se entender por que, no restante do parágrafo 55, Agostinho indica que, em relação à finalidade do gênero temperado, deve-se referir ‘esse fim a outro fim’ (*istum finem ad alterum finem*), não como se relegasse o gênero temperado apenas a uma variação dentro do discurso grandioso, proibindo-o de prevalecer em um discurso inteiro, mas sim para que seja variado com o gênero grandioso que visa comover. Desse modo, quando Agostinho cita os panegíricos e demais discursos do gênero epidítico, tal menção não é feita para identificá-los com os discursos eclesiásticos de gênero temperado de modo a renegá-los, mas, ao contrário, para diferenciá-los também pelo importante critério da variação. De fato, o gênero do discurso temperado eclesiástico já é distinto do gênero epidítico pelos assuntos, mas Agostinho recomenda ainda outra característica distintiva, a variação, principalmente com o gênero grandioso, a qual serve para aumentar ainda mais a distância em relação ao gênero epidítico pagão, secular, ou não cristão, que ‘apenas deleita’ (*tantummodo delectat*):

Para que fim nós precisamos disso? Desejam-no aqueles que se glorificam na língua, e se gabam em panegíricos e em semelhantes discursos, nos quais não se instrui nem se move a alguma ação, mas somente se deleita o ouvinte. Nós, porém, referimos este fim a outro fim, a saber, o que queremos produzir quando falamos de modo grandioso, isto é, que as coisas boas dos costumes sejam amadas ou as coisas ruins evitadas, se os homens não estiverem assim tão alienados desta prática que pareçam dever ser impelidos com o gênero grandioso de discurso, e se já fizerem isso, para que façam com mais empenho e nela perseverem firmemente.<sup>271</sup>

<sup>270</sup> O resultado disso é apontado por Marrou: “Por conseguinte, o *temperatum genus*, o estilo florido, onde o esforço artístico é particularmente sensível e que visa antes de tudo encantar o ouvinte, será em princípio com menos frequência empregado.” (MARROU, 1949, p. 524).

<sup>271</sup> *doctr. chr.* IV xxv 55. “*Quo fine nobis quid opus est? Appetant eum qui lingua gloriantur, et se in panegyricis talibusque dictionibus iactant, ubi nec docendus nec ad aliquid agendum mouendus, sed tantummodo est delectandus auditor. Nos uero istum finem referamus ad alterum finem, ut scilicet, quod efficere uolumus cum granditer dicimus, hoc etiam isto uelimus, id est, ut bona morum diligentur uel deuitentur mala, si ab hac actione non sic alieni sunt homines ut ad eam grandi genere dictionis uideantur urgendi, aut, si iam id agunt, ut agant studiosius atque in eo firmiter perseuerent.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 346). Baldwin (1925, p. 45-6) indica que Agostinho reivindicou a importância do ‘charme’, mas isso foi mais complicado do que as outras finalidades, pois era abusado pelos sofistas contemporâneos, os quais ainda estavam sob suspeita. Baldwin não deixa de reconhecer que a eloquência cristã atingiu notáveis refinamentos nos panegíricos e nos discursos de ocasião desde os exemplos paulinos citados por Agostinho (*ITm.* 5; *Rm.* 12-3), mas entende que o real efeito do *De doctrina christiana* é a tendência para a homilia variada, e não apenas deleitável.

Também pelo final desse parágrafo 55 nota-se que Agostinho não revoga o deleite como a finalidade principal do discurso temperado, e muito menos anula sua legitimidade, mas apenas aconselha a variação para que o discurso seja mais perfeito:

Assim, ocorre também que usemos o gênero temperado com ornamentação, não com jactância, mas com decoro, não limitado nesse fim somente para que o ouvinte seja deleitado, mas, de preferência, fazendo isso, para que ele também seja ajudado em direção ao bem do qual queremos persuadir.<sup>272</sup>

<sup>272</sup> *doctr. chr.* IV xxv 55. “*Ita fit ut etiam temperati generis ornatu non iactanter sed prudenter utamur, non eius fine contenti quo tantummodo delectatur auditor, sed hoc potius agentes ut etiam ipso ad bonum, quod persuadere uolumus, adiuvetur.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 346, 348). O termo *prudencia* está contraposto à jactância, e isso evidentemente não deve ser entendido pela conotação mais ampla da sua segunda definição ciceroniana na *De officiis* (‘ciência do que se deve procurar e evitar’, *rerum expetendarum fugiendarumque scientia*; *De officiis*, I xliii 153), tampouco pela primeira, identificada com a sabedoria (*De officiis*, I v 15), mas com o sentido de decoro relacionado à oratória, mais precisamente à elocução, que Agostinho provavelmente buscou nesta frase de Crasso no *De oratore* (III lv 212): “Será conveniente usar os ornatos, alguns mais intensos, outros menores, e em tudo é próprio da arte e do engenho natural poder fazer o que convém, mas saber o que e quando convém é próprio da *prudencia*.” “*Ornamentis isdem uti fere licebit, alias contentius, alias summissius; omnique in re posse quod deceat facere artis et naturae est, scire quid quandoque deceat prudentiae.*” (CICÉRON, 1930, p. 88). Cf. Camarero (2000, p. 75). Quanto à utilidade do discurso temperado, deve-se dizer que Agostinho entraria em total contradição com seus irmãos eclesiais, e até com alguns de seus escritos, como sermões festivos etc., se condenasse o discurso temperado, um gênero que nunca deixou de ser realizado, embora diferenciado em comparação com o gênero epidítico pagão. Por exemplo, Pernot encontra no *Eis Ὠριγένην Προσφωνητικός* (*Agradecimento a Orígenes*) do respeitado Gregório Taumaturgo (ca. 213-ca. 270 a.C.) um discurso laudativo de legítimo caráter cristão: “[...] seria preciso muito para que esse retrato de Orígenes se assemelhasse aos discursos epidíticos da tradição sofística. Não se trata naturalmente de um desses discursos vulgares que procuram adular (§ 129-130). Não se trata mais de um elogio apoiado nos bens físicos ou exteriores (§ 11). Enfim, sem o sublinhar explicitamente, Gregório deixa de lado a vida e os escritos do mestre para se limitar a um único aspecto: seu ensinamento. O fundo do problema, vê-se bem, é a atitude cristã em face da louvação. É possível louvar um homem? Essa questão, que não se coloca na retórica pagã, é sentida aqui com acuidade. Somente Deus e o serviço de Deus merecem o elogio.” (PERNOT, L. *La rhétorique de l’éloge dans le monde gréco-romain*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1993, p. 786). Assim, o discurso temperado cristão é legítimo, mas o elogio emerge rumo à louvação de Deus e à confissão (temas obviamente caros também para as *Confessiones* de Agostinho): “Do § 47 ao § 92, o fio condutor é aquele do relato autobiográfico. Gregório relata sua infância, sua conversão, sua viagem até Cesaréia sob a proteção do anjo da guarda, sua entrada na escola de Orígenes. Em seguida, do § 93 ao § 183, aos aoristos sucedem os imperfeitos, o relato é substituído pela descrição. Doravante estamos na presença de um quadro do ensinamento dado no *Didascalium* [escola teológica alexandrina], seguindo a classificação lógica e hierárquica das disciplinas ensinadas. Ao contrário de desenvolver um elogio segundo as regras, Gregório então escolheu recorrer a duas formas mais objetivas, o relato e a descrição. Não se aplicam o relato e a descrição encomiásticas [...]: no *Agradecimento*, essas duas formas não submergem no elogio, elas levam preeminência sobre ele. Há mais. Melhor que um relato, melhor que uma descrição, esse texto é uma confissão; o autor nos diz nos termos próprios. [...] A *homologia* de Gregório é um testemunho sobre a vida de convertido e de crente; ela é um ato de louvor que se endereça à grandeza e à misericórdia divinas, como ao anjo da guarda e a Orígenes, esse homem divino; ela é a confissão das faltas cometidas.” (PERNOT, op. cit., p. 786-7). Esse texto de Gregório e outros do mesmo tipo e da mesma época “[...] marcam a articulação entre os tímidos inícios dos séculos II e III e o desenvolvimento considerável que a eloquência epidítica cristã era chamada a conhecer a partir do século IV, com os elogios dos soberanos, dos mártires, dos santos, das orações fúnebres e tantos outros tipos de discursos.” (Ibid., p. 790). Cf. Kennedy (1994, 260-1).

Nesse parágrafo, a ‘jactância’ (*iactantia*) não deve ser lida apenas como uma pequena nota moralizante que se mistura na reflexão sobre a eloquência.<sup>273</sup> Trata-se de uma importante determinação da noção de eloquência temperada eclesiástica, ainda que negativa. Ela também se subordina à noção geral de soberba tal como aparece no proêmio do *De doctrina christiana*, e com ela Agostinho condiciona toda sua reflexão sobre o caráter cristão de qualquer instrução, inclusive sobre as finalidades de instruir e comover da oratória eclesiástica, que a princípio parecem desprovidas de qualquer perigo moral. De fato, tais disposições morais não podem ser negligenciadas, mas serão investigadas apenas nas próximas seções.

Quanto aos últimos preceitos da variação no livro IV, os últimos parágrafos mostram de forma ainda mais clara como Agostinho mantém a concepção do gênero temperado enquanto um discurso eclesiástico no qual de modo legítimo ‘se versa singularmente’, embora seja melhor quando variado, como se observa primeiramente pelo parágrafo 56:

Assim, aquele que discursa com sabedoria, se também quer discursar com eloquência, deve fazê-lo com aquelas três finalidades que acima estabelecemos, para que seja ouvido com entendimento, gosto e obediência, não de maneira que cada finalidade seja atribuída singularmente a cada um daqueles três gêneros de discursar, de modo que ouvir com entendimento pertença ao submisso, com gosto ao temperado, com obediência ao grandioso, mas, de preferência, que ele sempre busque as três, e assim faça o quanto puder, ainda que se volte singularmente em algum daqueles.<sup>274</sup>

Nessa passagem, o verbo ‘voltar-se’ (*uersor*) pode ser entendido em dois sentidos, a saber, ‘voltar-se constantemente’ e ‘ocupar-se’. O primeiro indica que o gênero temperado pode ser predominante em certos discursos, ser o princípio para o qual tudo se volta. O segundo sentido, por sua vez, refere-se a um discurso inteiro em gênero temperado, mas que mesmo assim deveria ceder à variação.

Também o parágrafo 57, o desfecho dos preceitos sobre a variação do discurso temperado, conserva a mesma idéia de um discurso eclesiástico ‘no qual o deleite tem a preeminência’ (*ubi tenet delectatio principatum*): “Por conseguinte, aqueles três fins, para que os

<sup>273</sup> Cf. também *doctr. chr.* IV xxvi 56, texto traduzido na nota 216.

<sup>274</sup> *doctr. chr.* IV xxvi 56. “*Illa itaque tria, quae supra posuimus, eum qui sapienter dicit, si etiam eloquenter uult dicere, id agere debere ut intellegenter ut libenter ut oboedienter audiatur, non sic accipienda sunt tamquam singula illis tribus dicendi generibus ita tribuantur, ut ad summissum intellegenter, ad temperatum libenter, ad grande pertineat oboedienter audiri, sed sic potius ut haec tria semper intendat et quantum potest agat, etiam cum in illorum singulo quoque uersatur.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 348).

ouvintes entendam, sejam deleitados, e obedeçam, devem ser empreendidos também nesse gênero, no qual o deleite detém a preeminência”.<sup>275</sup>

De fato, o discurso em que o gênero temperado domina, mesmo que não ofereça variações com os outros gêneros e suas finalidades, não poderia ser simplesmente descartado ou desprezado por Agostinho. O autor teria que contradizer todas as suas justificações para o uso do discurso temperado, que foram vistas nos primeiros parágrafos sobre a elocução: a imagem do tempero dos alimentos no parágrafo 26, o exemplo da finalidade de deleitar atribuída à obra ambrosiana *De uirginibus* no parágrafo 48, e o inegável júbilo que se encontra nas louvações de Deus no parágrafo 38. Além disso, Agostinho teria causado grande confusão ao repetir sistematicamente em todo o livro IV a distinção tripartite das finalidades e dos gêneros de discursos e dos gêneros das variações.

Enfim, a variação permite que em um único discurso, seja qual for seu gênero predominante, tanto os três gêneros quanto as três finalidades sejam empregados, embora nem sempre todos os efeitos desejados sejam realmente obtidos. Assim, a variação é a regra mais importante da elocução, e é dentro desse contexto, apresentado nos parágrafos 51 e 52, que deve ser interpretado um comentário inusitado que vem em seqüência, no parágrafo 56, sobre o discurso submisso:

Porém, geralmente o próprio discurso submisso, enquanto resolve difícilíssimas questões e as demonstra com revelação imprevista, enquanto desenterra e mostra agudíssimos pensamentos como de não sei qual caverna, donde nada era esperado, enquanto vence o erro e ensina ser falso o que parecia ser dito de modo invencível, sobretudo quando dele se aproxima certa beleza, não procurada, mas de um modo natural, e algum ritmo de cláusulas, por assim dizer, é arrancado das próprias coisas, não com jactância, mas até como necessário, excita tantas aclamações que dificilmente se percebe que é submisso. Na verdade, por não avançar com apetrechos e armas e combater como que a corpo nu, nem por isso deixa de atingir o adversário com nervos e músculos e de derrubá-lo se resistir – ao contrário, destrói a falsidade com os membros fortíssimos. Por que, porém, muito e sem interrupções se aclama quem assim discursa, senão porque a verdade assim demonstrada, assim defendida, assim invencível, deleita? Também esse gênero submisso, portanto, nosso mestre e orador deve usá-lo para que não só seja ouvido com entendimento, mas também com gosto e obediência.<sup>276</sup>

<sup>275</sup> *doctr. chr.* IV xxiv 57. “Proinde illa tria, ut intellegant qui audiunt, ut delectentur, ut oboediant, etiam in hoc genere agendum est, ubi tenet delectatio principatum.” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 352).

<sup>276</sup> *doctr. chr.* IV xxvi 56. “Nolumus enim fastidiri etiam quod summissemus, ac per hoc uolumus non solum intellegenter uerum etiam libenter audiri. Quid autem agimus, diuinis testimoniis docendo quod dicimus, nisi ut oboedienter audiamur, id est ut credatur eis, opitulante illo cui dictum est: ‘Testimonia tua credita facta sunt nimis?’ Quid etiam quaerit nisi credi qui aliquid, licet summisso eloquio, discentibus narrat? Et quis eum uelit audire nisi auditorem nonnulla etiam suauitate detineat? Nam si non intellegatur, quis nesciat nec libenter eum posse nec oboedienter audiri? Plerumque autem dictio ipsa summissa, dum soluit difficillimas quaestiones et inopinata manifestatione demonstrat, dum sententias acutissimas de nescio quibus quasi cauernis, unde non



Percebe-se, por meio desse parágrafo, uma exceção à preceituação da variação, pois apresenta a possibilidade de um discurso submisso ter sua finalidade variada com as demais, sem, todavia, carecer da variação com os correspondentes gêneros de elocução. Nesse caso, o conselho da dupla variação (de finalidade e de gênero) é cumprido apenas parcialmente: varia-se a finalidade, mas não o gênero. Algo disso já pode ser visto, implicitamente, em alguns parágrafos anteriores. Entre os parágrafos que justificam a inadequação da tripartição ciceroniana das matérias da elocução nas questões eclesiásticas (*doctr. chr.* IV xviii 35- xix 38), encontram-se duas reflexões sobre o modo de se vincular assuntos pequenos e ensinamentos simples a um discurso grandioso. No parágrafo 36 é comentada uma passagem da *Primeira Epístola aos Coríntios* (6:1-9) na qual Paulo frisa a importância dos homens ‘santos’ (*sancti*), isto é, batizados, para resolver os problemas da comunidade, pois eles são, em comparação com as autoridades pagãs, melhores juízes, tanto em assuntos pecuniários quanto nos mais elevados. Há uma progressão do tema menos importante, pecuniário, para outro mais elevado, a autoridade daqueles que foram santificados e iluminados por Cristo, e, então, Paulo assume um tom mais veemente para persuadir da justiça e da caridade dos batizados:

E como o apóstolo falava sobre os julgamentos seculares (e quais seriam senão os pecuniários?), assim diz: “Alguns de vós, tendo um processo contra outro, ousa ser julgado por um iníquo, e não entre os santos? Ou ignorais que os santos julgarão o mundo? E se o mundo é julgado por vós, sereis indignos de julgar aquelas pequenas questões? Ignorais que julgaremos os anjos, e ainda mais as coisas seculares? Portanto, se tivéreis processos seculares, coloquei-os àqueles que são desprezíveis para a igreja! Digo isso a vossa vergonha! Não há entre vós um sábio que possa julgar entre irmão e irmão? Mas quando um irmão é processado por outro irmão, isso é julgado entre os infiéis! Na verdade, isso já é um total delito, porque tendes processos entre vós. Por que não sofreis de preferência a iniquidade? Antes, por que não sejais despojados? Mas vós fazeis iniquidades e despojais, e isso contra os irmãos. Ou ignorais que os injustos não herdarão o reino de Deus?” Por que se indigna desse modo o apóstolo, ataca, repreende, grita, ameaça? Que estado de espírito denuncia com tão espessa e áspera mutação de voz? Por que discursa tão grandiosamente sobre coisas mínimas? Os processos seculares mereceram tanto dele? Longe disso. Mas faz isso pela justiça, caridade e piedade, as

---

*sperabatur, eruit et ostendit, dum aduersarii conuincit errorem et docet falsum esse quod ab illo dici uidebatur iniuctum; maxime quando adest ei quoddam decus non appetitum sed quodammodo naturale, et nonnulla non iactantacula sed quasi necessaria atque, ut ita dicam, ipsis rebus extorta numerositas clausularum, tantas acclamationes excitat ut uix intellegatur esse summissa. Non enim, quia neque incedit ornata neque armata sed tamquam nuda concreditur, ideo non aduersarium neruis lacertisque conludit et obsistentem subruit, ac destruit membris fortissimis falsitatem. Unde autem crebro et multum acclamatur ita dicentibus, nisi quia ueritas sic demonstrata, sic defensa, sic iniucta delectat? Et in hoc igitur genere summisso iste noster doctor et dictor id agere debet ut non solum intellegenter, uerum etiam libenter et oboedienter audiatur.” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 350).*

quais, como nenhuma mente sóbria duvidaria, são grandes mesmo nas coisas pequenas, quaisquer que sejam.<sup>277</sup>

Além disso, no parágrafo 37, Agostinho lembra um trecho do *Evangelho de São Mateus* (10:42), que relata o momento em que Jesus dá aos discípulos o poder da cura e do exorcismo, mas indicando tanto a graça de ser um discípulo de Cristo quanto as várias responsabilidades implicadas. Assim, aquele que dá um copo d'água a um discípulo, ainda que seja um gesto mínimo, na verdade reconhece o amor de Cristo presente naquele seguidor, todas as gratificações e tribulações por ele experimentadas, a vida mais elevada para um homem: por isso, a elocução de um discurso sobre tal passagem bíblica deve partir da elocução submissa para chegar de fato à grandiosa, tal como uma 'chama que surge da água fresca' (*aqua frigida flamma surrexit*), e 'obras de misericórdia dos corações frios' (*frigida pectora misericordiae opera*):

Certamente, se aconselharmos os homens sobre o modo como devem agir entre os juízes eclesiásticos nas mesmas contendas seculares, em causa própria ou em prol dos seus, corretamente os admoestaremos para que discurssem assuntos pequenos de modo submisso [...] A não ser que, talvez porque um copo de água fresca seja uma coisa mínima e de pouquíssimo valor, por isso mesmo o Senhor diga algo mínimo e de pouquíssimo valor: que aquele que o der a um discípulo seu "não perderá sua recompensa", ou que, quando um mestre faz disso um discurso na igreja, ele deva considerar isso como um assunto pequeno, e que por essa razão não deve discursar de modo temperado, nem grandioso, mas submisso. Quando acontece de falarmos disso ao povo, e de Deus estar presente para que discurssemos de modo conveniente, não é verdade que surge como que daquela água fresca certa chama, que também acende nos corações frios dos homens obras de misericórdia a serem feitas com a esperança da recompensa celeste?<sup>278</sup>

<sup>277</sup> *doctr. chr.* IV xviii 36. "18. 36. "De iudiciis denique saecularibus – quibus utique nisi pecuniariis? – cum loqueretur apostolus, 'Audet quisquam uestrum' inquit 'aduersus alterum negotium habens iudicari ab iniquis, et non apud sanctos? An nescitis quia sancti mundum iudicabunt? Et si in uobis iudicatur mundus, indigni estis qui de minimis iudicetis? Nescitis quoniam angelos iudicabimus, nedum saecularia? Saecularia igitur iudicia si habueritis, eos qui contemptibiles sunt in ecclesia, hos conlocate. Ad reuerentiam uobis dico. Sic non est inter uos quisquam sapiens, qui possit inter fratrem suum iudicare? Sed frater cum fratre iudicatur et hoc apud infideles. Iam quidem omnino delictum est, quia iudicia habetis uobiscum. Quare non magis iniquitatem patimini? Quare non potius fraudamini? Sed uos iniquitatem facitis et fraudatis et hoc fratres. An nescitis quia iniusti regnum Dei non haereditabunt?'. Quid est quod sic indignatur apostolus, sic corripit, sic exprobrat, sic increpat, sic minatur? Quid est quod sui animi affectum tam crebra et tam aspera uocis mutatione testatur? Quid est postremo quod de rebus minimis tam granditer dicit? Tantumne de illo negotia saecularia meruerunt? Absit. Sed hoc facit propter iustitiam caritatem pietatem, quae, nulla sobria mente dubitante, etiam in rebus quamlibet paruulis magna sunt." (SANT'AGOSTINO, 1994, p. 308, 310).

<sup>278</sup> *doctr. chr.* IV xviii 37. "Sane si moneremus homines quemadmodum ipsa negotia saecularia uel pro se uel pro suis apud ecclesiasticos iudices agere deberent, recte admoneremus ut agerent tamquam parua summis [...] Nisi forte quoniam calix aquae frigidae res minima atque uilissima est, ideo minimum aliquid atque uilissimum Dominus ait quod eum qui dederit discipulo eius 'non perdet mercedem suam', aut uero, quando iste doctor in ecclesia facit inde sermonem, paruum aliquid debet existimare se dicere et ideo non temperate, non granditer, sed summis sibi esse dicendum. Nonne, quando accidit ut de hac re loqueremur ad populum et Deus adfuit ut

Ora, é evidente que esse discurso semelhante a uma chama que surge da água fresca é um discurso de gênero realmente grandioso sobre uma temática menor, mas que, por uma habilidade do orador conferida por Deus para generalizar a discussão, é assimilada no objetivo de comover. A troca de finalidades, portanto, é o mesmo procedimento encontrado no parágrafo 56, mas com uma diferença: nesse, trata-se da possibilidade de um discurso poder variar as finalidades sem sequer variar os gêneros, mesmo quando o assunto for elevadíssimo, o que evidentemente é uma exceção à recomendação da variação generalizada tanto de finalidades quanto de gêneros de elocução, e, por isso, deve ser feita ‘de modo conveniente’ (*congrue*) e com forte inspiração divina. Nesse caso do parágrafo 56, o discurso semelhante a um lutador de mãos nuas é uma exceção à preceituação da variação porque é um discurso de gênero submisso que também consegue comover com sua própria elocução baixa, já o discurso análogo a uma chama emergente da água fresca é uma exceção aos procedimentos da variação porque não se limita a comover com assuntos elevados em certos casos, mas também se serve de assuntos pequenos e ordinários de modo a realmente engrandecer seu resultado a partir de alguma instrução ou ensinamento. Auerbach, embora não tenha seguido todos esses detalhes do *De doctrina christiana*, chamou essa dupla possibilidade de ‘sublime *sermo humilis*’ em um artigo de 1952, intitulado “*Sermo humilis*”, e analisou essas duas tendências por meio da prosa de Agostinho, mais do que pelo *De doctrina christiana* (ele de fato não cita a imagem do lutador de mãos nuas e não analisa a teoria da variação do livro IV):

[...] os objetos baixos ou corriqueiros – uma questão de dinheiro ou um copo de água fresca – perdem esse caráter quando introduzidos num contexto cristão, prestando-se então ao estilo sublime; e, inversamente, como se poderá depreender dos esclarecimentos seguintes de Santo Agostinho, os maiores mistérios da fé podem ser expostos nas palavras simples e acessíveis do estilo baixo.<sup>279</sup>

O artigo de Auerbach é interessante porque mostra de forma convincente como essas duas direções do *sermo humilis* se cruzam em um ponto crucial, onde a mistura é inevitável, o discurso sobre Cristo, pois é no Filho de Deus que se encontra a mediação mais importante entre a humildade e o sublime. Todavia, suas provas não são retiradas de textos teóricos de Agostinho,

---

*congrue dicemus, tamquam de illa aqua frigida quaedam flamma surrexit, quae etiam frigida hominum pectora ad misericordiae opera facienda spe caelestis mercedis accenderet?”*(SANT’AGOSTINO, 1994, p. 310).

<sup>279</sup> AUERBACH, E. *Ensaio de literatura ocidental*. Trad. Samuel Titan Jr., José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34, p. 40.

mas de sua prática retórica, e a partir de outros tantos escritores bíblicos e patrísticos. De fato, pelos trechos destinados à variação no *De doctrina christiana*, obra mais teórica e prescritiva sobre o assunto, não há como afirmar a partir do contexto da variação uma preferência cristã por um sublime *sermo humilis* (cf. nota 281). Ao contrário, uma análise atenta do texto mostra complicações para a tese de Auerbach. Primeiramente, como se observa pelo parágrafo 56 do livro IV, o discurso submisso semelhante a um lutador de mãos nuas é variado não apenas com a finalidade de comover, mas também de deleitar, pois retira ‘das próprias coisas’ (*ipsis rebus*) concernentes à instrução tanto um ornato espontâneo do ‘ritmo das cláusulas’ (*numerositas clausularum*) quanto a força de seus próprios ‘nervos e músculos’ (*neruis lacertisque*). Em segundo lugar, a ênfase de Agostinho está sempre na variação, e não naquelas exceções, como se pode observar em relação às matérias do gênero grandioso, que não devem ser variadas apenas com o gênero baixo, mas também com o temperado, como se nota pelo parágrafo 58 do livro IV, o fecho dos preceitos agostinianos sobre a elocução:

Já quando é preciso, porém, mover e dobrar o ouvinte com o gênero grandioso, o que é preciso quanto ele confessa que com verdade e suavidade se discursou, mas não quer fazer o que é dito, longe de qualquer dúvida, deve-se discursar grandiosamente. Mas quem é movido, se não sabe o que é dito? Ou quem é retido para a audição, se não é deleitado? Por isso também, nesse gênero em que o coração duro deve ser movido à obediência com a grandeza do discurso, quem discursa, se não é ouvido com entendimento e com gosto, não pode ser ouvido com obediência.<sup>280</sup>

Contudo, há ainda outro argumento de Auerbach a ser examinado, que ele já sustentava em um ensaio de 1941 (*Sacrae scripturae sermo humilis*):

Santo Agostinho percebeu que a *humilitas* dos Evangelhos era ao mesmo tempo uma nova forma de sublime, uma forma que lhe parecia, se comparada às concepções de seus contemporâneos pagãos, mais profunda, mais verdadeira, mais substancial; também ela, à maneira dos Evangelhos em que figura, *excipit omnes populari sinu* [recebe todos no seu seio comum], e não apenas todos os homens a despeito de sua condição social, mas também toda sua vida baixa e cotidiana.<sup>281</sup>

<sup>280</sup> *doctr. chr.* IV xxvi 58. “*Iam uero ubi mouere et flectere grandi genere opus est auditorem – quod tunc est opus, quando et ueraciter dici et suaviter confitetur et tamen non uult facere, quod dicitur –, dicendum est procul dubio granditer. Sed quis mouetur si nescit quod dicitur? Aut quis tenetur ut audiat si non delectatur? Unde et in isto genere, ubi ad oboedientiam cor durum dictionis granditate flectendum est, nisi et intellegenter et libenter qui dicit audiatur, non potest oboedienter audiri.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 352). Cf. *cat. rud.* xii 17 (*uolumus eos ad tollere, exurgere...*).

<sup>281</sup> AUERBACH, 2007, p. 23. Sobre o sublime, uma interessante comparação das idéias e práticas de Agostinho com as noções e exemplos do tratado de Pseudo-Longino, *Περὶ ὑψους* (*Do sublime*), encontra-se em Mammi (2001, p. 161-181).

A frase latina mencionada por Auerbach é colhida do parágrafo 8 do livro VI das *Confessiones*, cujo tema é o reconhecimento do jovem Agostinho do ‘humilíssimo gênero de elocução bíblica’ (*humillimum genus loquendi*), que não aparece por acaso o superlativo. Todavia, nesse parágrafo nota-se apenas a admiração de Agostinho quanto ao fato de a *Escuritura* ‘se elevar ao ápice da autoridade’ (*apice auctoritatis emeret*) em função da multidão que ‘acolhe’ (*excipit*), resultado do desprendimento parcial de Agostinho da seita dos maniqueus naquela época, pois não ria mais daqueles que, mesmo sem demonstração, viam com fé a *Escuritura* como autoridade. Naquele momento, os escritores bíblicos eram vistos por Agostinho como veneráveis autoridades por dois motivos. Primeiramente, a humildade da elocução bíblica, ‘com palavras claríssimas’ (*uerbis apertissimis*), é digna de autoridade, pois seus autores inspirados, louvando a crença em coisas indemonstráveis, negam a soberba da sutiliza e da eloqüência – apenas enganadoras – dos maniqueus, que, prometendo ciência, não percebiam a incapacidade do homem de demonstrar a totalidade da verdade superior. Em segundo lugar, ainda que restem segredos e obscuridades bíblicas para os cristãos, estes não anulam a razão substituindo-a meramente pela fé, ao contrário, os mistérios, uma vez admitidos pela fé, exercitam a razão, que buscará desvelá-los.<sup>282</sup> Mas se tanto a humilde clareza quanto a pedagógica obscuridade bíblicas são estimadas por Agostinho, disso não se pode inferir uma preferência de Agostinho pela elocução submissa em detrimento da temperada e grandiosa, pois é apenas no *De doctrina christiana* que tal questão é posta de fato sob inspeção. Assim, a hipótese de Auerbach sobre a preferência agostiniana pela elocução submissa não poderia se basear apenas naquele parágrafo das *Confessiones*: “[...] a fonte latina mais importante é Santo Agostinho, já que ele mesmo protagonizou essa inversão dialética [...]”.<sup>283</sup> Embora seja verdadeiro o valor

<sup>282</sup> O objetivo aqui, contudo, não é examinar a complexidade da relação entre fé e razão, mas apenas lembrar que o horizonte no qual surge a questão da humildade da elocução bíblica é constituído pelo fato de que, segundo a narração do livro VI, Agostinho já reconhecia o valor da crença em face da incapacidade humana em si de demonstração da verdade superior.

<sup>283</sup> AUERBACH, 2007, p. 54. A mesma idéia já se encontra no “Sacrae scripturae sermo humilis”: “Por sua formação clássica e pela força de seu ânimo, que o faz viver cada uma de suas idéias e lhes empresta um vigor de expressão incomparável, Santo Agostinho ocupa o lugar mais importante para o nosso problema” (Ibid., p. 19). Murphy, por outro lado, prefere Jerônimo, cuja *Epistula XXII* traz o relato de seu famoso sonho, no qual sob o ‘juízo final’ ele é acusado de não ser cristão, mas ciceroniano: “Mas São Jerônimo, contemporâneo e amigo de Agostinho, talvez ilustre melhor o conflito interno encarado por muitos líderes cristãos no século IV.” (MURPHY, 2008, p. 211). Taylor lembra que outros autores de certa forma já “[...] insistem em um simples estilo aberto (por exemplo, Basílio, *Ἐπιστολή 309* [Patrologia graeca, XXXII, coluna 1084]; Jerônimo, *Epistulae XXI, 42, ad Damasum*; XLIX, 4; Agostinho, *En. Ps. 36*, versículo 26; Sulpício Severo, *Vita Martini, praefatio*; Gregório, o grande, *Moralia, praefatio*, são coletados em: NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, p. 529-535).”

superior de Agostinho por ter dado um testemunho mais pessoal e dramático da aceitação consciente do estilo humilde bíblico, tanto no sentido material quanto moral, não é suficiente o mero reconhecimento da humildade bíblica se há uma obra como o *De doctrina christiana* a ser considerada, que insiste, sobretudo, na variação entre todos os três gêneros. Apesar de usá-la, em nenhum momento Auerbach forja um argumento decisivo por meio do livro IV.

De qualquer forma, a pesquisa de Auerbach sobre discurso humilde não é baseada apenas nos testemunhos de Agostinho, mas envolve toda a “literatura” cristã, que vai desde as primeiras recepções cristãs das *Escrituras* até os frutos da Idade Média. Assim, o *sermo humilis* é menos deduzido das declarações explícitas e teóricas de Agostinho do que das suas práticas e de outros escritores cristãos antigos e medievais. Apesar de Auerbach se servir do dramático e prototípico gosto agostiniano pela eloquência submissa bíblica e eclesiástica, ele parece estar consciente da simplicidade que seria derivar o estilo cristão humilde diretamente da noção de gênero submisso e sua variação com o gênero grandioso, ou vice-versa. De fato, afirmar a preferência cristã pela mistura do gênero submisso e grandioso como um discurso ao mesmo tempo humilde e sublime certamente deveria pressupor um exame concreto de diversas composições discursivas de épocas diferentes, como ele próprio pretende ter feito.

Enfim, algumas conclusões podem ser retiradas de toda essa análise empreendida sobre o *modus proferendi* agostiniano, de modo a ressaltar certas características originais do livro IV do *De doctrina christiana* em relação à tradição retórica.

Embora a definição mais direta de eloquência no livro IV, localizada no parágrafo 4, aponte de forma convencional os dois caminhos para a eloquência, a doutrina e o hábito, o modo como Agostinho os trata está longe de ser parecido com os tratados de retórica contemporâneos ou mais antigos, e ele de fato afirma abertamente que não pretende fornecer uma *ars rhetorica*.

De fato, quanto ao hábito, cuja recomendação maior é a imitação, nota-se uma enorme diferença dos modelos tradicionais de homens eloquentes em comparação com os modelos indicados por Agostinho: os escritores bíblicos e eclesiásticos. Sendo o modelo de orador, para

---

(TAYLOR, 1958, p. 201-2). No ocidente latino, o reconhecimento da simplicidade e do caráter didático da eloquência bíblica pode ser visto já nas *Diuinae Institutiones* (VI xxi 6) de Lactâncio, no *Aduersus Nationes* (I 58) de Arnóbio de Sicca, além de Jerônimo (*Epistulae* XXII xxx 2, LIII x 1), cf. Marrou (1949, p. 474) e Pizzolato (1992, p. 14-5). Auerbach (2007, p. 49) ainda acrescenta mais textos de Jerônimo: *Commentariorum in epistolam beati Pauli ad Galatas* (III 1) e *Epistula XIV* (61 et seq.). “‘Nossos escritores não desperdiçam tempo polindo períodos’, declara Basílio de Cesaréia, ‘preferimos a clareza da expressão à mera eufonia’. E de novo, ‘A escola de Deus não reconhece as leis do encômio’, nem lida com ‘ostentações sofisticas’.” (MURPHY, 2008, p. 209). Simonetti (1994a, p. 535) cita Orígenes (*Contra Celsum*, VI 2), Lactâncio (*Diuinae Institutiones*, III 1) e João Crisóstomo (*Λόγοι για το Ευαγγέλιο του Ιωάννη*, 2 [Patrologia graeca], col. 29 et seq.).

Cícero, aquele culto e moderado eloqüente que mais contribui para o bem-estar de todo o Estado, para Agostinho, de modo muito diverso, o modelo é o orador eclesiástico que não é apenas eloqüente, mas é sábio graças à fé, à caridade e à castidade, recomendadas pela *Escritura*. Tal fé possibilita ao eclesiástico orar fervorosamente a Deus, pedindo a operação do Espírito Santo para falar conforme a vontade divina, cuja eloqüência, desse modo certamente eficaz, permitirá a persuasão do público.

Em relação aos preceitos teóricos, o livro IV claramente é escasso, mesmo em relação a pequenos tratados latinos, como as *Partitiones oratoriae* de Cícero. Apenas o parágrafo 3 é dedicado por Agostinho à parte da retórica intitulada ‘disposição’, mas ainda que sua terminologia se assemelhe principalmente àquela ciceroniana no *De inuentione*, tal parágrafo apresenta apenas a camada mais superficial do que geralmente se observa nos tratados latinos. Quanto à invenção, não é sugerido, em nenhum momento, que as divisões das coisas e signos do *modus inueniendi* possam servir de base para possíveis divisões da invenção oratória, mas apenas que as coisas discursadas sejam justas, santas e boas (no máximo divididas entre o assunto excelso da Trindade e os que são mais ou menos distantes daquele), de modo a orientar o homem para a salvação da condenação mortal. Quanto à memória e ação, os preceitos agostinianos são tão rápidos e indiretos que um leitor menos atento sequer os perceberia. A única exceção, de fato, é a preceituação sobre a elocução, que ocupa a metade do livro IV, pois Agostinho cita e comenta amplamente a tripartição ciceroniana dos gêneros de elocução e seus fins, mas a partir de outro ponto de vista. Sem versar sobre os tipos de palavras, figuras, ritmos que tradicionalmente se procurava avidamente nos tratados mais antigos, Agostinho acrescenta várias inovações ao tema, que são abaixo resumidas.

Como foi analisado nesta seção, a finalidade de instruir do gênero submisso ganha uma importância nunca antes vista. Primeiramente, em favor da clareza na instrução, permite-se até a incorreção gramatical nesse gênero, quando necessária, pois de nada serve a elegância se o requisito primário, instruir, não for obtido junto a todos os tipos de público. Em segundo lugar, o gênero submisso pode não apenas instruir, mas também deleitar e comover, o que é outra originalidade em relação a Cícero e Quintiliano. De fato, Agostinho insiste nessa possibilidade do gênero submisso, não porque esteja preferindo um *sermo humilis*, mas porque, como os gêneros temperado e grandioso naturalmente já instruem (pois não se deleita nem se comove sem antes ter instruído), o gênero submisso agostiniano também deve ser amplamente persuasivo, e não se

limitar apenas a instruir, tal como ocorria com o emprego tradicional. Dessa forma, Agostinho torna o gênero submisso mais variado e completo, já que até o público mais popular, que apenas compreende os assuntos por meio de um discurso muito claro e direto, deve poder ser deleitado e comovido: eis a caridade do orador eclesiástico.

Outras peculiaridades do livro IV podem ser constatadas em relação ao gênero temperado e à finalidade de deleitar. Lembrando que o público cristão é formado por um ‘povo sério’, o discurso temperado deve apresentar uma elocução mais reprimida, que não seja superabundante em ritmos e palavras, já que isso não convém à seriedade dos assuntos. A origem dessa cautela, como se mostrou, é a vontade de se afastar do aspecto do gênero epidítico pagão ou não cristão. As únicas situações em que se permitiria uma ornamentação multiforme e ornada são, primeiramente, a louvação do inefável Deus, o único assunto que de fato seria digno das belas locuções, e em segundo lugar, a necessidade de mostrar aos infiéis que nenhuma virtude está ausente nos cristãos, pelo que se permite, assim, uma licença à demonstração da eloquência, mas apenas em algumas frases, de modo que também se aponte não ser a eloquência uma virtude sumamente requisitada.<sup>284</sup>

Enfim, os preceitos sobre a variação dos gêneros e finalidades encerram o que Agostinho tem a dizer sobre a elocução. Como foi visto, todos os parágrafos envolvidos nesse tema devem ser entendidos como elementos de um único contexto, de modo que o discurso temperado não possa ser interpretado como ilegítimo em si mesmo, ou seja, como útil apenas como componente de variação dentro de um discurso de gênero submisso ou grandioso. Também por isso, não há um desprezo pelo discurso temperado, como se houvesse uma preferência pelos discursos submisso e grandioso, ou pela união dos dois que constituiria o sublime *sermo humilis*, mas sim apenas uma preocupação para que não seja o menos comovente, ou caia em certa suavidade inconveniente à seriedade do público cristão, motivos pelos quais Agostinho insiste na variação dentro do discurso temperado. Mas como foi notado por meio do parágrafo 55, esses preceitos sobre a variação do discurso temperado, cujo objetivo é tornar a elocução mais reprimida e proveitosa ao ser associada às outras duas finalidades, também se deve a uma observação moral: o discurso temperado eclesiástico deve ser afastar da jactância do inflado gênero epidítico dos infiéis. Essa questão não pode ser tomada como um acidente, ou um mero apontamento moralista sem importância. Ao contrário, essa determinação negativa, sobre o que não deve haver em tal

<sup>284</sup> Quanto ao gênero grandioso, Agostinho não se afasta da conceituação básica da retórica tradicional, embora sua moralidade seja peculiar, como será visto na seção 4.



discurso, constituiu a outra parte da originalidade agostiniana, a saber, uma moral tipicamente cristã, a qual envolve a noção de soberba do próêmio do *De doctrina christiana*, bem como os diversos tipos de pecado e das situações em que podem ocorrer, não apenas ao deleitar pela eloquência, mas até nos atos discursivos aparentemente idôneos de instruir e comover. Portanto, resta investigar quais são esses pressupostos morais do *De doctrina christiana*, e por que devem ser considerados como conceitos importantes, isto é, não privados de sistematização teórica.

#### 4 A eloquência e a moral cristã

Como foi analisado na seção anterior, o orador eclesiástico, no discurso temperado, não deve cair na ‘jactância’. Esse simples apontamento aparece de forma muito sucinta, sem nenhum desdobramento de todas as implicações possivelmente envolvidas. Quando se investigam os pressupostos morais da relação entre a eloquência temperada e a jactância, a única fonte, no livro IV do *De doctrina christiana*, são as observações destinadas à última questão do tratado: a vida do orador, entre os parágrafos 59 e 63.

De acordo com a idéia geral desses parágrafos, como já foi visto na seção anterior, a conciliação entre eloquência e sabedoria deve servir de modelo ao orador eclesiástico. Ele só goza de ‘boa fama’ se beneficiar não apenas a si próprio, mas também os outros, segundo a virtude do amor ou ‘caridade’ prezada por Deus (cf. nota 141). Mas também se encontram implicitamente nesses parágrafos alguns comentários morais específicos para cada um dos gêneros, e que, por isso, devem ser distinguidos rigorosamente entre si.

No parágrafo 59, Agostinho estabelece a vida do orador como determinante para que o público pratique o que por ele é dito, e por isso, o orador não deve ‘viver com maldade’ (*uiuire nequiter*) se quiser mover alguém à ação, finalidade da eloquência grandiosa. Todavia, até mesmo o orador que se aproveita das oportunidades ‘com coração torto e falaz’ (*prauo et fallaci corde*) não deixa de enunciar a verdade, e isso também já serve de instrução, finalidade da eloquência submissa, sobretudo quando o público sabe discernir as falsas práticas do orador da verdade de suas palavras:

Mas para sermos ouvidos com obediência, qualquer que seja a grandeza do discurso, a vida do orador possui um peso maior. De fato, quem discursa com sabedoria e eloquência, mas vive com maldade, certamente instrui muitos que se esforçam para aprender, embora “seja inútil à sua própria alma”, conforme está escrito. Daí afirmar o apóstolo: “Seja com oportunismo, seja com a verdade, que Cristo seja anunciado”. Cristo, porém, é a [própria] verdade, e de fato a verdade também pode ser anunciada de modo não verdadeiro, isto é, quando as coisas retas e verdadeiras são proclamadas com coração torto e falaz. Assim, pois, Jesus Cristo foi anunciado àqueles que “buscam seus interesses, não aqueles de Jesus Cristo”. Todavia, porque os bons fiéis não ouvem com obediência qualquer homem, mas o próprio Senhor, este afirma: “Fazei o que dizem, mas não queirais fazer o que fazem: de fato, dizem e não fazem”, e por isso são ouvidos com utilidade também aqueles que não agem de modo útil.<sup>285</sup>

<sup>285</sup> *doctr. chr.* IV xxvii 59. “*Habet autem, ut oboedienter audiamur, quantacumque granditate dictionis maius pondus uita dicentis. Nam, qui sapienter et eloquenter dicit uiuit autem nequiter, erudit quidem multos discendi*

Pode-se observar, portanto, que em discursos de gênero grandioso o orador não deve comover para buscar, nas oportunidades, algo para si próprio. Ainda que diga coisas verdadeiras, ele próprio lhe causa mal, já que sua intenção e prática são contraditórias à verdade, transformando-o, assim, em um homem mau, hipócrita e falacioso.<sup>286</sup>

Além disso, outro motivo para o conselho agostiniano está no fato que nem todas as pessoas sabem separar a verdade das palavras da falsidade daqueles atos: “Assim, ocorre que não escutam com obediência aquele que não escuta a si próprio, e desprezam a palavra de Deus, que foi proclamada a eles, juntamente com o próprio proclamador”.<sup>287</sup>

Desse modo, a maldade, a falácia e a hipocrisia devem ser afastadas do discurso eclesiástico grandioso, pois o orador cristão deve se fixar apenas naqueles âmbitos indicados por Agostinho no parágrafo 60 por meio de uma citação de Paulo (*1Tm.* 4:12), principalmente o

*studiosos, quamuis ‘animae suae sit inutilis’, sicut scriptum est. Unde ait apostolus: ‘Siue occasione, siue ueritate, Christus adnuntietur’. Christus autem ueritas est, et tamen etiam non ueritate adnuntiari ueritas potest, id est, ut prauo et fallaci corde quae recta et uera sunt praedicentur. Sic quippe adnuntiat Iesus Christus ab eis, qui ‘sua quaerunt, non quae Iesu Christi’. Sed quoniam boni fideles non quemlibet hominum, sed ipsum Dominum oboedienter audiunt, qui ait: ‘Quae dicunt, facite; quae autem faciunt, facere nolite: dicunt enim et non faciunt’, ideo audiuntur utiliter etiam qui utiliter non agunt.” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 352, 354). As citações internas são respectivamente do *Eclesiástico* (37:21), da *Epístola aos Filipenses* (1:18, 2:21) e do *Evangelho segundo São Mateus* (23:3).*

<sup>286</sup> Para Agostinho, a hipocrisia é claramente um ato relacionado à falácia do orador, como indica Agostinho no parágrafo 62, por meio de uma citação do *Evangelho de São Mateus* (12:34): “‘Hipócritas’, diz, ‘como podeis falar de coisas boas, quando sois maus?’” (*doctr. chr.* IV xxix 62). “‘Hypocritae’ inquit, ‘quomodo potestis bona loqui, cum sitis mali?’”. (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 360). Note-se que o cristianismo confere uma conotação mais negativa para ‘hipocrisia’, que em grego poderia significar simplesmente o ator ‘que representa’ (ὑπόκρισις). Todavia, Aristóteles, preferindo os entimemas, já mostra algum desprezo em relação ao orador que imita o ator visando à persuasão (*Ρητορική*, III 1, 1403b-1404a; VERGNIÈRES, S. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 263, nota 58). No parágrafo 60, Agostinho coloca o conflito por meio das palavras como um ato assaz reprovável entre os oradores cristãos, provavelmente por causar ‘cismas’ (*schismata*), embora esse termo, do parágrafo 62, não seja ali empregado.

<sup>287</sup> *doctr. chr.* IV xxvii 60. “Ita fit ut eum non oboedienter audiant, qui se ipse non audit, et Dei uerbum, quod eis praedicatur, simul cum ipso praedicatore contemnant.” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 354). Escutar a si mesmo está ligado à escuta de Deus, o que certamente faz referência à noção de ‘consulta interior’ a Cristo, que é o ‘mestre interior’, que pela primeira vez se encontra no diálogo *De magistro* (*mag.* xi 38): “No que diz respeito a todas as coisas que compreendemos, não consultamos a voz de quem fala, a qual soa por fora, mas a verdade que dentro de nós preside à própria mente, incitados talvez pelas palavras a consultá-la. Quem é consultado ensina verdadeiramente, e este é Cristo, que habita, como foi dito, no homem interior, isto é: a virtude incomutável de Deus e a sempiterna Sabedoria, que toda alma racional consulta, mas que se revela a cada um quanto é permitido pela sua própria boa ou má vontade.” (AGOSTINHO, 1973, p. 351). “*De uniuersis, autem quae intellegimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus ueritatem, uerbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis dei uirtus atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam siue malam siue bonam uoluntatem potest.*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 195, 197 [CCSL, XXIX, II 2]). As referências bíblicas são paulinas: *Epístola aos Efésios*, 3:16-7; *1Cor.* 1:24. Para a questão da interioridade cristológica no *De magistro*, cf. NOVAES, 2007, p. 71-92.

‘amor’, termo que parece fazer o contraponto mais específico à maldade. Todavia, Agostinho reconhece que dificilmente a hipocrisia de algum orador se desdobraria em algum ensinamento iníquo, pois o próprio âmbito eclesiástico o ‘coage a discursar coisas boas’ (*coget bona dicere*), o que já constitui uma primeira barreira à heresia, ato condenável relacionado à situação em que se instrui com o discurso de gênero submisso:

Esforçam-se a buscar coisas para si, mas evidentemente não ousam ensiná-las quando estão no lugar mais alto da sede eclesiástica, a qual se estabeleceu com a sã doutrina. Isso propriamente o próprio Senhor anunciou antes de ter dito aquelas coisas que [acima] recordei: “Na cátedra de Moisés sentaram-se”. Pois aquela cátedra, não a deles, mas de Moisés, coagia-os a dizer coisas boas, mesmo se não as faziam. Portanto, em suas vidas faziam coisas para si, mas a cátedra não os permitia ensinar coisas alheias.<sup>288</sup>

Assim, além da colocação do parágrafo 55, que determina a jactância como um perigo ao se deleitar o povo de Deus com a eloquência temperada, Agostinho também estabelece, no parágrafo 59, a maldade falaciosa e a heresia como contrários às finalidades da comoção e da instrução, respectivamente.

Poder-se-ia perguntar, porém, se esses conceitos morais realmente são determinantes para conferir um teor original à reflexão agostiniana sobre a eloquência. Ora, a questão da heresia é um ponto totalmente estranho à retórica tradicional, uma vez que os tratados antigos consideram as causas envolvidas com religião simplesmente como outras quaisquer do gênero judiciário ou deliberativo, que devem ser julgadas de acordo com as leis vigentes no Estado. Além disso, não se trata de qualquer infração contra a religião, mas da heresia no âmbito da fé cristã. Todavia, nos casos da jactância e da maldade falaciosa a fronteira com a tradição retórica aparentemente não é muito discernível, pois os tratadistas romanos de certo modo já nutriam alguma aversão a tais atitudes.

De fato, quanto ao modo de associar certos conceitos morais às finalidades da oratória, pode-se perceber uma razoável semelhança entre Agostinho e alguns comentários de Marco Antônio no *De oratore*. Embora se tenha perdido o livro de Marco Antônio sobre retórica, nos parágrafos 114 e 216 do livro II do *De oratore* ele expõe os preceitos relativos à tríplice finalidade do discurso (provar, conciliar e incitar), como já foi mencionado na seção anterior. Na

<sup>288</sup> *doctr. chr.* IV xxvii 59. “*Sua enim quaerere student, sed sua docere non audent, de loco scilicet superiore sedis ecclesiasticae quam sana doctrina constituit. Propter quod ipse Dominus, priusquam de talibus quod commemoravi diceret, praemisit: ‘Cathedram Moysi sederunt’. Illa ergo cathedra, non eorum sed Moysi, cogebat eos bona dicere, etiam non bona facientes. Agebant ergo sua in uita sua, docere autem sua cathedra illos non permittebat aliena.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 354). A citação interna é *Mt.* 23:2.

parte destinada à conciliação, ele não usa o termo ‘jactância’, mas comenta que não há meios de se conciliar o público se o orador, entre outras qualidades, não parecer de certa forma ‘modesto’ (*demissus*) ao acusar ou se defender publicamente:

[...] e todas as coisas que são próprias dos probos, dos modestos, dos não violentos, dos não teimosos, dos não litigiosos e dos não cruéis, enormemente conciliam à benevolência e se distanciam daqueles em que essas coisas inexistem.<sup>289</sup>

Com efeito, ao se conciliar com o público, o orador deve se afastar de todas as coisas que sejam parecidas com a improbidade, tanto as mais violentas, como a crueldade em litígios, quanto as mais sutis, como a teimosia e a altivez.<sup>290</sup> Além disso, de modo parecido com o amor ao bem comum que Agostinho recomenda aos oradores que se aproveitavam da eloquência de gênero grandioso para comover o público em benefício de si próprios, já se encontra no *De oratore*, na parte em que se versa sobre a finalidade de incitar o público, um elogio de Marco Antônio àqueles que, mesmo em causas difíceis, levam ‘auxílio aos amigos’ (*sodalibus auxilium*), como ele próprio exemplifica pela sua defesa de Norbano, um amigo político:

[...] lutei em prol de meu questor, que segundo o costume devia ser como um filho, e em prol de quase toda minha fama e fortuna. Nada poderia acontecer de mais torpe para minha reputação, mais amargo para minha dor, do que se eu não pudesse levar auxílio ao meu camarada, àquele que foi freqüentemente muito afastado de mim; ao contrário, eu pensava na saúde de meus amigos cidadãos.<sup>291</sup>

Para Marco Antônio, não prestar ajuda a um amigo se configura como uma atitude ‘torpe’ (*turpis*), pois ‘principalmente nas causas alheias’ (*praesertim in rebus alienis*), especialmente em

<sup>289</sup> *De oratore*, II xliii 182. “[...] *eaque omnia, quae proborum, demissorum, non acrium, non pertinacium, non litigiosorum, non acerborum sunt, ualde benevolentiam conciliant abalienantque ab eis, in quibus haec non sunt.*” (CICÉRON, 1966, p. 79-80).

<sup>290</sup> Quintiliano não fala do caráter do orador quando se concilia com o público, mas comenta que tanto o discurso do orador quanto sua ‘mente’ (*mens*) devem se espelhar nos ensinamentos da filosofia, com a qual também se busca coagir os desejos: “Esses tópicos [da filosofia] são aqueles com os quais igualmente a mente e o discurso se elevam: quais são as coisas verdadeiramente boas, o que mitiga o medo, coage os desejos, exime-nos das opiniões vulgares, e move a alma celestial para o céu a ela correspondente.” (*Institutio oratoria*, XII ii 28). “*Haec sunt quibus mens pariter atque oratio insurgant: quae uere bona, quid mitiget metus, coerceat cupiditates, eximat nos opinionibus uulgi animumque caelestem <cognatis sideribus admoueat>.*” (QUINTILIEN, 1980, p. 88).

<sup>291</sup> *De oratore*, II xlix 200. “[...] *me pro meo quaestore, qui mihi in liberum loco more maiorum esse deberet, et pro mea omni fama prope fortunisque decernere; nihil mihi ad existimationem turpius, nihil ad dolorem acerbius accidere posse quam si, is qui saepe alienissimis a me, sed meis tamen ciuibus saluti existimarer fuisse, sodali meo auxilium ferre non potuissem.*” (CICÉRON, 1966, p. 88-9).

prol do Estado, é que o orador deveria se esforçar para comover o público com fortes emoções, as quais só são persuasivas se não forem dissimuladas ou falaciosas:

E, para que não pareça ser algo admirável ou grandioso um homem irar-se tantas vezes, doer-se tantas vezes, incitar [o público] com todo o movimento da alma, principalmente nas causas alheias, grande é a força dos pensamentos e dos lugares [argumentativos], que tu tratas ao discursar, de modo que não se necessita de simulação e falácias.<sup>292</sup>

Antônio enfatiza a ‘força dos pensamentos e argumentos’ (*uis sententiarum atque locorum*) porque acredita na possibilidade de uma ‘arte maior’ (*maior ars*), uma oratória que, para persuadir, não precisa de ‘algo falso ou simulado por imitação’ (*falsum atque imitatione simulatum*): “Se alguma dor fingida devesse ser assumida, e se, nesse gênero de discurso [de força emocional], nada houvesse senão o que é falso e simulado por imitação, talvez uma arte maior devesse ser requerida.”<sup>293</sup>

Desse modo, para Marco Antônio, ao conciliar ou agradar o público, o orador não deve ser altivo, mas ‘modesto’, e, ao incitar com a força da eloquência grandiosa, não deve ser ‘improbo’ ou ‘torpe’, mas defender a causa sem dissimulação e falácia. Ora, claramente se nota que essa terminologia (*modestia, turpitude*) é muito parecida com aquela de Agostinho (*prudencia, prauitas/malignitas*). Todavia, deve-se atentar para o fato de que toda a argumentação antonina naquele trecho do *De oratore* (II xlii 178-1ii 211), sobre a importância da comoção na *inventio*, está marcada por expressões atenuantes, principalmente pelo verbo ‘parecer’ (*uideor*).<sup>294</sup> De fato, trata-se de um ponto controverso do *De oratore*, que exigiria uma análise profunda. Basta, porém, que essa própria ambigüidade seja notada: apesar da aversão de Antônio ao discurso dissimulado, seu uso freqüente do verbo *uideor* indica que a verossimilhança é o

<sup>292</sup> *De oratore*, II xlvi 191. “Ac ne hoc forte magnum ac mirabile esse uideatur, hominem totiens irasci, totiens dolere, totiens omni motu animi concitari, praesertim in rebus alienis, magna uis est earum sententiarum atque eorum locorum, quos agas tractesque dicendo, nihil ut opus sit simulatione et fallaciis.” (CICÉRON, 1966, p. 84).

<sup>293</sup> *De oratore*, II xlv 189. “Quod si fictus aliqui dolor suscipiendus esset et si in eius modi genere orationis nihil esset nisi falsum atque imitatione simulatum, maior ars aliqua forsitan esset requirenda.” (CICÉRON, 1966, p. 83). Marco Antônio também enfatiza a verdade ou sinceridade de suas atitudes morais e sentimentos (*causa nulla est cur mentiar*; *De oratore*, II xlv 189), e afirma que o mesmo ocorre nos maiores oradores, poetas e atores (xlvi 193-4).

<sup>294</sup> O verbo *uideor* aparece como atenuador nos parágrafos 182, 184, 188, 189-191 e 193, e o termo *species*, com sentido de ‘aparência’, ocorre no parágrafo 211. Marco Antônio obviamente reconhece a possibilidade de ‘fingir’ na oratória, como se nota pela presença do verbo *fingo* no parágrafo 182.

objetivo primário da comoção, e isso permite ao orador ser mentiroso ou não.<sup>295</sup> Assim, deve-se convir que há uma grande discrepância entre as disposições morais recomendadas por Marco Antônio e Agostinho.

Em Quintiliano há também alguns conceitos que se assemelham aos de Marco Antônio, embora sem a mesma nomenclatura, como se observa no livro XII da *Institutio oratoria*. Para ele, os bons oradores são os homens bons, sobretudo os romanos, nos quais se encontram muitas virtudes, inclusive aquelas que se assemelham à modéstia e à probidade mencionadas tanto por Agostinho quanto por Marco Antônio, como ‘a continência, a frugalidade, a justiça e a credibilidade’: “Acaso a fortaleza, a justiça, a credibilidade, a continência, a frugalidade, e o desdém à dor e à morte, outros ensinam melhor do que Fabrício, Cúrio, Régulo, Décio, Múcio e outros inumeráveis?”<sup>296</sup> Todavia, tais virtudes podem muitas vezes comportar exceções. Quintiliano afirma que ‘freqüentemente as melhores causas são similares às más’ (*frequenter optimaе causae similes sunt malis*). Assim, mesmo que o orador tenha uma ‘razão ou vontade honesta’ (*ratio uoluntas honesta; Institutio oratoriae, XII i 45*), ele deverá usar o verossímil ou até a falsidade para derrotar uma causa torpe:

Primeiramente, todos devem conceder a mim o que os mais rigorosos estóicos confessarão, que um homem bom às vezes irá dizer uma mentira, e algumas vezes

<sup>295</sup> Marco Antônio constata, como foi visto na nota 151, que a oratória freqüentemente se apóia na mentira, mas ele não luta de fato contra isso. Como indica o parágrafo 189, a possibilidade da ‘arte maior’ de Antônio se conserva apenas como seu conselho pessoal (*de me*), algo que pode ser acolhido ou descartado. Quanto à “sinceridade” antonina, para Michel, trata-se de uma adesão à noção platônica de entusiasmo, que Antônio teria assimilado de Carmadas, e que a indicaria ao citar Platão durante sua argumentação (II xlvi 194), cf.: MICHEL, A. *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l’oeuvre de Cicéron*. Leuven: Peeters, 2003, p. 246. Narducci, porém, desvincula Antônio de escolas filosóficas: “Antônio não coloca em dúvida a realidade da comoção do ator, por mais que este se mova em um mundo de *ficta*; assume-a, simplesmente, como um dado factual, que para ele vale, com maior razão, para justificar e dar conta da comoção do orador.” (NARDUCCI, 1997, p. 84). Narducci considera as falas de Marco Antônio como uma expressão do pensamento ciceroniano da época do *De oratore* (e por isso também diverge de Michel), mas deve-se notar que essa associação parece inadequada, cf. nota 89. Fora isso, Narducci nota bem que a posição de Cícero é “probabilista” quanto à verdade e à ética na oratória, que se aproxima ora ao aristotelismo (*Orator*, xxxvii 130, xxxviii 132; *Brutus*, lxxx 276-7, nota 213), ora ao platonismo (*De diuinatione*, I xxxvi 80; *De re publica*, V 11; *Laelius*, 97), ora ao intelectualismo estóico (*Tusculanae disputationes*, IV xxv 55; *De officiis*, I xxxviii 136-7, II xiv 51). Narducci (op. cit., p. 96), para comprovar esse probabilismo, cita o desfecho do *Orator* (lxxi 237): “[A tese deste livro] não só pode ser vista de modo diferente por mim ou por ti [Bruto], mas eu mesmo posso vê-la de modo diferente em outras ocasiões. [...] uma vez que aquilo mesmo que é verdadeiro permanece oculto.” “*Potest enim non solum aliud mihi ac tibi, sed mihimet ipsi aliud alias uideri. [...] cum ipsum illud uerum tamen in occulto lateret.*” (CICÉRON, 1964, p. 92). Todavia, o *Orator* é a obra ciceroniana mais madura a respeito da eloquência, e inteiramente devotada a esse tema, o que torna seu testemunho superior em relação às outras obras citadas por Narducci (cf. nota 94).

<sup>296</sup> *Institutio oratoria*, XII ii 30. “*An fortitudinem, iustitiam, fidem, continentiam, frugalitatem, contemptum doloris ac mortis melius alii docebunt quam Fabricii, Curii, Reguli, Decii, Mucii aliique innumerabiles?*” (QUINTILIAN, 1980, p. 74).

certamente em causas mais leves, como quando fingimos muitas coisas por causa do bem das crianças adoecidas, prometemos muitas coisas que não serão feitas, e ainda mais se for para evitar que um bandido mate um homem, ou para obstruir um inimigo em prol do bem-estar da pátria [...]”<sup>297</sup>

Enfim, pode-se perceber que relacionar certas virtudes ou vícios a determinadas situações oratórias não deixa de ser algo tradicional aos antigos tratadistas romanos. A jactância e a maldade falaciosa, que Agostinho reprovava respectivamente nos discursos temperados e comoventes, podem ser comparadas a certas advertências e recomendação morais nas obras de Cícero e Quintiliano, embora estes as condicionem em função daquilo que for útil à causa, de modo que a honestidade do orador possa suportar verossimilhanças e até falsidades. Ora, a heresia reprovável nos oradores eclesiásticos que visam instruir é claramente uma observação sem ligação com os preceitos morais dos *rhetores* antigos, e também se deve atentar a alguns motivos pelos quais a admoestação agostiniana quanto à jactância e à maldade enganadora não devem ser interpretadas conforme a retórica convencional.<sup>298</sup> Primeiramente, como já foi visto na seção anterior, a oratória eclesiástica difere da tradicional em relação aos assuntos, pois as questões cristãs não são iguais às causas jurídicas, deliberativas e epidíticas dos âmbitos seculares ou de outras crenças religiosas. Reflexo disso é o próprio modo com o que a eloquência deve ser aprendida, não tanto pelos preceitos da *ars rhetorica*, mas da imitação piedosa dos modelos de vida dos santos autores bíblicos e eclesiásticos, bem como de sua elocução. Contudo, o livro IV do *De doctrina christiana* apresenta de modo muito breve os comentários sobre o modelo de vida, bem como sobre os atos reprováveis dos quais o orador eclesiástico deve se resguardar. Como já foi visto por meio da parte dedicada a esse tema, entre os parágrafos 59 e 63, e pelo parágrafo 55, a análise só pôde obter a seguinte sistematização:

<sup>297</sup> *Institutio oratoriae*, XII i 38-9. “*Ac primum concedant mihi omnes oportet, quod Stoicorum quoque asperrimi confitentur, facturum aliquando bonum uirum ut mendacium dicat, et quidem nonnumquam leuioribus causis, ut in pueris aegrotantibus utilitatis eorum gratia multa fingimus, multa non facturi promittimus, nedum si ab homine occidendo grassator auertendus sit aut hostis pro salute patriae fallendus [...]*” (QUINTILIEN, 1980, p. 77). No parágrafo 35, Quintiliano argumenta que do fato de os neo-acadêmicos ‘discutirem em ambos os lados de uma questão’ (*in utramque partem disserere*) não se pode concluir que ‘vivem de acordo com um desses lados’ (*secundum alteram uiuunt*), o que parece ser uma proposta de conciliação entre o estoicismo e a neo-academia quanto à questão da moral do orador. Parece haver certo ecletismo didático em Quintiliano, pois apesar de provar que às vezes convém mentir, ele retoma implicitamente a sinceridade de Marco Antônio no capítulo 2 do livro VI, ‘a firmeza da mente e a verdade do hábito’ (*uis mentis et ueritas morum*), cf. Narducci (1997, p. 87, nota 29).

<sup>298</sup> Trata-se evidentemente de tomar uma posição contrária a de Eskridge: “Portanto, é justo concluir que, excetuando-se a idéia [agostiniana] de que o caráter moral do orador eclesiástico pode ter sérios defeitos, mas que sua pregação pode ser benéfica para seus ouvintes, a concepção de Agostinho quanto ao caráter moral de seu orador é a mesma de Cícero em relação a seu orador ideal, e que essa exceção é mais aparente do que real, na medida em que é a mensagem do orador eclesiástico e não do próprio orador que conta.” (ESKRIDGE, 1912, p. 8). Essa posição é repetida posteriormente (Ibid., p. 55).



<i>doctr.</i> <i>chr.</i> IV	Gêneros de elocução	Finalidades	Advertências	Recomendações
§ 55	Temperado	Deleitar	Não com jactância	Decoro ( <i>prudentia</i> )
§ 59-60	Grandioso	Comover	Não com oportunismo em benefício próprio, coração torto e falaz, maldade e hipocrisia	Amor
§ 59	Submisso	Instruir	Não com heresia	Ensinar as coisas boas, a sã doutrina

Organograma 3 – Advertências e recomendações agostinianas para a elocução

De fato, considerando-se apenas o livro IV do *De doctrina christiana*, as observações morais em relação à eloquência mostram-se muito breves, sem longas e densas explicações, embora exista uma estrutura com divisões coerentes, tal como se vê pelo organograma acima. Todavia, se os conceitos sobre a vida do orador forem negligenciados, perder-se-ia uma grande oportunidade de constatar com mais nitidez a originalidade da concepção de eloquência em relação aos autores mais antigos. De fato, conceitos agostinianos como a jactância, a maldade e a *prudentia* não podem ser interpretados, com sentido rigoroso, da mesma forma como os termos ‘modéstia’, ‘continência’, ‘frugalidade’, ‘probidade’ e ‘credibilidade’ aparecem nas obras retóricas de Cícero e Quintiliano. Em primeiro lugar, deve-se atentar para os modelos que Agostinho recomenda para essas virtudes, pelo menos aqueles que são citados: Moisés, Cristo e Paulo. O modo de vida deles, de fato, foi bem distinto daquele empreendido pelos homens virtuosos indicados por Quintiliano: Régulo, Fabrício, Décio, entre outros. E nesse contexto de exemplos morais, não se pode deixar de examinar rapidamente um texto muito conveniente à questão, no qual Agostinho analisa as virtudes justamente daqueles mesmos romanos celebrados por Quintiliano, mas em comparação com os santos e mártires do povo do Deus único: a segunda metade do livro V do *De ciuitate dei* (V xii-xxvi). De fato, ainda que além do livro IV do *De doctrina christiana* não se encontre nenhum texto agostiniano em que as disposições morais apareçam em conexão com a eloquência, deve-se ao menos investigar se existem reflexões mais sistemáticas de Agostinho acerca do tríplice modo de vida com que o orador eclesiástico deve se conformar: sem heresia, sem jactância, sem maldade.

Conforme a datação de Lettieri (2001, p. 19) para o *De ciuitate dei*, o livro V foi composto provavelmente em 415, e por isso, onze ou doze anos antes da escrita do livro IV do *De doctrina christiana*. Ainda que o objetivo do livro V do *De ciuitate dei* seja responder aos romanos que relacionavam a falta de prosperidade de Roma com a proibição do culto politeísta,

pois a história segundo a religião pagã é o tema dos cinco primeiros livros da obra, como o próprio Agostinho comenta nas *Retractationes*, a segunda metade do livro V serve para complementar os tópicos tratados, não com mais uma refutação dos argumentos politeístas, mas da moral cívica pagã.<sup>299</sup> Como os pagãos, ainda que virtuosos, não professavam a ‘verdadeira piedade’ (*uera pietas*), isto é, a fé ao verdadeiro e único Deus, os mártires e santos puderam superá-los porque não procuraram uma glória vazia, mas a vida eterna:

Seguiram-se a aqueles [aos apóstolos de Cristo] os mártires, que, não trazendo para si mesmos as penas, como Múcio Cévola, Cúrcio, e os Décio, mas sofrendo aquelas que foram a eles levadas, superaram-nos com a virtude verdadeira, devido à verdadeira piedade, e com uma multidão de inumeráveis pessoas. [...] que outra coisa [os pagãos] amavam senão a glória, pela qual queriam viver mesmo depois da morte, na voz daqueles que os elogiam?

A estes, portanto, Deus não dará a vida eterna na cidade celeste com os seus santos e anjos, a cuja associação se chega com a verdadeira piedade, a qual não manifesta submissão religiosa, que os gregos chamam λατρεία, senão unicamente ao verdadeiro Deus.<sup>300</sup>

Mas para mostrar com evidências concretas a diferença entre as virtudes cívicas e aquelas do povo de Deus, bem como entre a verdadeira fé, a superstição e a vanglória, Agostinho dedica quase um capítulo inteiro do livro V (xviii) a várias exemplificações dessa questão, tendo por base, por um lado, as histórias de Bruto, Torquato, Fúrio Camilo, Múcio Cévola, Cúrcio, os Décio, Marco Pulvilo, Régulo, Lúcio Valério, Quinto Cincinato e Fabrício, bem como, por outro lado, alguns relatos bíblicos (*Mt.* 10:28, 8:22; *Sal.* 115:3; *Atos dos Apóstolos*, 2:44, 4:32). Todavia, esses exemplos não são oferecidos dentro de certa sistematização dos tipos de virtude, pois na segunda metade do livro V o intuito de Agostinho não é versar sobre as diferentes espécies de virtude, sejam as cívicas, sejam as dignas da cidade celeste, mas estabelecer uma

<sup>299</sup> Também segundo o mesmo comentário das *Retractationes* (II xliii), do livro VI ao X do *De ciuitate dei* o tema são as contradições internas da religião politeísta, isto é, de suas ‘vãs opiniões’ (*uanae opiniones*). Os doze livros restantes tratam da comparação do politeísmo com a doutrina católica do cristianismo, sendo os quatro primeiros sobre o nascimento da civilização profana e daquela de Deus, os quatro seguintes sobre o curso tomado por elas, e os quatro últimos sobre os finais de cada uma.

<sup>300</sup> “*Hos secuti sunt martyres, qui Scaeuolas et Curtios et Decios non sibi inferendo poenas, sed inlatis ferendo et uirtute uera, quoniam uera pietate, et innumerabili multitudine superarunt. [...] quid aliud amarent quam gloriam, qua uolebant etiam post mortem tamquam uiuere in ore laudantium?*”  
 “*Quibus ergo non erat daturus Deus uitam aeternam cum sanctis angelis suis in sua ciuitate caelesti, ad cuius societatem pietas uera perducit, quae non exhibet seruitutem religionis, quam λατρεία Graeci uocant, nisi uni uero Deo [...]*” (AVGVSTINVS. *De ciuitate dei contra paganos libri uiginti duo*, V xiv-xv, 1955, p. 148-9 [CCSL, XLVII, pt. XIV 1]).

diferença geral entre a glória dos pagãos e a glória operada por Deus, entre a virtude dos pagãos e a virtude do povo de Deus.

Assim, sendo a diferenciação do *De ciuitate dei* entre moral cristã e cívica, a partir da contraposição dos homens que servem de modelos e exemplos, uma reflexão sem uma sistematização das disposições morais que contribua para o melhor entendimento da tríplice recomendação moral ao orador eclesiástico, devem-se buscar alternativas. Examinando-se com mais atenção o livro IV do *De doctrina christiana*, pode-se notar uma característica fundamental naqueles parágrafos destinados ao modo de vida do orador: Agostinho tem como base bíblica, sobretudo, o *Evangelho de São Mateus* e duas epístolas paulinas, *Epístola aos Filipenses* e *Primeira Epístola a Timóteo*. Excetuando-se o parágrafo 55 do livro IV, onde Agostinho não cita as *Escrituras* ao prescrever o ‘decoro’ (*prudencia*) contra a jactância na eloquência temperada (cf. nota 272), no trecho mais importante sobre a eloquência instrutiva e comovente, a saber, o parágrafo 59 que foi acima traduzido, encontram-se as seguintes citações:

Vida segundo os fins da eloquência	Citações bíblicas
Sem maldade ao comover	“é inútil à sua própria alma” ( <i>Eclesiástico</i> , 37:22) “Seja com oportunismo, seja com a verdade, que Cristo seja anunciado” ( <i>Fl.</i> 1:18) “buscam seus interesses, não aqueles de Jesus Cristo” ( <i>Fl.</i> 2:21)
	“Fazeis o que dizem, mas não queirais fazer o que fazem: de fato, dizem e não fazem” ( <i>Mt.</i> 23:3)
Sem heresia ao instruir	“Na cátedra de Moisés sentaram-se” ( <i>Mt.</i> 23:2)

Organograma 4 – Sobre *doctr. chr.* IV xxvii 59

Por meio da observação dessas citações bíblicas do parágrafo 59, pode-se notar que o conceito de maldade está claramente associado a certas situações mencionadas por Paulo na *Epístola aos Filipenses*. Citando apenas o versículo 18 dessa epístola, Agostinho parece resumir a idéia do versículo 15: “[...] a palavra de Deus proclamam, é verdade, também por inveja e dissensão, mas, com ela, também por boa vontade anunciam Cristo”.<sup>301</sup> Assim, a ‘inveja e a dissensão’ (*inuidia et contentio*) podem ser consideradas as modalidades da maldade no momento em que se tem a ‘oportunidade’ (*occasio*) de divulgar e ‘pregar Cristo’.

<sup>301</sup> *Epístola aos Filipenses*, 1:14-5. Nossas traduções de textos bíblicos são baseadas na *Vulgata* de Jerônimo: “[...] uerbum Dei loqui<sup>14</sup> quidam quidem et propter inuidiam et contentionem quidam autem et propter bonam uoluntatem Christum praedicant<sup>15</sup>.” (BIBLIA sacra: iuxta vulgatam versionem. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983, p. 1816).

Agostinho, do mesmo modo, resume pela citação de *Fl.* 2:21 o tema principal de toda a seção 2 de Paulo, a saber, a contraposição dos maus atos humanos à humildade de Cristo. De fato, quando Paulo comenta que muitas pessoas “buscam suas próprias coisas, não aquelas de Jesus Cristo”, trata-se de uma referência à primazia que se deveria dar à imitação de Cristo, caracterizada, sobretudo, pela humildade, e não pela ambição:

Que cada um tenha em consideração não as suas próprias coisas, mas aquelas dos outros. Tende tal sentimento tanto em vós quanto em Jesus Cristo. Ele, que era de forma divina, não considerou sua igualdade com Deus para rapinar, mas aniquilou a si mesmo, aceitando a forma de servo à semelhança dos homens. Feito e encontrado com o aspecto de homem, humilhou a si próprio tendo-se feito obediente até a morte, e morte de cruz! Por isso, Deus o exaltou e lhe deu o nome que está acima de todo nome, para que em nome de Jesus dobre-se todo joelho dos céus, das terras e dos infernos, e toda língua confesse que o Senhor é Jesus Cristo, na glória de Deus Pai.<sup>302</sup>

Mas Paulo não se limita apenas a reprovar os atos de inveja e dissensão, os quais implicam uma inimizade com o próximo, mas também adverte para um perigo mais interno da alma, a ‘vanglória’ (*inanis gloria*): “Nada por dissensão nem por vanglória, mas com humildade recíproca considerem aqueles que lhe são superiores”.<sup>303</sup> Ora, claramente se nota que Agostinho também segue Paulo ao recriminar a ‘jactância’ nos discursos temperados do orador eclesiástico, pois o termo ‘vanglória’ nada mais é do que um sinônimo de ‘jactância’, o que se comprova pelo uso conjunto dos verbos ‘gloriar-se’ (*glorior*) e ‘gabar-se’ (*iacto*) quando Agostinho qualifica o discurso epidítico dos não cristãos no livro IV do *De doctrina christiana*: “[...] aqueles que se glorificam, e se gabam em panegíricos e em semelhantes discursos [...]”.<sup>304</sup>

Uma pequena observação: nota-se certa diferença entre Paulo e Agostinho quanto às “virtudes”, pois o primeiro indica que a humildade pode curar tanto a dissensão quanto a vanglória, mas Agostinho, de modo mais minucioso, recomenda o amor em vez da maldade falaciosa e da hipocrisia, e a ciceroniana *prudencia* no lugar da jactância. Mas obviamente

<sup>302</sup> *Epístola aos Filipenses*, 2:4-11. “non quae sua sunt singuli considerantes sed et ea quae aliorum<sup>4</sup> hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Iesu<sup>5</sup> qui cum in forma Dei esset non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo<sup>6</sup> sed semet ipsum exinaniuit formam serui accipiens in similitudinem hominum factus et habitu inuentus ut homo<sup>7</sup> humiliavit semet ipsum factus oboediens usque ad mortem mortem autem crucis<sup>8</sup> propter quod et Deus illum exaltauit et donauit illi nomen super omne nomen<sup>9</sup> ut in nomine Iesu omne genu flectat caelestium et terrestrium et infernorum<sup>10</sup> et omnis lingua confiteatur quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris<sup>11</sup>.” (BIBLIA sacra, 1983, p. 1816-7).

<sup>303</sup> *Epístola aos Filipenses*, 2:3. “nihil per contentionem neque per inanem gloriam sed in humilitate superiores sibi inuicem arbitantes” (BIBLIA sacra, op. cit., p. 1817).

<sup>304</sup> *doctr. chr.* IV xxv 55. “[...] eum qui lingua gloriantur, et se in panegyricis talibusque dictionibus iactant [...]” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 346). Para a tradução da frase toda, cf. nota 271.

Agostinho sabe que na *Epístola aos Filipenses* Paulo não contrapõe a inveja e a dissensão apenas à humildade, mas também à ‘caridade’, outro termo que designa o amor: “Completai minha alegria, pensai de forma igual, unânimes ao sustentar a mesma caridade e aquele mesmo pensamento”.<sup>305</sup>

Quanto às citações agostinianas do *Evangelho segundo São Mateus* (23:2-3), sua função é tanto prescrever a atitude que o orador eclesiástico deve ter ao ensinar o público a partir da “cátedra de Moisés” quanto apontar o perigo da maldade escondida sob o discurso grandioso e comovente do orador hipócrita:

Então Jesus falou à multidão e a seus discípulos dizendo: “– Os escribas e fariseus sentaram-se na cátedra de Moisés. Portanto, observai e fazei todas as coisas que disserem a vós, mas segundo as obras deles não queirais fazer: de fato, dizem e não fazem.”<sup>306</sup>

Segundo tal evangelho, Jesus Cristo admite que ‘os escribas e os fariseus’ (*scribae et Pharisei*), isto é, os eruditos nas *Escrituras* e os judeus da vertente fariséia, não transmitiam ensinamentos maus ou heresias em suas cátedras, mas a eles faltava coerência em suas práticas: havia heterodoxia. Agostinho colhe uma lição dessa passagem bíblica apenas por meio do versículo 2, a saber, que a doutrina fariséia ‘não os permitia ensinar coisas alheias’ (*docere non permittebat aliena*), o que se configura, portanto, como uma clara indicação de que essa característica geral também deva existir na doutrina cristã. Todavia, ainda que o próprio judaísmo possuísse uma doutrina forte por meio da tradição fariséia, sabe-se que isso não ocorria dentro de outra importante vertente judaica da época, pois ‘os saduceus diziam não haver ressurreição’ (*Sadducaeii dicunt non esse resurrectionem*), informação que aparece justamente no versículo anterior àquele texto do *Evangelho de São Mateus* (Mt. 22:23).<sup>307</sup> Assim, a heresia deve ser sumamente evitada nos discursos eclesiásticos que visam instruir o povo com uma eloquência submissa. Quanto à prática da fé da qual o orador eclesiástico deve persuadir o público com

<sup>305</sup> *Epístola aos Filipenses*, 2:2. “implete gaudium meum ut idem sapiatis eandem caritatem habentes unianimes id ipsum sentientes” (BIBLIA sacra, 1983, p. 1816).

<sup>306</sup> *Evangelho segundo São Mateus*, 23:1-3. “Tunc Iesus locutus est ad turbas et discipulos suos<sup>1</sup> dicens super cathedram Mosi sederunt scribae et Pharisei<sup>2</sup> omnia ergo quaecumque dixerint uobis seruate et facite secundum opera uero eorum nolite facere dicunt enim et non faciunt<sup>3</sup>” (BIBLIA sacra, op. cit., p. 1561).

<sup>307</sup> Segundo os *Atos dos Apóstolos* (23:8), além da ressurreição, os saduceus também negavam o espírito e os anjos, o que também está de acordo com a *ιστορία Ιουδαϊκού πολέμου προς Ρωμαίους βιβλία* (II viii 14) de Yosef Ben Matityahu (37-c. 100 d.C.), mais conhecido por seu nome romano, Tito Flávio Josefo. A obra é comumente datada de 75 d.C.

gênero grandioso, Agostinho adverte para o perigo das atitudes heterodoxas, que mesmo sem promover uma doutrina herética podem levar o público para as mesmas práticas contraditórias e enganosas do orador, ou apenas levá-lo a uma postura descrente em relação à igreja por causa de sua hipocrisia.

Por conseguinte, comprova-se que, por detrás dos breves apontamentos morais de Agostinho dirigidos aos oradores eclesiásticos, subjazem importantes textos bíblicos sem os quais não se poderia entender a originalidade da oratória cristã e dos preceitos de eloquência vista no livro IV do *De doctrina christiana*.

É evidente, contudo, que apenas por aquelas breves passagens da *Epístola aos Filipenses* e do *Evangelho de São Mateus* não é possível se ter por exaurido um comentário razoavelmente compreensível do tema da moral cristã relacionada à oratória eclesiástica, principalmente quando se atenta para a existência de escritos agostinianos dedicados justamente a algumas epístolas paulinas e ao *Evangelho de São Mateus*. É conveniente, portanto, que sejam brevemente examinadas tais obras, de modo que se proporcione um entendimento mais completo da moral cristã.<sup>308</sup>

Ora, justamente em uma parte do *Evangelho segundo São Mateus*, o sermão de Jesus Cristo sobre a montanha (*Mt. 5-7*), Agostinho encontrou o que julgava ser o ‘perfeito modo da vida cristã’ (*perfectus uitae christianae modus*), ou seja, os melhores ou ‘ótimos costumes’ (*mores optimi*), de acordo com o que se lê no começo de seu comentário *De Sermone Domini in*

---

<sup>308</sup> Du Roy, estudando o tema joanino das três concupiscências, indica o parágrafo 6 do *De agone christiano* por seu interessante trio de concupiscências (ilícitos deleites/*illicitae delectationes*, pompa/*pompa*, curiosidade/*curiositas*), que se assemelha à tríplice advertência do livro IV do *De doctrina christiana*: buscar coisas para si, jactância, heresia (DU ROY, O. *L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1966, cap. IX, 3, p. 343-363). Todavia, Agostinho não desenvolve essas concupiscências no *De agone christiano*, e o mesmo acontece com algumas passagens do *De catechizandis rudibus*, cuja nomenclatura é parecida (*cat. rud.* xxvi 52, xvii 55). As citações restantes de Du Roy (1966, p. 351-2), porém, não podem ser relacionadas ao livro IV, pois ainda que sejam consideradas todas aquelas tríplexes terminologias das três concupiscências a partir da definição do *De libero arbitrio* (II xix 53), a ‘soberba’ como a vontade para o ‘bem de si próprio’, a ‘curiosidade’ para o que é ‘exterior’ e a ‘lascívia’ para o que é ‘inferior’, os termos do livro IV não são cabíveis harmoniosamente nessas categorias gerais. De fato, as referências agostinianas sobre as concupiscências diferem muito quanto à nomenclatura e ao significado específico que possuem em cada obra, e por isso a lista de textos de Du Roy não deve ser considerada com muito rigor, pois é útil, sobretudo, para o tema de sua pesquisa, a saber, a relação com a trindade divina, como ele próprio declara nas páginas 343, 348-9. Embora seja uma questão muito interessante, o aspecto cristológico que será exposto no decorrer desta seção já servirá para marcar a originalidade da moral cristã usada por Agostinho em sua reflexão sobre a eloquência. Segundo a datação de Lettieri (2001, p. 18), o livro I do *De libero arbitrio* foi composto entre 387 e 388, os livros II e III entre 390 e 395, e o *De agone christiano*, segundo Manca, em 396 (MANCA, L. *Introduzione particolare*. In: SANT’AGOSTINO. *Morale e ascetismo Cristiano*. Roma: Città Nuova, 1978, p. 53-74, particularmente p. 54).

*monte libri duo*, escrito entre 393 e 394, dois ou três anos após se tornar presbítero.<sup>309</sup> Os iniciais e principais ‘preceitos’ (*praecepta, doctrinae*) do sermão de Cristo indicam sete situações em que o cristão, suportando as adversas e persistindo nas corretas, transformam-nas em ‘bem-aventuranças’ (*beatitudes; Mt. 5:3-11*) rumo à vida eterna e celeste: a ‘humildade ou pobreza de espírito’ (*humilitas, paupertas spiritu*), o ‘choro’ (*lugubria*), a ‘mansidão’ (*beatitudo mitorum hominum*), a ‘fome e a sede de justiça’, a ‘misericórdia’, a ‘pureza de coração’, a ‘paz’ e o ‘sofrimento da perseguição’ (*persecutionis patientia*). Não são virtudes, mas circunstâncias de vida pelas quais o homem pode elevar a sua espiritualidade.

A partir dessa enumeração, Agostinho empreende, de uma forma interessante e complexa, sua exegese de todo o conteúdo do sermão na montanha. De fato, invertendo a segunda e a terceira beatitude, seja porque utiliza a versão bíblica *Afra*, seja para depois fazer correspondê-las com os dons do Espírito Santo dados ao Filho de Deus, listados no livro de *Isaias* (11:2-3), Agostinho interpreta todo trecho de 5:12 até 5:20 do *Evangelho segundo São Mateus* a partir da noção de pobreza de espírito, de 5:21 a 5:26 segundo a mansidão, de 5:27 a 5:30 de acordo com o choro, de 5:31 a 5:32 a partir da fome e sede de justiça, de 5:33 a 5:37 segundo a misericórdia, de 6:1 a 7:21 de acordo com a pureza de coração, e de 7:13 a 7:29 a partir da paz.

Agostinho também especula, a partir das beatitudes, quais são os dons do Espírito Santo que o cristão recebe em cada uma, já que o Espírito Santo não foi dado apenas ao messias, mas este mesmo, Cristo, intermediou para que também os dons fossem recebidos pela comunidade cristã (*Evangelho segundo São João*, 20:19-29). Nos primeiros parágrafos, Agostinho explica desigualmente os pormenores de cada grau de beatitude, fornecendo um resumo no parágrafo 10, e só depois, no intervalo entre os parágrafos 11 e 13, faz a conexão com a ‘operação de sete formas do Espírito Santo’ (*septiformis operatio Spiritus Sancti*): temor a Deus, piedade, ciência, fortaleza, conselho, entendimento e sabedoria.<sup>310</sup> Para relacionar as sete beatitudes aos sete dons, o procedimento agostiniano é considerar a oitava beatitude, o sofrimento da perseguição, apenas

<sup>309</sup> A data de composição do *De sermone domini in monte* é controversa: segundo a lista de Caruana, De Bruyne indica o ano de 393, Altaner sugere o período entre 393 e 394, já Rollero e Zarb estabelecem o ano de 394 (CARUANA, S. Introduzione. In: SANT’AGOSTINO. *Opere esegetiche*. Roma: Città Nuova, 1997, v. 10, pt. 2, p. 7-78, particularmente p. 8. Lettieri (2001, p. 18) aponta o período entre 393 e 394.

<sup>310</sup> A piedade é entendida como o respeito a Deus. Como comenta Caruana (1997, p. 10-11), embora seja verossímil que essa obra agostiniana seja inspirada na *Expositio euangelii secundum Lucam* de Ambrósio, no qual os oito graus de beatitude são agrupados, dois a dois, às quatro virtudes cardeais (temperança, justiça, prudência e fortaleza), bem como no tratado homônimo de Orígenes, Agostinho é peculiar ao correlacionar as beatitudes com os dons do Espírito Santo.

como uma recapitulação de todas as beatitudes, pois o martírio indica a recompensa da paz eterna e celeste que virá para aqueles que foram humilhados em qualquer uma das sete situações:

São sete, portanto, aquelas que atingem o cumprimento, pois a oitava clarifica e demonstra o que é perfeito, como se começasse voltando ao princípio, de modo que, por esses degraus [o oitavo e o primeiro], sejam cumpridos também os restantes.<sup>311</sup>

Agostinho também inverte a ordem dos dons que se encontram em *Isaias* (11:2-3), de modo que o início seja o temor a Deus, procedimento que ele justifica a partir de uma frase que se encontra tanto nos *Salmos* (110:10) quanto no livro do *Eclesiástico* (1:16): “o início da sabedoria é o temor a Deus”.<sup>312</sup> Além disso, entre os parágrafos 15 e 28 do livro II, Agostinho faz corresponder cada beatitude e cada dom a uma das ‘partes’ (*membra*) da oração ensinada por Cristo, o *Pai nosso*. Essa densa correlação, resumida no parágrafo 38 do livro II, configura-se, portanto, do seguinte modo:

	<u>Beatitudes</u>	<u>Dons</u>	<u>Partes da oração <i>Pai nosso</i></u>
1	Pobreza de espírito	Temor a Deus	“Pai nosso que estais no céu”
2	Mansidão	Piedade	“Santificado seja o teu nome”
3	Choro	Ciência	“Venha a nós o teu reino, seja feita a tua vontade, assim na terra como no céu” <sup>313</sup>

<sup>311</sup> *serm. dom. m. I iii 10*. “*Septem sunt ergo quae perficiunt; nam octava clarificat et quod perfectum est demonstrat, ut per hos gradus perficiantur et ceteri, tamquam a capite rursus exordians.*” (AVGVSTINVS. *De sermone domini in monte*. Turnhout: Brepols, 1967, p. 9 [CCSL, XXXV, pt. VII 2]). Ademais, Agostinho fornece, no parágrafo 12, uma justificativa por alegoria numerológica: a oitava beatitude simboliza o oitavo dia da criação, o domingo da ressurreição de Cristo e do pentecostes, e significa o retorno ao princípio, pois quando, após a multiplicação de sete por sete (quarenta e nove), soma-se mais um dia (o oitavo), obtém-se cinquenta, o retorno.

<sup>312</sup> *serm. dom. m. I iv 11*. “[...] initium sapientiae timor dei est [...]” (AVGVSTINVS, 1967, p. 9 [CCSL, XXXV, pt. VII 2]).

<sup>313</sup> Contra toda negligência aos preceitos de Cristo, está o dom da ciência, pois a partir dele adquire-se aos prantos a consciência da gravidade dos pecados, e, por conseguinte, a necessidade de se unir a toda e qualquer ordem divina, a qual é lembrada na terceira parte do *Pai nosso*. Assim, Agostinho traça fortemente uma relação entre a vinda de Deus e a vinda da luz da ciência: “‘Venha’, portanto, deve ser tomado como ‘seja manifestado aos homens’. De fato, do mesmo modo que a luz presente é ausente para os cegos e àqueles que fecham os olhos, assim também o reino de Deus, embora nunca se afaste da terra, é, todavia, ausente para aqueles que o ignoram.” (*serm. dom. m. II vi 20*). “*Adueniat ergo accipiendum est: manifestetur hominibus. Quemadmodum enim etiam praesens lux absens est caecis et eis qui oculos claudunt, ita dei regnum, quamuis numquam discedat de terris, tamen ignorantibus absens est.*” (AVGVSTINVS, 1967, p. 110 [CCSL, XXXV, pt. VII 2]).



4	Fome e sede de justiça	Fortaleza	“O pão nosso de cada dia nos dai hoje”
5	Misericórdia	Conselho	“Perdoai as nossas dívidas, assim como nós perdoamos os nossos devedores”
6	Pureza de coração	Entendimento	“Não nos deixeis cair em tentação”
7	Paz	Sabedoria <sup>314</sup>	“Mas livrai-nos do mal”

Organograma 5 – Sobre *serm. dom. m. II xi 38*

Pela estrutura do sermão da montanha e da exegese agostiniana, percebe-se, portanto, a grande quantidade e a alta complexidade das observações morais, as quais envolvem, além das situações de vida, os dons e os pedidos dirigidos a Deus.<sup>315</sup> Mas quanto à questão da moral relativa à oratória eclesiástica, pode-se encontrar um ponto específico de intersecção dentro desse sistema tríplice de sete formas. Para Agostinho, a ‘instrução cristã’, composta do *modus inueniendi* e *proferendi*, é um elemento do terceiro dom do Espírito Santo, a ciência, como declara no livro II do próprio *De doctrina christiana*. Nesse livro, por meio de uma digressão sobre os sete dons, que certamente pressupõe o *De sermone domini in monte*, como se pode notar pela repetição das mesmas correlações entre as beatitudes e os dons, Agostinho esclarece que o cristão pode entender as obscuridades e as ambigüidades das *Escrituras* ao se manter com o dom da ‘ciência’ (*scientia*), após ter recebido, portanto, os dois primeiros dons, o temor a Deus e a piedade (*timor Dei et pietas*):

Antes de tudo, portanto, é necessário converter-se com o temor a Deus para conhecer a vontade dele, que a nós preceitua o que se deve buscar e evitar. Mas é necessário que esse temor nos incuta o pensamento sobre nossa mortalidade e sobre a morte futura, e pregue como que cravando na carne todos os gestos de soberba na madeira da cruz. Depois é preciso se amansar com piedade e não contradizer as *Divinas Escrituras*: antes,

<sup>314</sup> Como será visto em maiores pormenores no capítulo seguinte, a sabedoria, no *De beata uita*, só pode ser predicada ao espírito humano se estiver salvo junto a Deus, e – segundo o adendo do livro I do *De sermone domini in monte* – como se fosse um anjo, já sem corrupção corpórea. Isso não significa, porém, que não se possa dizer que há uma sabedoria e paz relativas já na vida terrena: “E essas [beatitudes] certamente podem ser concluídas nesta vida, assim como cremos terem sido concluídas com os apóstolos, pois aquela mutação total à forma angélica, que para depois desta vida é prometida, não pode ser exposta com nenhuma palavra.” (*serm. dom. m. I iv 12*). “*Et ista quidem in hac uita conpleri possunt, sicut completa esse in apostolis credimus; nam illa omnimoda in angelicam formam mutatio, quae post hanc uitam promittitur, nullis uerbis exponi potest.*” (AVGVSTINVS, 1967, p. 12 [CCSL, XXXV, pt. VII 2]).

<sup>315</sup> Os dois livros do *De sermone domini in monte* nada mais é do que um profuso comentário a todo o sermão a partir das setes partes daquele tríplice esquema: primeiro grau (I vi 16-x 28), segundo (xi 29-32), terceiro (xii 33-36), quarto (xiii 37-xviii 54), quinto (xviii 55-xxiii 80), sexto (II i 1-xxii 76), sétimo (xxiii 77-xxvii 87).

deve-se pensar e crer que o que está lá escrito é melhor e mais verdadeiro, mesmo se oculto, do que aquilo que nós podemos saber por nós mesmos, seja quando são entendidas, se rebatem algum vício nosso, seja quando não são entendidas, como se nós pudéssemos ter um melhor entendimento ou dar melhor instrução.

[10] Depois desses dois graus do temor e da piedade, vem o terceiro grau da ciência, que nessa obra decidi tratar. Pois dele se ocupa todo estudioso das *Divinas Escrituras*, nas quais nada de diferente encontrará do que Deus, que deve ser amado por si próprio, e por ele o nosso próximo, e Deus deve ser amado, sem dúvida, de todo o coração, com toda a alma, com toda a mente, mas o próximo, como a si mesmo, isto é, de modo que todo amor ao próximo, assim como também aquele a nós mesmos, seja referido a Deus.<sup>316</sup>

Ora, pode-se inferir por meio desse trecho que o ‘estudioso das *Divinas Escrituras*’ (*diuinarum scripturarum studiosus*) é aquele que pôde adquirir, nos termos agostinianos, a ‘instrução cristã’ do *modus inueniendi* e do *modus proferendi* pelo dom da ciência, após o reconhecimento da soberba humana por meio do temor a Deus, e da confissão do que se poderia chamar de soberba doutrinal por meio da piedade.

Contudo, pode acontecer que esse erudito traia o amor a Deus pelo ‘amor deste mundo’ (*amor huius saeculi*). De fato, o terceiro grau conferido pelo dom da ciência ainda está longe da perfeição atingida no sétimo grau da sabedoria, que a rigor só existe após a salvação da alma para a vida eterna (*serm. dom. m. I iv 12*).<sup>317</sup> Mas a própria ciência o leva, pelo menos, ao

<sup>316</sup> *doctr. chr.* II vii 9-10. “*Ante omnia igitur opus est Dei timore conuerti ad cognoscendam eius uoluntatem, quid nobis appetendum fugiendumque praecipiat. Timor autem iste cogitationem de nostra mortalitate et de futura morte necesse est incutiat et quasi clauatis carnibus omnes superbiae motus ligno crucis affigat. Deinde mitescere opus est pietate neque contradicere diuinae scripturae siue intellectae, si aliqua uitia nostra percutit, siue non intellectae, quasi nos melius sapere meliusque praecipere possimus, sed cogitare potius et credere id esse melius et uerius quod ibi scriptum est, etiam si lateat, quam id quod nos per nos ipsos sapere possumus.*”

”10. *Post istos duos gradus timoris atque pietatis ad tertium uenitur scientiae gradum, de quo nunc agere institui. Nam in eo se exercet omnis diuinarum scripturarum studiosus, nihil in eis aliud inuenturus quam diligendum esse Deum propter Deum et proximum propter Deum, et illum quidem ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, proximum uero tamquam seipsum, id est, ut tota proximi, sicut etiam nostri, dilectio referatur in Deum.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 83-4). Os conceitos de soberba e impiedade não aparecem por acaso nesse contexto, pois tais disposições morais impossibilitam o advento da ciência, e mais do que isso, impedem até o reconhecimento da utilidade da instrução cristã. Ao tratamento dessa questão, parte do proêmio do *De doctrina christiana* é reservada por Agostinho para a refutação de três repreensões a seu tratado, cujo tom argumentativo é quase polêmico, e, por isso, importante pelo seu peso conceitual. O termo ‘soberba’ (*superbia*), ali usado cinco vezes (nos parágrafos de 5 a 7), não pode ser lido como algo secundário, ao contrário, deve-se atentar, como não faz a maioria dos comentadores, para o fato de que a noção de soberba é fundamental para se captar a perspectiva original de Agostinho em relação ao ensino pelas disciplinas. Mas como essa questão do proêmio é muito geral, e só toca superficialmente, portanto, a instrução da eloquência, optou-se por tratá-la separadamente, no Apêndice.

<sup>317</sup> O cristão que recebe a ciência ainda não possui os quatro dons restantes, e, por isso, a beatitude desse grau se limita a receber a consolação graças ao arrependimento e às preces. De fato, tal cristão ainda não se desvinculou totalmente do ‘amor deste mundo’, atitude que já seria ‘fortaleza’: “Com tal sentimento nas diligentes preces, [o homem] consegue a consolação do auxílio divino, para que não se aflija com desespero, e [assim] começa a estar no quarto grau, aquele da fortaleza, pela qual tem fome e sede de justiça. De fato, com esse sentimento ele se retira de todo o mortífero prazer das coisas passageiras, e dali se afastando, volta-se para o amor às coisas eternas, que claramente é a imutável unidade e trindade.” (*doctr. chr.* II vi 10). “*Quo affectu impetrat sedulis precibus consolationem diuini adiutorii, ne desperatione frangatur, et esse incipit in quarto gradu, hoc est fortitudinis,*

arrependimento, cujo ‘choro’ (*lamentatio*) é a bem-aventurança que corresponde a esse terceiro grau:

É necessário que, no começo, cada um descubra, nas *Escrituras*, que está preso ao amor deste mundo, isto é, às coisas temporais, e muito distante do amor a Deus e ao amor ao próximo em termos da quantidade que a *Escritura* prescreve. É então que aquele temor, por meio do qual ele pensa sobre o julgamento divino, e aquela piedade, por meio da qual ele não pode nada senão crer e se entregar à autoridade dos *Livros Sagrados*, obrigam-no a lastimar-se. De fato, essa ciência da boa esperança não faz o homem se gabar, mas chorar.<sup>318</sup>

Assim, a partir desses dados do livro II, pode-se alçar uma investigação comparativa dos comentários agostinianos sobre o dom da ciência com as observações morais do livro IV em relação à oratória cristã. No livro II, Agostinho não relaciona o dom da ciência apenas com a eloquência eclesiástica, mas também com o entendimento bíblico. Contudo, notam-se grandes semelhanças entre as características do grau da ciência e as disposições morais recomendadas ao orador. Quanto à situação em que o orador eclesiástico instrui com eloquência de gênero submisso, pode-se relacioná-la em certa medida à própria ‘ciência’, sob o sentido mais técnico da palavra, bem como ao ‘amor a Deus’ (*amor Dei*), que já está além do temor ao julgamento divino ou da piedade pelas *Escrituras*. De fato, o ‘amor ao próximo’ (*amor proximi*) é requisitado principalmente na ocasião em que o orador comove o público com eloquência grandiosa, visto que deve se afastar de possíveis maldades. No âmbito da eloquência temperada, por outro lado, encontra-se a óbvia sinonímia entre o verbo ‘gabar-se’ (*iacto*) e o termo derivado que designa o perigo nos discursos de gênero temperado, a ‘jactância’. Contudo, é fato que não se encontram comentários muito desenvolvidos sobre as disposições morais nesses poucas frases do livro II, sobretudo em relação aos outros tantos conceitos, positivos e negativos, do contexto da eloquência no livro IV. Não se pode, portanto, deixar de pesquisar quais são as características no

---

*quo esuritur et sititur iustitia. Hoc enim affectu ab omni mortifera iucunditate rerum transeuntium sese extrahit et inde se auertens conuertit ad dilectionem aeternorum, incommutabilem scilicet unitatem eandemque trinitatem.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 84, 86). Segundo o parágrafo 11, no quinto grau recebe-se a ‘misericórdia’, no sexto, o entendimento e coração purificados, e no sétimo, a sabedoria que torna o homem ‘pacato e tranqüilo’ (*pacatus tranquillisque*).

<sup>318</sup> *doctr. chr.* II vii 10. “Necesse est ergo ut primo se quisque in scripturis inueniat amore huius saeculi, hoc est, temporalium rerum, implicatum, longe seiunctum esse a tanto amore Dei et tanto amore proximi, quantum scriptura praescribit. Tum uero ille timor quo cogitat de iudicio Dei, et illa pietas, qua non potest nisi credere et cedere auctoritati sanctorum librorum, cogit eum seipsum lugere. Nam ista scientia bonae spei hominem non se iactantem, sed lamentantem facit.” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 84).

âmbito da ciência por meio daquela obra em que a reflexão moral sobre os dons e as beatitudes é posta, de fato, como tema principal: o *De sermone domini in monte*.

Nessa obra, como já foi mencionado, a terceira bem-aventurança (daqueles que choram) é referida tanto ao dom da ciência quanto a *Mt. 5:27-30*. Contudo, esses versículos parecem ter pouca relação com o dom da ciência, pois o tema principal aparentemente é o adultério:

[Jesus:] – Ouvistes o que foi dito aos antigos: “Não cometerás adultério”. Mas eu vos digo que todo aquele que olhar uma mulher com concupiscência, já cometeu adultério com ela em seu coração, e que, se teu olho direito te escandaliza, arranca-o e lança-o longe de ti, pois te é preferível que apenas um membro teu se perca do que todo o teu corpo seja mandado à geena. E se tua mão direita te escandaliza, corta-a e lança-a longe de ti, pois é preferível que apenas um membro teu se perca do que todo o teu corpo seja mandado à geena.<sup>319</sup>

Deve-se investigar, portanto, por que Agostinho julga ser pertinente construir uma interpretação desse texto bíblico pelos princípios do dom da ciência e da bem-aventurança daqueles que choram. A parte da exegese agostiniana dedicada ao comentário desses versículos se localiza entre os parágrafos 33 e 36 do livro, trecho curto em relação à exegese das outras bem-aventuranças (cf. nota 315). No parágrafo 33, já se encontra uma pequena indicação da relação entre a questão do adultério e o dom da ciência, pois o conselho de Cristo, se ‘considerado salutarmente’ (*sane consideratum*), isto é, pela ciência, não se refere apenas à infração pelo adultério consumado, mas principalmente à perversão espiritual da concupiscência:

De fato, deve-se considerar que ele não disse ‘todo aquele que comete adultério’, mas “todo aquele que olhar uma mulher com concupiscência”, isto é, esperar com esse fim e ânimo que cometa adultério com ela, o que já não é [só] ser excitado com deleite carnal, mas consentir claramente à libido, de modo que não se refreie o desejo ilícito, e se houver a possibilidade, sacie-se.<sup>320</sup>

<sup>319</sup> *Evangelho secundo São Mateus, 5:27-30*. “*Audistis quia dictum est antiquis non moechaberis<sup>27</sup> ego autem dico uobis quoniam omnis qui uiderit mulierem ad concupiscendum eam iam moechatus est eam in corde suo<sup>28</sup> quod si oculus tuus dexter scandalizat te erue eum et proice abs te expedit enim tibi ut pereat unum membrorum tuorum quam totum corpus tuum mittatur in gehennam<sup>29</sup> et si dextera manus tua scandalizat te abscide eam et proice abs te expedit tibi ut pereat unum membrorum tuorum quam totum corpus tuum eat in gehennam<sup>30</sup>.*” (BIBLIA sacra, 1983, p. 1532).

<sup>320</sup> *serm. dom. m. I xii 33*. “*Sane considerandum est quod non dixit: Omnis qui concupiuerit mulierem, sed: qui uiderit mulierem ad concupiscendum, id est hoc fine et hoc animo adtenderit, ut eam concupiscat, quod iam non est titillari delectatione carnis sed plane consentire libidini, ita ut non refrenetur inlicitus appetitus sed, si facultas data fuerit, satietur.*” (AVGVSTINVS, 1967, p. 36 [CCSL, XXXV, pt. VII 2]).

Entenda-se a interpretação de Agostinho: só se percebe que pelo adultério não se produz apenas um mal físico, mas também um mal espiritual, quando se faz uma atenta ‘consideração’ do evangelho, isto é, quando o estudioso da *Escritura* entende a dinâmica do duplo amor e dos diferentes males, como se contata pelo parágrafo 11:

A ciência se junta àqueles que choram, e que já conheceram pelas *Escrituras* por quais males se mantêm presos, os quais foram desejados como se fossem coisas boas e úteis por aqueles que não conheceram as *Escrituras* [...].<sup>321</sup>

Mas ainda se poderia perguntar sobre as características específicas desses males espirituais, e em quais situações concretas o estudioso das *Escrituras* comete de fato uma transgressão. Os parágrafos restantes (34-36), porém, não respondem a essa questão. Na verdade, a amplitude de sentido do adultério permite a Agostinho refletir sobre a dinâmica geral do pecado, cujo interesse não é, portanto, especular sobre suas espécies e circunstâncias. De fato, o objetivo dos parágrafos 34 e 35 é distinguir três degraus no processo do ‘pecado’ (*peccatum*): o primeiro é a ‘sugestão’ (*suggestio*), o segundo é o ‘deleite’ (*delectatio*), o último é o ‘consentimento’ (*consensio*).<sup>322</sup> Tal processo vicioso também é associado ao pecado original conforme a revelação do *Gênesis* (2-3), segundo a qual Adão e Eva foram expulsos do paraíso divino por comerem o fruto ‘da árvore da ciência do bem e do mal’ (*de ligno scientiae boni et mali*). Assim, de acordo com a interpretação agostiniana, o início do pecado ocorreu com a sugestão da serpente diabólica, depois prosseguiu com o deleite ou prazer de Eva em relação à sugestão, e culminou no consentimento ao pecado dentro da alma racional de Adão.

Mais interessante, porém, é o parágrafo 36, porque Agostinho relaciona de modo mais evidente o conjunto das ações de Eva e Adão a dois pecados aparentemente particulares: a idolatria e, novamente, o adultério. No mesmo nível da transgressão do pacto matrimonial, recomendado por Deus por meio de Moisés, também se encontra a idolatria, e a justificação agostiniana para essa analogia está novamente na autoridade bíblica: “[...] assiduamente a

<sup>321</sup> *serm. dom. m. I iv 11*. “*Scientia congruit lugentibus, qui iam cognouerunt in scripturis, quibus malis uincti teneantur, quae tamquam bona et utilia ignorantes appetuerunt [...]*” (AVGVSTINVS, 1967, p. 10 [CCSL, XXXV, pt. VII 2]).

<sup>322</sup> No parágrafo 35, Agostinho ilustra a sugestão como uma morte ‘em casa ou no coração’ (*in domo, in corde*), o deleite como morte ‘da porta para fora ou no ato’ (*extra portam, in factum*), o consentimento como morte ‘no sepulcro ou no mau hábito’ (*in sepulchro, in mala consuetudine*). A gradação dos pecados está também ligada à gradação das penas divinas: ser réu em ‘juízo’ (*iudicium*), em “instrução da ação” pelo ‘conselho’ (*concilium*), e em condenação ao fogo da geena (*serm. dom. m. I ix 22*).

*Escritura* chama a idolatria de ‘fornicação’ [...]’.<sup>323</sup> De fato, como indica a nota 104 da edição da Nuova Biblioteca Agostiniana, pode-se cogitar o livro de *Ezequiel* (16), profeta que reproduz uma alegoria ditada por Deus, na qual Jerusalém, em razão de sua idolatria, é ilustrada dezessete vezes como uma mulher que infringiu pela fornicção o pacto do matrimônio (*pactum*), simbolizando o ‘juramento religioso’ (*iuramentum*): “[...] tua prata foi dispersa, tua ignomínia revelada em tuas fornicções com teus amantes e ídolos de tuas abominações por meio do sangue de teus filhos, que deste a eles”.<sup>324</sup> A mesma imagem ocorre nessa frase de *Oséias*: “[...] de fato, seu espírito de fornicção os ilude e os torna fornicadores, distantes de seu Deus”.<sup>325</sup>

Além disso, outras analogias entre pecados são construídas, já que a fornicção, quando mercenária, coincide com a avareza, no sentido de querer mais do que é satisfatório.<sup>326</sup> E a dinâmica da avareza, por sua vez, relaciona-se com o desejo de superar a lei e a ordem do Deus único, pelo que se volta ao conceito de idolatria:

[...] quem duvidaria de que toda má concupiscência é chamada corretamente de fornicção, quando a alma, negligenciada a lei superior com que é regida, é corrompida pelo torpe prazer de naturezas inferiores [...]?<sup>327</sup>

No parágrafo 46, outra vez Agostinho insiste no agrupamento desses três pecados a partir da mesma noção de ‘negligência’ à lei de Deus, que agora recebe um esmerado nome: *infidelitas*, que tanto pode ser falta de fé quanto infidelidade conjugal. A conclusão, como de um silogismo, torna patente a sinonímia genérica:

<sup>323</sup> *serm. dom. m. I xii 36*. “[...] *assidue idolatriam scriptura fornicationem dicat [...]*” (AVGVSTINVS, 1967, p. 39 [CCSL, XXXV, pt. VII 2]).

<sup>324</sup> *Ezequiel*, 16:36. “[...] *effusum est aes tuum et reuelata est ignominia tua in fornicationibus tuis super amatores tuos et super idola abominationum tuarum in sanguine filiorum tuorum quos dedisti eis.*” (BIBLIA sacra, 1983, p. 1285). Cf.: SANT’AGOSTINO, *Discorso del Signore sulla montagna*, 1997, p. 125, nota 104.

<sup>325</sup> *Oséias*, 4:12. “[...] *ei spiritus enim fornicationum decepit eos et fornicati sunt a Deo suo.*” (BIBLIA sacra, op. cit., p. 1377).

<sup>326</sup> A definição de avareza por ‘querer mais do que é suficiente’ (*plus uelle quam sat est*) aparece em um escrito contemporâneo, o livro III do *De libero arbitrio* (xvii 48). Ali, Agostinho não interpreta a avareza pelo significado próprio (‘querer riquezas’, *argentum uelle*), mas amplifica seu significado para todo ‘desejo imoderado’ (*immoderata cupiditas*) por meio da *Primeira Epístola a Timóteo* (6:10), na qual Paulo escreve que é a avareza ‘a raiz de todos os males’ (*radix omnium malorum*).

<sup>327</sup> *serm. dom. m. I xii 36*. “[...] *quis dubitet omnem malam concupiscentiam recte fornicationem uocari, quando anima neglecta superiore lege qua regitur inferiorum naturarum turpi uoluptate [...] corrumpitur?*” (AVGVSTINVS, 1967, p. 39 [CCSL, XXXV, pt. VII 2]). A analogia agostiniana entre avareza e idolatria é claramente baseada na *Epístola aos Colossenses* de Paulo: “Portanto, mortificai os vossos membros, os quais estão sobre a terra, a fornicção, a imundície, a libido, o mau desejo e a avareza, a qual é uma servidão aos ídolos.” (*Epístola aos Colossenses*, 3:5) “*mortificate ergo membra uestra quae sunt super terram fornicationem immunditiam libidinem concupiscentiam malam et auaritiam quae est simulacrorum seruitus.*” (BIBLIA sacra, op. cit., p. 1823). Cf.: SANT’AGOSTINO, *Discorso del Signore sulla montagna*, 1997, p. 125, nota 104.

Por conseguinte, se a infidelidade é fornicção, a idolatria é falta de fé e a avareza é idolatria, não se deve duvidar também de que a avareza é fornicção. Quem, portanto, pode agora, tanto quanto queira, separar a concupiscência ilícita do gênero da fornicção, se a avareza é fornicção? [...] Quanto à fornicção, assim como foi acima considerado, somos coagidos a entendê-la como geral e universal.<sup>328</sup>

Mas investigando essas analogias de Agostinho com mais atenção, primeiramente se conclui que pelo dom da ciência o cristão pode entender o que é o pecado. Trata-se, por um lado, de algo contrário ao duplo amor ensinado pelas *Escrituras* (a Deus e ao próximo), aos quais se podem opor respectivamente dois tipos gerais de pecado, a idolatria e o adultério, sendo o significado geral desse último a negligência de um pacto firmado entre duas partes (conceitos negativos que se assemelham, portanto, à heresia e à maldade vistas em relação aos perigos no âmbito do discurso eclesiástico).

Todavia, o sentido de adultério, se considerado por meio de uma visão mais ampla e filosófica, identifica-se com o próprio conceito genérico de pecado ou concupiscência, seja a fornicção carnal, a avareza espiritual, a infidelidade contra o próximo, ou a falta de fé em Deus. Por conseguinte, segundo a visão filosófica de Agostinho, todos esses conceitos ganham tamanha amplitude e sinonímia que doravante resultam indiscerníveis pelo sentido trivial de cada um. Ora, assim não há outra conclusão senão constatar que a classificação dos pecados não é uma questão simples para Agostinho, embora o *De sermone domini in monte* demonstre uma densa e inegável sistematização das beatitudes e dos dons do Espírito, ainda que apenas do lado positivo da questão.

Contudo, quando se examina a outra fonte bíblica de observações morais utilizada por Agostinho no livro IV do *De doctrina christiana*, as epístolas paulinas, nota-se que até mesmo os pecados são passíveis de organização.

O texto bíblico mais condensado sobre as recomendações morais, mas ao mesmo tempo muito profundo, parece ser a paulina *Epístola aos Gálatas* (5:19-22), onde há uma contraposição entre as obras espirituais e carnis, e que foi comentada por Agostinho na sua *Expositio epistolae ad Galatas*. Nessa obra composta entre 394 e 395, segundo a datação de Lettieri (2001, p. 18), do

<sup>328</sup> *serm. dom. m. I xvi 46. "Porro si infidelitas fornicatio est et idolatria infidelitas et auaritia idolatria, non est dubitandum et auaritiam fornicationem esse. Quis ergo iam quamlibet illicitam concupiscentiam potest recte a fornicationis genere separare, si auaritia fornicatio est? [...] Quam fornicationem, sicut supra consideratum est, generalem et uniuersalem intellegere cogimur."* (AVGVSTINVS, 1967, p. 52 [CCSL, XXXV, pt. VII 2]). Pode-se notar que essa amplificação da avareza já anuncia aquela do *De libero arbitrio*, embora seja ligada à idolatria, e inspirada em outra epístola paulina.

parágrafo 43 ao 55 há uma interpretação agostiniana de um trecho da seção 5 da *Epístola aos Gálatas* que vai do versículo 13 até 26, cujo tema são os possíveis abusos provenientes da liberdade em relação aos costumes judaicos. Para Paulo, não se trata de voltar às tradições judaicas, nem, todavia, de descuidar da profundidade dos preceitos que o próprio Cristo estabeleceu, e que estão descritos nos evangelhos. Para tanto, o apóstolo enumera aos gálatas quais são os pecados ou ‘obras da carne’ (*opera carnis*) que devem ser evitados (*Gl.* 5:19-21), aos quais Agostinho acrescenta, no parágrafo 48 de sua *Expositio*, os outros pecados que o próprio Paulo tinha listado para os coríntios (*1Cor.* 6:9-11):

[Paulo] diz: “Manifestas, porém, são as obras da carne, que são as fornicções, as imundícies, a servidão aos ídolos, os feitiços, as inimizades, os combates, as animosidades, as emulações, as dissensões, as heresias, as invejas, a embriaguez, as orgias e atos similares – das quais vos aviso, como já disse antes: aqueles que as realizam não possuirão o reino de Deus”. [...] Portanto, ou isso avisou quando lá estava presente, ou soube que a eles tinha chegado a epístola enviada aos coríntios. Nessa, de fato, afirma: “Não queiram errar: nem os fornicadores, nem os servos de ídolo, nem os adúlteros, nem os efeminados, nem os sodomitas, nem os ladrões, nem os avaros, nem os ébrios, nem os maledicentes, nem as rapinas possuirão o reino de Deus”.<sup>329</sup>

Em contrapartida, no versículo 22, Paulo também especifica quais são as obras do espírito, repetidas por Agostinho:

Agora, portanto, uma vez que enumerou as obras da carne, às quais se fecha o reino de Deus, escreve abaixo as obras do espírito, que chama de frutos do espírito. “O fruto do espírito é”, diz, “a caridade, o júbilo, a paz, a paciência, a generosidade, a bondade, a fé, a mansidão, a continência” [...].<sup>330</sup>

Ora, pela própria disposição da *Epístola aos Gálatas*, torna-se grande a expectativa do leitor quanto às oposições que podem ser feitas entre os frutos do espírito e as obras da carne, que são divididos por Agostinho entre ‘o preceito da justiça e o costume carnal’ (*praeceptum iustitiae*

<sup>329</sup> *Expositio epistolae ad Galatas liber unus*, 48. “Manifesta autem sunt, inquit, opera carnis, / quae sunt fornicationes, immunditiae, idolorum seruitus, ueneficia, inimici / tiae, contentiones, animositates, aemulationes, dissensiones, haereses, inuidiae, ebrietates, commessiones et his similia; quae praedico uobis, sicut praedixi, quoniam qui talia agunt regnum Dei non possidebunt. [...] Ergo aut praesens cum esset, hoc praedixerat aut cognouerat peruenisse ad illos Epistolam, quae missa est ad Corinthios. Ibi enim sic ait: Nolite errare, neque fornicatores neque idolis seruietes neque adulteri neque molles neque masculorum concubitores neque fures neque auari neque ebriosi neque maledici neque rapaces regnum Dei possidebunt.” (SANT’AGOSTINO. *Opere esegetiche*. Roma: Città Nuova, 1997-, v. 10, pt. 2, p. 654).

<sup>330</sup> *exp. Gal.* 49. “Hic ergo cum enumerasset opera carnis, quibus clausum est regnum Dei, subiecit etiam opera spiritus, quos spiritus fructus uocat. Fructus autem spiritus est, inquit, caritas, gaudium, pax, longanimitas, benignitas, bonitas, fides, mansuetudo, continentia [...]” (SANT’AGOSTINO, 1997-, v. 10, pt. 2, p. 654). Cf. *Gl.* 5:22.



*et consuetudo carnalis; exp. Gal. 54*). Ele, de fato, não deixará de estabelecer nos parágrafos 51 e 52 uma interpretação ‘pelos contrários’ (*e contraria*). Mas, antes disso, veja-se como o próprio Paulo conclui a caracterização das obras do espírito, contra as quais obviamente não há nenhuma lei:

[...] contra coisas dessa espécie não há lei. Aqueles, porém, que são de Cristo, crucificaram a carne junto com os vícios e as concupiscências. Se vivemos pelo espírito, andemos de acordo com o espírito.<sup>331</sup>

Atentando-se para essa contraposição paulina entre lei e espírito, segundo a qual a lei judaica delimita os costumes de forma não tão completa quanto àquela vida espiritual ensinada por Cristo, já que a lei é uma determinação negativa, enquanto o espírito é positivo, pode-se entender com mais clareza o modo como Agostinho introduz no parágrafo 50 outro texto paulino com uma listagem de pecados (*ITm. 1:8-10*):

Assim também diz a Timóteo: “Sabemos, pois, por que a lei é boa se a usamos legitimamente, sabendo isso, sabe-se por que a lei não foi posta para o justo, mas para os injustos e sublevados, para os ímpios e pecadores, para os criminosos e corrompidos, para os parricidas e matricidas, homicidas, fornicadores, pederastas, seqüestradores, mentirosos, traidores, e quando alguma outra coisa se opõe à sã doutrina”; subentende-se: para estes a lei foi posta. Reinam, portanto, estes frutos espirituais no homem em que os pecados não reinam.<sup>332</sup>

Assim, mesmo diante de todas essas listas de disposições morais, Agostinho não deixa de refletir pormenorizadamente sobre as relações entre os pecados e as obras espirituais, embora o intuito principal de sua *Expositio* seja versar sobre o conflito entre a lei judaica e a espiritualidade cristã, tema central da *Epístola aos Gálatas*. Ele, de fato, lança-se à dificuldade exegética com esforço, tentando, pelo menos, arquitetar uma interpretação para as duas enumerações aos gálatas:

<sup>331</sup> *Epístola aos Gálatas, 5:23-25*. “[...] *aduersus huiusmodi non est lex<sup>23</sup> qui autem sunt Christi carnem crucifixerunt cum uitiiis et concupiscentiis<sup>24</sup> si uiuimus spiritu spiritu et ambulemus<sup>25</sup>*.” (BIBLIA sacra, 1983, p. 1807).

<sup>332</sup> *exp. Gal. 49*. “*Sic etiam ad Timotheum dicit: Scimus enim, quia bona est lex, si quis ea legitime utatur, sciens hoc, quia lex iusto posita non est, iniustis autem et non subditis et impiis et peccatoribus scelestis et contaminatis, patricidis et matricidis, homicidis, fornicatoribus, masculorum concubitoribus, plagiaribus, mendacibus, periuris, et si quid aliud sanae doctrinae aduersatur, subauditur: his lex / posita est. Re / gnant ergo spirituales isti fructus in homine, in quo peccata non regnant.*” (SANT’AGOSTINO, 1997-, v. 10, pt. 2, p. 656).

Contudo, diligentemente considerando, essa oposição entre as obras carnis e espirituais não é desordenada, nem confusa. Se isso, todavia, é oculto, é porque aquelas de pouca quantidade, ou escassas, são opostas às de maior quantidade.<sup>333</sup>

Com efeito, Agostinho estabelece uma configuração das contraposições, ainda que demonstre estar ciente de que sua interpretação vai um pouco além da intenção primordial de Paulo:

De fato, não sustentou isso de modo que ensinasse quantas sejam, mas sim em que gênero estão as coisas que devem ser evitadas e procuradas; anunciando, com os nomes “carne” e “espírito”, que é necessário nos converter da pena do pecado, e do [próprio] pecado, para a graça do Senhor e para a justiça [...]<sup>334</sup>

A primeira oposição é construída por Agostinho entre a caridade e a fornicação. A primeira justificativa é o lugar em que ambas aparecem: no início de cada uma das listas. Em segundo lugar, a fornicação é o ‘amor dissoluto’ (*amor solutus*), e a caridade, ao contrário, é o amor que ‘adere’ (*inhaeret*):

Do fato que colocou no topo dos vícios carnis as fornicções, e, no topo das virtudes espirituais, a caridade, que estudioso dos *Livros Divinos* não faria um esforço para perscrutar o resto? De fato, se a fornicção é o amor dissoluto e errante que persegue uma licença para sua libido luxuriosa em relação ao casamento legítimo, o que é mais legitimamente unido à fecundidade espiritual do que uma alma unida a Deus? Em Deus, quanto mais firmemente se adere, mais incorrupto se é. Mas é pela caridade que se adere. Corretamente, portanto, é oposta à fornicção a caridade, na qual existe a única proteção à castidade.<sup>335</sup>

Essa reflexão sobre a fornicção claramente retoma o *De sermone domini in monte*, no qual os conceitos de adultério, de infidelidade e da própria fornicção sofreram uma ampliação semântica em virtude da generalidade da noção de pecado, oposto tanto ao amor ao próximo como ao amor a Deus. De fato, também de certa forma retomando a noção do duplo amor, com

<sup>333</sup> *exp. Gal. 51. “Sed tamen diligenter considerantibus non hic omni modo carnalium spiritaliumque operum oppositio inordinata atque confusa est. Ob hoc autem latet, quia pauciora uel singula quibusdam pluribus opponuntur.”* (SANT’AGOSTINO, 1997-, v. 10, pt. 2, p. 658).

<sup>334</sup> *exp. Gal. 50. “Non enim hoc suscepit, ut doceret, quot sint, sed in quo genere illa uitanda illa uero expetenda sint; cum carnis et spiritus nominibus a poena peccati atque peccato ad gratiam Domini atque iustitiam nos conuerti oportere praediceret [...]”* (SANT’AGOSTINO, 1997-, v. 10, pt. 2, p. 656).

<sup>335</sup> *exp. Gal. 51. “Nam ex eo, quod carnalium uitiorum in capite posuit fornicationes, in capite autem uirtutum spiritalium caritatem, quem non diuinarum litterarum studiosum faciat intentum ad perscrutanda cetera? Si enim fornicatio est amor a legitimo connubio solutus et uagus, explendae libidinis consecrando licentiam, quid tam legitime ad spiritalem fecunditatem coniungitur quam anima Deo? Cui quanto fixius inhaeserit, tanto est incorruptior. Inhaeret autem caritate. Recte igitur fornicationi opponitur caritas, in qua sola est custodia castitatis.”* (SANT’AGOSTINO, 1997-, v. 10, pt. 2, p. 658).

perfeita coerência, Agostinho identifica a caridade com o ‘amor’, e os contrapõe à fornicação, ainda que com maior rigor pudesse acrescentar seus desdobramentos com os dons do temor a Deus, da piedade e da ciência, tal como empreende em sua exegese do sermão da montanha.

A segunda oposição agostiniana, porém, é bem mais complexa que a primeira. Agostinho não toma as ‘imundícies’ (*imunditiae*) e o ‘júbilo’ como conceitos específicos, mas como noções que abarcam vários conceitos daquelas listas de obras carnis e espirituais. Assim, ele cria a expressão ‘júbilo da tranqüilidade’ (*gaudium tranquillitatis*), pela qual é possível congregar a paz, a paciência, a generosidade e a bondade, de modo que também tudo isso seja contraposto às imundícies, que por sua vez também compreendem vários pecados: a idolatria, os feitiços, a inimizade, o combate, a emulação, a animosidade e a dissensão. Contudo, ainda podem ser contrapostos alguns conceitos específicos entre si, pois a paz é particularmente contrária à idolatria e aos feitiços, mas os restantes de cada uma das listas são genericamente opostos entre si:

As imundícies, porém, são todas as perturbações nascidas daquela fornicação, às quais o júbilo da tranqüilidade se opõe. Mas a extrema fornicação da alma é a servidão aos ídolos, justamente pela qual, de fato, foi empreendida uma guerra furiosa contra o evangelho e os que se reconciliavam com Deus, da qual as últimas chamas, embora tépidas durante muito tempo, todavia ainda são reascendidas. A isso, por conseguinte, a paz é contrária, pela qual nos reconciliamos com Deus e, por meio da mesma, com os homens: quando são sanados em nós mesmos os vícios dos feitiços, das inimizades, dos combates, das emulações, das animosidades e das dissensões. Mas para que os outros, com os quais vivemos, sejam tratados com justa moderação, a paciência milita para suportá-los, a generosidade para curá-los, e a bondade para perdoá-los.<sup>336</sup>

Assim, embora Agostinho oponha a inimizade, o combate, a emulação, a animosidade e a dissensão à paz, eles não são pecados relacionados tão diretamente a Deus, como a idolatria e os feitiços, mas contra os homens, aos quais aparecem implicitamente no texto como contrários à ‘paciência’ (*longanimitas*), à ‘generosidade’ (*benignitas*) e à ‘bondade’ (*bonitas*), resumidas pela expressão ‘justa moderação’ (*iusta moderatio*).

<sup>336</sup> *exp. Gal. 51. “Immunditiae autem sunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptae, quibus gaudium tranquillitatis opponitur. Idolorum autem seruitus ultima fornicatio est animae, propter quam etiam bellum aduersus Euangelium cum reconciliatis Deo furiosissimum gestum est, cuius re / liquiae / quamuis tepidae diu adhuc tamen recalent. Huic itaque pax contraria est, qua reconciliamur Deo, eademque pace etiam cum hominibus custodita ueneficiorum, inimicitarum, contentionum, aemulationum, animositatum dissensionumque uitia sanantur in nobis, ut autem in aliis, inter quos uiuimus, iusta moderatione tractentur et ad sustinendum longanimitas et ad curandum benignitas et ad ignoscendum bonitas militat.” (SANT’AGOSTINO, 1997-, v. 10, pt. 2, p. 658).*

Enfim, por último, a fé é contraposta à seita e à heresia, a mansidão à inveja, e a continência à embriaguez e à orgia: “A fé, porém, luta contra as heresias, a mansidão contra a inveja, e a continência contra a embriaguez e as orgias”.<sup>337</sup> Assim, o seguinte organograma do parágrafo 51 permite que se veja com clareza a sistematização agostiniana a partir das obras espirituais e carnavais listadas por Paulo:

Fornicação X caridade
Imundícies X júbilo da tranqüilidade ( <i>gaudium tranquillitatis</i> ): → Idolatria, feitiços X paz → Inimizade, combate, emulação, animosidade, dissensão X paciência, generosidade, bondade
Seita, heresia X fé
Inveja <sup>338</sup> X mansidão
Embriaguez e orgia X continência

Organograma 6 – Sobre *exp. Gal. 51*

Mas a partir de todos esses dados acerca das disposições morais, deve-se poder responder, finalmente, à questão relativa à intersecção da moral cristã com a noção agostiniana de eloqüência. Primeiramente, não há como não perceber um caráter cristão nas três recomendações morais ao orador eclesiástico: instruir com a sã doutrina, não com heresia, deleitar com decoro, não com jactância, comover por amor, não por benefício próprio (mancha do coração mau, falaz e hipócrita). Em segundo lugar, essas disposições morais encontram evidentes correlações com as reflexões agostinianas sobre os preceitos bíblicos. Pelo próprio livro IV do *De doctrina christiana*, nota-se que o *Evangelho de São Mateus* e as epístolas paulinas são fontes importantíssimas para Agostinho, e atentando-se para seus comentários *De sermone domini in monte* e *Expositio epistulae ad Galatas*, várias semelhanças podem ser vistas. A tríplice recomendação moral ao orador eclesiástico deve ser inserida no âmbito do dom da ciência e da bem-aventurança daqueles que reconhecem e choram seus pecados, e nesse próprio grau de beatitude o erudito da *tractatio scripturarum* deve saber discernir entre os vários tipos de pecados, os graus de sua dinâmica e gravidade, e a quais virtudes espirituais eles são opostos. Quanto à reflexão vista no *De sermone domini in monte* sobre a dinâmica do processo

<sup>337</sup> *exp. Gal. 51*. “*Iam uero haeresibus fides, inuidiae mansuetudo, ebrietatibus et comessionibus continentia reluctatur.*” (SANT’AGOSTINO, 1997-, v. 10, pt. 2, p. 658).

<sup>338</sup> A diferença entre inveja e emulação é explicada no parágrafo 52 da *Expositio epistulae ad Galatas*.

pecaminoso e de seus graus de gravidade, o caráter cristão da moral agostiniana é inegável: não infringir a lei mosaica anti-adultério é insuficiente para a salvação total da morte, pois Cristo advertiu que até mesmo a concupiscência do olhar, que reflete a intenção maldosa do coração e do espírito, será punida na geena se não for redimida pela graça divina. Além disso, a mesma especificidade dos preceitos de Cristo se vê na sistematização agostiniana dos pecados e das virtudes espirituais listadas na *Epístola aos Gálatas*. De fato, por meio de Paulo se pode realmente entender por que Agostinho insiste que o orador eclesiástico instrua o público pela sã doutrina: a fé deve refutar possíveis seitas e heresias no cristianismo. Do mesmo modo, nos discursos grandiosos e comoventes se exige que o orador não seja oportunista, mau e hipócrita, porque a tranqüilidade deve reinar entre o povo de Deus, isto é, de modo que não haja quaisquer dissensões, animosidades, lutas etc. Enfim, quanto à jactância recriminável nos deleitáveis discursos temperados do orador eclesiástico, encontra-se por meio do termo ‘vanglória’ da *Epístola aos Filipenses* (2:3), como também já foi visto, uma clara analogia: a jactância, sentida pelo orador ao perceber que sua eloquência deleita o público, deve ser reprimida da mesma forma como Paulo aconselhava aos filipenses a humildade na consideração das hierarquias, pois tendo o próprio Cristo se humilhado pelos homens, torna-se ainda mais necessário que os cristãos sejam humildes entre si e obedientes a Deus (talvez se possa pensar em um “aspecto mais espiritual” da continência prescrita pela *Epístola aos Gálatas*).

Em conclusão, esta seção permitiu a reflexão sobre a importância das determinações morais da eloquência eclesiástica e cristã que aparecem de modo muito sucinto no livro IV do *De doctrina christiana*. De fato, as disposições morais exigidas dos oradores eclesiásticos não podem ser lidas como notas irrelevantes para a constituição da noção agostiniana de eloquência, ainda que certamente sejam pouco desenvolvidas no livro IV. Examinando-se as fontes bíblicas agostinianas, o *Evangelho de São Mateus* e as epístolas paulinas, pôde-se notar como a moral cristã comporta numerosas peculiaridades teológicas e comportamentais, e se essas últimas não fossem expostas, certamente se corre o risco de negligenciar um aspecto da originalidade da reflexão agostiniana sobre a eloquência frente aos tratados antigos, embebidos de uma moral assaz diversa.

## 5 Conclusão

Em resumo, a noção central do *modus proferendi* preceituado no *De doctrina christiana*, a eloquência, mostrou-se uma qualidade, segundo Agostinho, ‘útil’ ao cristão<sup>339</sup>, do mesmo modo que o entendimento bíblico e a interpretação do *modus inueniendi*, frutos do amor a Deus e ao próximo (cf. p. 15). Todavia, a instrução pela qual ela é adquirida não se subordina ao padrão tradicional da disciplina retórica, ou, de modo mais restrito, à doutrina ciceroniana como muitos pesquisadores pensaram<sup>340</sup>; ao contrário, afasta-se da tradição e se torna um método radical de imitação (*doctr. chr.* IV iii 4). Ainda que a terminologia e divisões agostinianas possuam certa analogia com os tratados latinos mais antigos, sobretudo os ciceronianos, a matéria cristã da exposição implica novos pressupostos, condições e observações, como a fé, a caridade e a operação do Espírito Santo, que anteriormente não figuravam nessa área da educação. Como foi visto na seção 2, essas inovações do modelo educacional do *De doctrina christiana*, alicerçadas nas *Sagradas Escrituras* de modo muito forte e original<sup>341</sup>, não aparecem apenas no *modus proferendi*, mas também no *modus inueniendi*, o que se configura como uma ruptura em relação à erudição clássica fundamentada nas disciplinas liberais<sup>342</sup>, às hesitações educacionais da patrística<sup>343</sup> e ao modelo do próprio Agostinho no *De ordine*, mais apegado à tradição.<sup>344</sup>

Como foi mostrado na seção 3, dentre as características originais do livro IV do *De doctrina christiana* em relação à retórica convencional está o próprio sentido de ‘eloquência’. Ela é primeiramente definida pelos dois métodos tradicionais de aprendizado, a doutrina teórica e o hábito imitativo (*doctr. chr.* IV iii 4), mas o procedimento de Agostinho será o de resumir os preceitos teóricos a seus pontos essenciais, liberando espaço, por conseguinte, para longas

<sup>339</sup> Para a instrução eclesiástica, o *modus proferendi* evidentemente tem uma *utilitas*, ainda que não se mostre necessário e crucial como o *modus inueniendi*, cf. p. 15, 56-7; *doctr. chr.* IV i 2, ii 3.

<sup>340</sup> Cf. notas 12-4. Com efeito, a presença factual de alguns textos de Cícero no livro IV do *De doctrina christiana* não significa obviamente uma aceitação irrestrita às suas idéias, pois ainda que ele tenha sido um importante autor na construção e na inovação da arte retórica, os textos citados por Agostinho são úteis apenas como um paralelo teórico, na medida em que servem para demarcar certas estruturas básicas do assunto e propiciar a modelagem que será feita pelas mãos do filósofo e educador cristão que é Agostinho.

<sup>341</sup> Cf. a alegoria da espoliação dos egípcios (*doctr. chr.* II xix 29-xlii 63) e a fundamental distinção entre as coisas a serem ‘usadas’ e a serem ‘fruídas’ (*doctr. chr.* I iii 3, iv 4; notas 37-8, p. 32); cf. Marrou (1949, p. 333, 356).

<sup>342</sup> Cf. nota 6; Marrou (op. cit., p. 398).

<sup>343</sup> MURPHY, 2008, p. 208; MARROU, op. cit., p. 339, 395-6. Quanto ao entendimento bíblico e à interpretação, deve-se notar, contudo, que Clemente de Alexandria nos *Στροματεῖς* (V, VII) e Orígenes no *De principiis* já tinham oferecido importantes lições.

<sup>344</sup> Cf. nota 5.

citações bíblicas e eclesiásticas, propostas como modelos a serem imitados. Com efeito, a postura agostiniana é marcada por um radicalismo no método da imitação, cuja intensidade torna o livro IV uma peça original em comparação com as antigas artes retóricas.<sup>345</sup>

Outra inovação se encontra nos modelos de oradores eloqüentes, que os pesquisadores modernos não deram muita atenção, inclusive quanto ao contraste entre Agostinho e sua citação do *De inuentione* ciceroniano, sobre a união entre eloqüência e sabedoria.<sup>346</sup>

Quando se atenta para o sentido de ‘sabedoria’ no livro IV, percebe-se que a sabedoria e o modo de conduta a serem imitados, lidos, copiados à mão, ditados e enfim expostos oralmente, não são mais verificados nos políticos romanos, como ocorre em Cícero e Quintiliano, mas nos escritores bíblicos e oradores eclesiásticos. O ponto decisivo para os cristãos é a fé em Cristo, a oração gratificada com a operação do Espírito Santo, que neles inspira a vontade divina e os fazem discursar de modo mais persuasivo, belo e segundo a verdade.<sup>347</sup>

A eloqüência também adquire outra significação, primeiramente porque pode ser alcançada por um radical método imitativo. O livro IV mostra-se muito breve e pouco denso em preceitos teóricos, mesmo em comparação com as *Partitiones oratoriae* de Cícero, nas quais há uma bela conciliação entre brevidade e profundidade. Tal escassez agostiniana pôde ser exemplificada por meio de um esquema comparativo dos preceitos da *dispositio*, nos quais foram utilizados vários tratados de retórica (p. 81-3): apenas no parágrafo 3 Agostinho se dedica à disposição retórica, e ainda que se encontre ali uma terminologia semelhante àquela do *De inuentione*, trata-se apenas da menção dos nomes das partes do discurso e de suas funções gerais.

A invenção não é comentada, pois apenas se diz que ‘coisas justas, santas e boas’, sobretudo às que se referem ao assunto principal, Deus, devem orientar o homem ‘para a salvação

<sup>345</sup> Cf. nota 123; Marrou (1949, p. 516); Pizzolato (1992, p. 61).

<sup>346</sup> *De inuentione*, I i 1; *doctr. chr.* IV v 7; p. 64-76. Ao citar a noção ciceroniana da união entre eloqüência e sabedoria, Agostinho concorda com Cícero em termos gerais, mas os significados são diversos em cada um dos autores. Para Cícero, nada era ‘mais excelente’ (*praestabilis*; *De oratore*, I viii 30-1) do que a eloqüência veemente e erudita aplicada às situações judiciais e deliberativas do Estado, ela estava estreitamente ligada à atividade oficial, política ou cívica da persuasão. Para Agostinho, ao contrário, tanto a sabedoria como a eloqüência são dons do Espírito Santo, e é por meio dessa mediação que o discurso ganha em verdade e em beleza (*doctr. chr.* IV xv 32).

<sup>347</sup> Cf. nota 138. Quanto à questão da separação entre o verdadeiro e o falso, Agostinho não retoma as questões ciceronianas do ‘verossímil’ e da *probabilitas*. Na verdade, o critério de verdade agostiniano não se baseia apenas na epistemologia filosófica, mas deve conciliar a razão com a fé, a autoridade de Cristo e das *Escrituras*, pois nestas é que se acham as coisas da fé, aquelas que formam o ponto inicial para a especulação racional, dialética, ontológica etc.

da morte’, e a mesma brevidade se observa em relação à memória e à ação, quase imperceptíveis ao leitor apressado (p. 84-7).

De fato, apenas a elocução é bem desenvolvida, ocupando a metade de todo o livro IV, mas sem detalhes sobre a correção, a formação das figuras de linguagem e do ritmo, por exemplo. São mencionadas as tripartições ciceronianas, dos gêneros de elocução, das finalidades do discurso e da matéria<sup>348</sup>, mas são comentadas por Agostinho a partir de outro ponto de vista, o que implicará fortes mudanças de significado.

Primeiramente, há uma sobrevalorização inédita da importância da finalidade de instruir do gênero submisso, permitindo-se até a incorreção gramatical quando for preciso esclarecer alguma idéia, pois a preocupação com a elegância pode impedir que algum tipo de público não alcance a caridade primária de todo orador eclesiástico, o entendimento do que está sendo dito.

Em segundo lugar, o gênero submisso pode preparar ou até alcançar por si mesmo as finalidades dos outros dois gêneros, ou seja, pode deleitar e comover, o que é uma originalidade em relação a Cícero e Quintiliano. Para Agostinho, a própria instrução pode algumas vezes causar deleite e comoção quando a verdade dos assuntos é revelada e demonstrada. Mesmo que nem sempre isso seja possível, o gênero submisso ganha mais apreço do que lhe era tradicionalmente conferido, e por isso a finalidade de instruir ganha realmente o *status* de ‘necessária’ (cf. nota 206; *doctr. chr.* IV xii 28).

Quanto ao deleite do gênero temperado, as opções são o elogio ou a censura de alguma atitude ou pessoa a partir do estímulo que sua eloquência leve, suave e deleitável pode causar no público, predispondo-o para o que deve ser louvado e afastando-o do vício.<sup>349</sup> Contudo, sua elocução deve ser ‘mais reprimida’, pois o público do orador eclesiástico é um ‘povo sério’, ao qual desagradaria a superabundância de ritmos e palavras e, além disso, isso seria inconveniente à gravidade dos assuntos eclesiásticos.<sup>350</sup> A causa dessa cautela se encontra na vontade de se separar de toda a ligação com o gênero epidítico pagão ou não cristão (nota 271, *doctr.* xxv 55). Contudo, deve-se permitir uma licença à elocução cheia de ornatos e belas locuções quando se tratar da louvação do inefável Deus, pois esse é o único assunto que de fato seria digno de tanto esforço artístico.<sup>351</sup> Uma segunda licença se justificaria nas ocasiões em que a qualidade da

<sup>348</sup> Cf. notas 184 e 236; *Orator*, xxi 69, xxix 101; *doctr. chr.* IV xii 27, xvii 34.

<sup>349</sup> Cf. notas 207 e 222; *doctr. chr.* IV xxi 48, xxiv 54.

<sup>350</sup> Cf. notas 226 e 228; *doctr. chr.* IV xiv 31.

<sup>351</sup> Cf. p. 115-18; nota 234; *doctr. chr.* IV xix 38.



eloquência deve ser mostrada aos infieis como um dom do Espírito Santo, pois o uso da arte em algumas frases lhes mostra que nada ‘falta’ (*deest*) aos inspirados divinamente, os quais, porém, também desprezam a ostentação em demasia. Tanto alguns escritos de Cipriano quanto as *Escrituras* comprovam a existência dessas duas licenças. Todavia, os escritos cristãos não devem ser tão ‘inchados de ornamentos’ (*tumidi*) a ponto de a eloquência ‘ficar eminente’ (*eminere*) e acabar por obscurecer a sabedoria presente nas coisas discursadas, pois é preferível que a sabedoria seja impactante, ‘mais grave e modesta’ (*gravior modestiorque eloquentia*), para que, desse modo, também possa ser transmitida a todos os tipos de público por meio das palavras mais claras possíveis (p. 110-3; *doctr. chr.* IV vi 10).

Em relação ao gênero grandioso, sua finalidade e suas características continuam genericamente idênticas, pelo menos quanto aos termos usados, à concepção da retórica tradicional, embora a comoção religiosa implique o assentimento a uma conduta de vida bem peculiar (cf. p. 105-7; *doctr. chr.* IV xii 28-xiv 30).

Além disso, dentro de cada um desses gêneros deve haver uma variação com os demais, de modo que as três finalidades e as três formas de elocução possam ser oferecidas ao público, tornando o discurso mais completo, útil e, quando possível, maleável aos objetivos que são pretendidos conforme cada tipo de público.<sup>352</sup> A principal questão que se coloca nesse âmbito está relacionada evidentemente às duas exceções da doutrina da variação total de gêneros e finalidades: por um lado, o discurso submisso que comove por si só, por outro, o discurso grandioso que trata de um assunto pequeno ou de um simples ensinamento. O primeiro caso é permitido por Agostinho no parágrafo 56 do livro IV, onde ele comenta sobre um tipo de discurso que se assemelha a um lutador de mãos nuas, que mesmo sem armas consegue derrotar o adversário pelos seus próprios músculos (cf. nota 276). O segundo caso é sugerido em várias passagens, por meio de um exemplo de Paulo (*1Cor.* 6:1-9), de um motivo bíblico (*Mt.* 10:42) e da recusa da aplicação da tripartição ciceroniana nas questões eclesiásticas, pois até os assuntos pequenos e médios não deixam de estar direcionados à salvação dos homens, o que exige do

---

<sup>352</sup> Ainda que seja bem variado, qualquer discurso pode ser identificado de forma geral a um dos três gêneros, pois há sempre um gênero predominante (nota 246; *doctr. chr.* IV xxii 51). No parágrafo 23 do *De catechizandis rudibus* Agostinho faz uma ampla enumeração dos diferentes tipos de público (cf. nota 251), mas chega até a recomendar a observação das expressões faciais de cada ouvinte, o que possibilitaria uma variação mais específica, conforme cada pessoa presente, ainda que tal improvisação certamente não seja um procedimento oratório fácil (cf. nota 252).

orador uma generalização ou ampliação de perspectiva, do senso comum à filosofia cristã.<sup>353</sup> Essas exceções foram abarcadas por Auerbach sob o conceito de ‘sublime *sermo humilis*’, do qual pretende retirar uma preferência agostiniana por tal fusão.<sup>354</sup> Embora o comentador mencione a reflexão de Agostinho a respeito da tripartição ciceroniana dos assuntos e daquele discurso de Paulo aos coríntios, que mesmo tratando de questões pecuniárias sabe extrair disso comentários elevados e veementes que comovam o público, Auerbach não procura legitimar teoricamente sua tese por meio da preceituação da variação no *De doctrina christiana*, ainda que o ponto em questão seja exatamente a variação. Isso é até compreensível, porque uma justificação de sua tese a partir dos preceitos teóricos do livro IV não seria possível. Quando Agostinho trata da variação no discurso submisso no parágrafo 56, aconselha que seja variado não só com a finalidade de comover, mas também com a de deleitar, de modo que seja recebido com ‘gosto e obediência’ (*libenter oboedienterque*). Quanto à variação no discurso grandioso, abordada no parágrafo 58, seria ideal não só instruir sobre assuntos pequenos, mas também deleitar, e, além disso, seria recomendável uma variação total com os gêneros submisso e temperado.<sup>355</sup> Desse modo, a única conclusão que se poderia chegar é que a argumentação do livro IV está fundamentada, sobretudo, na preceituação da variação, e não na preferência por um ‘sublime *sermo humilis*’. Mas ainda que Agostinho não privilegie teoricamente a noção de sublime, tal exceção foi por ele vislumbrada, o que é, de qualquer modo, algo original.

Enfim, quanto à tese de Auerbach, ela não deixa de ser defensável por não possuir fundamentação teórica em Agostinho. Aliás, a parte convincente de seus artigos está na comprovação do sublime *sermo humilis* por meio da prática dos escritos bíblicos e eclesiásticos, inclusive de Agostinho. De fato, caso se quisesse provar a existência indiscutível de um sublime *sermo humilis*, seria preciso sair do âmbito das idéias doutrinárias de Agostinho para averiguar a prática oratória e a retórica bíblica e patrística, o que o próprio Auerbach pretendeu ter esboçado em seus artigos.<sup>356</sup>

Por fim, quanto à questão das disposições morais que Agostinho recomenda ao orador, examinadas na seção 4, verificou-se que, embora apareçam no livro IV de forma muito breve,

<sup>353</sup> Cf. p. 119-21; *doctr. chr.* IV xviii 35.

<sup>354</sup> Cf. nota 281; AUERBACH, 2007, p. 23.

<sup>355</sup> Assim, pode-se notar como Agostinho, no parágrafo 52, propõe que os exórdios dos discursos grandiosos sejam sempre ou quase sempre temperados (cf. nota 255).

<sup>356</sup> Cf. nota 284. Uma tentativa semelhante a de Auerbach se encontra em: AUSKI, P. *The Christian Plain Style*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 1995.

entre os parágrafos 59 e 63, elas não podem ser tomadas como pontos de menor importância, pois, na verdade, indicam de modo mais concreto, o que significa a moral cristã, e como a noção de eloquência agostiniana está influenciada pela conduta de vida modelada por Cristo. Os três aconselhamentos morais do livro IV – instruir com a sã doutrina, não com heresia, deleitar com decoro, não com jactância, comover por amor, não por maldade ou benefício próprio – estão claramente ligados às reflexões agostinianas sobre os preceitos bíblicos.<sup>357</sup> O *Evangelho de São Mateus* e as epístolas paulinas que aparecem citados no livro IV remetem a seus comentários do *De sermone domini in monte* e da *Expositio epistulae ad Galatas*, nos quais várias semelhanças podem ser constatadas entre essas três obras agostinianas.

A tríplice prescrição moral ao orador eclesiástico se relaciona, de modo geral, com o dom da ciência e da bem-aventurança daqueles que reconhecem e choram seus pecados, tal como é explicado no *De sermone domini in monte* (I xii 33-36), pelo que se nota a originalidade do inegável teor evangélico implícito nos breves comentários de Agostinho no livro IV do *De doctrina christiana*. Pela ciência, que no livro II do *De doctrina christiana* é identificada com a erudição da *tractatio Scripturarum*, o cristão é capaz, segundo o *De sermone domini in monte*, de tomar consciência dos diversos tipos de pecados e de virtudes espirituais que a eles são contrapostas, bem como os graus de sua dinâmica e de sua gravidade.<sup>358</sup> De modo mais específico, pode-se encontrar na *Epístola aos Gálatas* de Paulo certos direcionamentos que são análogos aos agostinianos, como, por exemplo, a exigência de que o orador eclesiástico instrua o público pela sã doutrina, pois com a fé se refuta as seitas e as heresias no cristianismo.<sup>359</sup> Além disso, nos discursos grandiosos e comoventes, o orador não pode ser oportunista, mau ou hipócrita, porque a ‘tranqüilidade’ deve marcar o povo de Deus, sem ‘dissensões’, ‘animosidades’, ‘lutas’ etc. Enfim, sendo a ‘jactância’ condenável nos discursos deleitáveis e temperados, pode-se encontrar no termo ‘vanglória’ da *Epístola aos Filipenses* (2:3), em contraposição à ‘humildade de Cristo’, uma boa correlação.<sup>360</sup>

<sup>357</sup> Cf. organograma 3, p. 145-52; *doctr. chr.* IV xv 55, xxvii 59-xxviii 60.

<sup>358</sup> De fato, em relação à dinâmica do processo pecaminoso e de seus graus de gravidade exposta no *De sermone domini in monte*, é indiscutível o estigma cristão da moral agostiniana: respeitar a lei mosaica anti-adultério não é suficiente para a alma que almeja se salvar da morte, pois segundo o ensinamento de Cristo até a concupiscência do olhar, isto é, o mau desejo tanto carnal como espiritual, será castigada na geena se não for perdoada pela misericórdia divina.

<sup>359</sup> Cf. p. 166-72; organograma 6.

<sup>360</sup> Cf. p. 154-5; *Fl.* 2:4-11. Talvez também seja possível derivar algum “aspecto mais espiritual” dentro da prescrição da ‘continência’ aos gálatas, ao qual se poderia contrapor a jactância e a vanglória (cf. p. 167).

## APÊNDICE – O proêmio do *De doctrina christiana*: a tensão entre o ensino liberal e a soberba

É muito significativo que o primeiro parágrafo do livro IV do *De doctrina christiana* manifeste a preocupação de Agostinho quanto à maior ou menor utilidade de um ‘ensino cristão’ (*doctrina christiana*). Nesse parágrafo, Agostinho de certa forma se arrepende de sua prolixidade nos três primeiros livros sobre o *modus inueniendi*, e com o mesmo pesar comenta que pretende escrever pouco, em um único livro, a respeito do *modus proferendi*, com a ‘ajuda do Senhor’ (*Domino adiuuante*). Uma primeira razão para a brevidade do *modus proferendi* já foi mencionada na seção 3, pois isso, ao contrário do entendimento bíblico, não é uma necessidade para todos os homens eclesiásticos, sobretudo para os mais maduros e idosos, pois tal instrução pode os ‘entravar’ (*impediendi*) em suas atividades mais urgentes (*doctr. chr.* IV iii 4). De fato, um tratado que fosse calcado na dialética, na exegese e na retórica tradicionais exigiria muitos preceitos teóricos, e esse não é o objetivo de uma instrução cristã. Mesmo nas questões mais desenvolvidas por Agostinho, notadamente a exegese nos livros II e III, a prolixidade se explica apenas porque foi preciso criar alguns procedimentos tipicamente cristãos. De fato, no final do livro IV, Agostinho lamenta o tamanho que a obra tomou. Todavia, outro motivo se mostra igualmente notável: a utilidade relativa da instrução. Essa questão é posta no proêmio do *De doctrina christiana* como um ponto polêmico contra alguns cristãos que a desprezavam por julgarem que só Deus pode instruir, os quais são considerados por Agostinho como o terceiro gênero de possíveis contestadores da obra (*tertium genus*).<sup>361</sup> Assim, a princípio, ambos poderiam mutuamente se acusar de ‘soberba’, pois seria soberbo quem afirmasse poder ensinar algo, já que é apenas Deus quem pode verdadeiramente ensinar, do mesmo modo que seria soberbo quem não quisesse receber nenhuma instrução por intermédio dos homens. Uma frase do proêmio alude a esses conceitos aparentemente contraditórios de soberba:

<sup>361</sup> Agostinho reserva parte do proêmio à refutação de três repreensões a seu tratado, dentre as quais a terceira diz respeito à relação homem-Deus: “[...] estes, por verem a si mesmos, ou pelo menos assim julgarem, como possuidores da faculdade de expor os *Livros Santos*, sem terem lido nenhuma observação do tipo das que agora decidi tratar, clamarão que esses preceitos não são necessários a ninguém, mas, ao contrário, que todas as obscuridades daquelas letras podem se revelar, de modo louvável, por um dom de Deus.” (*doctr. chr. prooemium*, 2). “[...] qui, quoniam nullis huiusmodi observationibus lectis, quales nunc tradere institui, facultatem exponendorum sanctorum librorum se assecutos uel uident uel putant, nemini esse ista praecepta necessaria, sed potius totum quod de illarum litterarum obscuritatibus laudabiliter aperitur diuino munere fieri posse clamitabunt.” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 8).

De fato, uma vez que a questão certamente diz respeito aos cristãos que se regozijam do conhecimento das *Santas Escrituras* sem ter um homem como guia, e se for assim regozijam-se de um bem verdadeiro e não medíocre, é necessário que concedam que cada um de nós aprendeu a nossa língua desde a infância pelo hábito de ouvir, e as outras, como o grego, o hebraico, ou qualquer outra, ou as aprendeu igualmente pelo ouvido, ou por um homem que as ensinou. Portanto, se parece bem, admoestaremos todos os irmãos a não ensinar essas coisas a suas crianças, porque, vindo de repente o Espírito Santo, os inspirados apóstolos falaram as línguas de todos os povos? Ou não se julgará cristão aquele a quem tais coisas não ocorrerem? Ou se duvidará que ele tenha recebido o Espírito Santo? Ao contrário, que cada um aprenda o que deve ser aprendido pelo homem sem soberba; e para que o outro seja ensinado, também sem soberba e sem inveja transmita o que recebeu [...]<sup>362</sup>

Mas para que se compreenda a natureza desse impasse sobre o que seria mais digno, ser humilde em respeito ao Espírito Santo, ou ser humilde em respeito a uma instrução dada por outro homem, deve-se primeiramente apontar as causas da posição agostiniana: as suas concepções de erudição e de soberba nas obras anteriores à data do proêmio (395-398).

Quanto à soberba, no proêmio ela é tomada claramente como algo contraposto ao entendimento bíblico, mas para Agostinho, tal conceito é muito mais amplo, tendo conexão com vários tipos de comportamento. Parece ter ocorrido no livro VI do *De musica*, composto de 388 a 391 (LETTIERI, 2001, p. 18), a primeira expansão do conceito agostiniano de soberba, entendida como o contrário das quatro virtudes cardeais, as quais sem dúvida são retiradas do *De inuentione* (II liii 159-lv 167), como se comprova pela reprodução da terminologia ciceroniana na questão xxxi do *De diuersis quaestionibus octoginta tribus*, que versa justamente sobre tais virtudes. Em comparação com Platão (*Πρωταγόρας*) e Cícero (*De officiis*), as únicas diferenças de terminologias são o uso de *fortitudo* (fortaleza) como sinônimo de *magnitudo* (magnanimidade), e a substituição da sabedoria (*sapientia*, σοφία) pela *prudentia* (φρόνησις), o que, contudo, não é muito discrepante, já que segundo o livro I do *De officiis*, ambas são ‘ciências’ e estão na mesma ‘parte’ ou espécie de virtude: a sabedoria é ‘a ciência das coisas divinas e humanas’ (*rerum est diuinarum et humanarum scientia*), já a *prudentia*, ‘a ciência do que se deve procurar ou evitar’

<sup>362</sup> *doctr. chr. prooemium*, 5. “Certe enim, quoniam cum christianis nobis res est qui se scripturas sanctas sine duce homine nosse gaudent et, si ita est, uero et non mediocri gaudent bono, concedant necesse est unumquemque nostrum et ab ineunte pueritia consuetudine audiendi linguam suam didicisse et aliam aliquam uel graecam uel hebraeam uel quamlibet ceterarum aut similiter audiendo aut per hominem praeceptorem accepisse. Iam ergo si placet, moneamus omnes fratres ne paruulos suos ista doceant, quia momento uno temporis, adueniente Spiritu sancto, repleti apostoli omnium gentium linguis locuti sunt, aut cui talia non prouenerint, non se arbitretur esse christianum aut Spiritum sanctum accepisse se dubitet? Immo uero et quod per hominem discendum est, sine superbia discat et, per quem docetur alius, sine superbia et sine inuidia tradat quod accepit [...]” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 10, 12).

(*rerum expetendarum fugiendarumque scientia*).<sup>363</sup> Mas Agostinho não se limita a essa moral pagã, pois o contrário de tais virtudes é identificado com a soberba, noção fundamentada nas *Escrituras*. Primeiramente, todas as virtudes lutam contra a soberba, já que ela é tomada como geradora de todos os pecados. De fato, no parágrafo 40, a soberba é definida como ‘o vício de imitar Deus’ (*uitium animi*), pelo qual a alma deixa de ‘servir a Deus’ (*seruire Deo*), o que se comprova pela citação do *Eclesiástico* (10:14-15): “Desse modo, corretamente está escrito nos *Livros Santos*: ‘O início da soberba humana é afastar-se de Deus’, e ‘O início de todos os pecados é a soberba’”.<sup>364</sup>

Além disso, Agostinho continua explicando esse desvio da alma a partir de um versículo antecedente àqueles dois, segundo a versão do *Eclesiástico* por ele utilizada, provavelmente a *Afra*:

Não se pode, porém, melhor demonstrar o que é a soberba do que naquela passagem onde está dito: “Por que se ensoberbece a terra e a cinza, depois de rejeitar em sua vida o seu íntimo?” De fato, uma vez que a alma por si só não é nada, pois diferentemente não seria mutável e não sofreria a defecção pela Essência, e se, portanto, por si só não é nada, tudo aquilo que nela é ser é de Deus. Permanecendo [a alma] em sua ordem, a presença do próprio Deus vigora na mente e na consciência, e, assim, a alma possui esse bem íntimo. Por isso, intumescer com soberba, isto é, avançar para o mais externo, por assim dizer, é esvaziar-se, que é ser menos e menos.<sup>365</sup>

O primeiro combate à soberba, portanto, é conferido à virtude da *prudentia*, pela qual se sabe que as coisas ‘exteriores’ e ‘temporais’ são ‘inferiores’ em relação à vida espiritual, visto que o soberbo não apenas se desvia de Deus, mas deseja ‘ter sob si outras almas’ (*sub se habere alias animas*).<sup>366</sup> Mesmo aqueles que são ‘permitidos’ a influir sobre as outras pessoas, só não são soberbos porque Deus consentiu que, sem desejar honras e elogios, vivessem ‘justamente e

<sup>363</sup> *De officiis*, I v 15, vlxxx 153.

<sup>364</sup> *De musica*, VI xliii 40. “*Recte itaque scriptum est in sanctis Libris: Initium superbiae hominis apostatare a Deo; et: Initium omnis peccati superbia.*” (SANT’AGOSTINO. *Dialoghi*. Roma: Città Nuova, 1992, v. 3, pt. 2, p. 684).

<sup>365</sup> *mus.* VI xliii 40. “*Non potuit autem melius demonstrari quid sit superbia, quam in eo quod ibi dictum est: Quid superbit / terra et cinis, quoniam in uita sua proiecit intima sua? Cum enim anima per seipsam nihil sit; non enim aliter esset commutabilis, et pateretur defectum ab essentia: cum ergo ipsa per se nihil sit, quidquid autem illi esse est, a Deo sit; in ordine suo manens, ipsius Dei praesentia uegetatur in mente atque conscientia. Itaque hoc bonum habet intimum. Quare superbia intumescere, hoc illi est in extima progredi, et ut ita dicam, inanescere, quod est minus minusque esse.*” (SANT’AGOSTINO, 1992, v. 3, pt. 2, p. 684). O termo vício deve ser entendido como sinônimo de pecado. A soberba, embora seja definida como afastamento de Deus e os termos *cadere* e *lapsus* (cair, queda) estejam presentes nos parágrafos 7 e 54, não é ainda identificada em pormenores com o pecado diabólico e paradisiaco, o qual será visto mais abaixo.

<sup>366</sup> *mus.* VI xliii 37, 41.

piamente' (*iuste et pie*), isto é, que não amassem 'a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a ambição secular' (*concupiscentia carnis, et concupiscentia oculorum, et ambitio saeculi*), como comenta Agostinho citando a *Primeira Epístola de São João* (2:15-16).<sup>367</sup>

Em segundo lugar, a 'temperança' (*temperantia*) é a prática inspirada por Deus que ajuda a se livrar do 'hábito' (*consuetudo*) do 'amor pela beleza inferior' (*amor inferioris pulchritudinis*), bem como dos 'invejosos e cúpidos' (*invidentes et cupientes*) que se opõem à sua 'vitória', como se comenta no parágrafo 50. Logo em seguida, Agostinho define a fortaleza como o estado da alma pelo qual não se teme as adversidades ou a morte, e, por fim, a justiça é a ordenação da alma que não deixa o homem desejar ser equiparado às bestas, mas às 'almas puríssimas' ou aos 'retos no coração'.<sup>368</sup>

Enfim, também será proveitoso ver, em uma obra um pouco posterior, como evolui a reflexão agostiniana sobre a genealogia dos pecados, a partir da soberba: o livro III do *De libero arbitrio*. No parágrafo 29, Agostinho sustenta que os pecados não são necessários à perfeição divina da ordem, mas as almas sim, e é por isso que a justiça divina instituiu uma ordenação quanto às 'gravidades' (*grauitates*) das punições. Desse modo, como os homens foram persuadidos pelo diabo a desobedecer à ordem divina, quem pecou mais foi o diabo, pois foi o primeiro a pecar voluntariamente pela 'soberba', sem persuasão de outro, mas também, de modo ainda 'mais grave' (*gravius*), persuadiu outros a pecarem, por 'inveja'.<sup>369</sup> Por isso, o Filho de Deus, 'a medicina da misericórdia', teve piedade dos homens, e humildemente se encarnou para ensinar como poderiam obter o perdão e a felicidade no reino espiritual.<sup>370</sup> O interessante nesse

<sup>367</sup> O resumo retirado da *Primeira Epístola de São João* apresenta um modo triplice que facilita a menção a todo o conjunto de pecados, pois é uma síntese dos seus tipos: secular, carnal e espiritual. Essa tripartição é bem desenvolvida no livro X das *Confessiones*. Cf. a seção sobre essas três concupiscências de Du Roy (1966, p. 343-363).

<sup>368</sup> *mus.* VI xvi 53. No parágrafo 55, Agostinho indica, embora sabendo que pode ser apenas um frustrante trabalho verbal, que essas quatro virtudes, ao tornarem-se 'perfeitas e consumadas' (*perfectae et consummatae*) nas almas salvas por Cristo para a vida eterna e celestial, deveriam ser chamadas, respectivamente, de 'contemplação, santificação, impassibilidade e ordenação' (*contemplatio, sanctificatio, impassibilitas, ordinatio*).

<sup>369</sup> A mesma observação aparece no *De uera religione* (xiii 26), obra escrita provavelmente em 390, segundo a datação de Lettieri (2001, p. 18), ou em 391 (PIERETTI, A. Introduzione particolare. In: SANT'AGOSTINO. *La vera religione*. Roma: Città Nuova, 1995, p. 161-8, particularmente p. 3). A inveja é definida na *Expositio epistulae ad Galatas* da seguinte maneira: "A inveja, porém, é a dor da alma quando parece indigno que alguém consiga o que tu não deseavas." (*exp. Gal. 52*). "*Invidia uero dolor animi est, cum indignus uidetur aliquid assequi etiam, quod tu non appetebas.*" (SANT'AGOSTINO, 1997-, v. 10, pt. 2, p. 658).

<sup>370</sup> A soberba é identificada com o pecado diabólico e paradisiaco também no *De fide et symbolo* (iv 6); *ciu.* XIX xiv. Tanto *superbia* como *audacia* são contrapostos à humildade da encarnação do Filho de Deus, como será visto no comentário do *De ciuitate dei* (XIX xiv). Esses termos são contrapostos também à humilde sujeição à autoridade, como será visto na análise do *De magistro*, cf. também: *uera rel.* v 9, vii 12; *De utilitate credendi ad Honoratum*, xi 25, xii 26, xvii 35. Segundo Lettieri (2001, p. 18) o *De fide et symbolo* foi composto em 393 e

parágrafo é que a soberba, o primeiro pecado a gerar todos os outros, é diabólica, e, para lutar contra as tentações condenáveis, o homem deve coibir as alegrias ilícitas:

Assim, de fato, temeroso pela consciência da mortalidade e temendo as moléstias e a destruição até pelas bestas mais vis, abjetas e diminutas, incerto do futuro, acostumou-se a coibir as alegrias ilícitas da enorme soberba, cuja persuasão o fez decair, e vencer este vício pelo qual, sozinho, recusa-se a medicina da misericórdia. Quem, de fato, precisa tanto da misericórdia quanto o miserável? E quem é tão indigno de misericórdia quanto o miserável soberbo?<sup>371</sup>

No parágrafo 76, para reforçar, comprova-se que a soberba diabólica é a origem de todos os outros pecados novamente por meio daqueles versículos do *Eclesiástico* citados no *De musica*. Mas a peculiaridade do *De libero arbitrio* advém da interpretação do importante livro do *Gênesis*, no qual Moisés, sob inspiração divina, escreveu a respeito do Paraíso, isto é, sobre a eternidade na qual, até então, Adão e Eva tinham seus corpos incorruptos.

Assim, após essa consideração acerca da amplitude da noção agostiniana de soberba, resta examinar o modo como se configura sua concepção de erudição. O paradigma pedagógico mais tradicional que Agostinho vivenciou seguia o modelo proposto por Varrão nos *Disciplinarum libri IX* (cf. *ord.* II xii 35). De modo geral, o tratado de Varrão certamente sofreu a influência grega de educação teórica, a qual utilizava livros sobre vários tipos de conhecimentos, sendo que cada livro circunscrevia uma espécie de ‘arte’, ‘disciplina’ ou ‘técnica’. As disciplinas foram desenvolvidas, por exemplo, no Liceu de Aristóteles e, mais remotamente, na Academia de Platão (em relação às artes da dialética e das matemáticas), ou até antes, pelos físicos pré-socráticos da Jônia.<sup>372</sup>

Desse modo, não é surpreendente que, nos diálogos filosóficos compostos por Agostinho em Cassiciaco no ano de sua conversão (386), a idéia do erudito coincida com a idéia comum do filósofo, isto é, aquele que conhece de modo geral todas as artes liberais.<sup>373</sup> Com efeito, no

---

394, e, segundo Pieretti, o *De utilitate credendi* foi escrito entre o fim de 391 e o início de 392 (PIERETTI, 1995, p. 161-8, particularmente p. 162).

<sup>371</sup> *lib. arb.* III x 29 (tradução nossa). “*Ita enim conscientia mortalitatis timidus et a uilissimis et abiectissimis bestiis uel etiam minutissimis molestias atque interitum reformidans incertusque futurorum, et illicitas cohibere laetias ex maxime superbiam, cuius persuasione deiectus est et quo uno uitio misericordiae medicina respuitur, frangere consueuit. Quid enim tam opus habens misericordia quam miser? Et quid tam indignum misericordia quam superbus miser?*” (AVGVSTINVS. *De libero arbitrio*. Turnhout: Brepols, 1959, p. 293 [CCSL, XXIX, II 2]). Para o contraste entre soberba e humildade (*humilitas*), cf. *lib. arb.* III xxv 76.

<sup>372</sup> MARROU, 1949, p. 213-4.

<sup>373</sup> Analisando as origens da ordenação agostiniana das disciplinas liberais até a filosofia, Marrou diz que “A idéia de que as artes liberais constituem, pelo menos teoricamente, a preparação normal e necessária para a filosofia é



primeiro diálogo de Agostinho, o *De Academicis*, nota-se que antes do filosofar são necessários os estudos preparatórios das artes liberais, como sugere Agostinho dirigindo-se a Romaniano, a respeito do filho: “[...] teu filho começou a filosofar. Eu o reprimo para que o discípulo de meu amigo primeiramente seja fortalecido e progrida de modo mais firme [...]”.<sup>374</sup>

De fato, observa-se um forte condicionamento do saber à erudição a partir das disciplinas, como atesta as seguintes frases de Agostinho no *De beata uita*:

“– Não concedeis que as mentes dos homens doutíssimos são muito mais plenas e maiores do que dos imperitos em seus gêneros?” Disseram que isso é manifesto. “– Portanto, dizemos corretamente de suas mentes: não são absolutamente eruditas nas disciplinas e não consumiram nada das boas artes, estão em jejum e, por assim dizer, famintas. [...] Pois do mesmo modo que o corpo, repelindo o alimento, é geralmente preenchido de doenças e sarnas, máculas que nele indicam a fome; assim também as mentes daqueles [imperitos] são cheias de doenças, as quais revelam seu jejum.”<sup>375</sup>

Todavia, nas *Retractationes*, essa ênfase na erudição será alvo de não diminuto arrependimento, pois Agostinho lamenta não ter podido ‘corrigir’ (*emendare*) certas partes, inclusive em relação a essa supervalorização, por causa da ausência de uma cópia integral do *De beata uita*:

Causa-me desagrado [...] o fato de eu ter dito que no tempo desta vida só na mente do sábio habita a vida feliz, possuindo seu corpo de qualquer modo que seja, quando [na verdade] a perfeita cognição de Deus (aquilo que nada há de maior no homem), que o Apóstolo esperava na vida futura, é a única que deve ser chamada de “vida feliz”, onde o corpo incorruptível, e também imortal, é submetido ao seu espírito sem nenhuma moléstia ou relutância.<sup>376</sup>

---

precisamente uma dessas idéias correntes que faziam parte da κοινή [comunidade] helenística. Ela se encontra, com nuances naturalmente, na maior parte dos filósofos que se ligam a Platão, Aristóteles ou ao Pórtico [estoicismo].” (MARROU, 1949, p. 214).

<sup>374</sup> *Acad.* II iii 8. “[...] *filius tuus coepit philosophari. Ego eum reprimo, ut discipulus necessariis prius excultus uigentior et firmiter insurgat [...]*”. (AVGVSTINVS, 1959, p. 22 [CCSL, XXIX, II 2]). É interessante notar que a Nuova Biblioteca Agostiniana traz *disciplinis* em vez de *discipulus*, o que mudaria o sentido: o filho de Romaniano deveria ‘progredir nas disciplinas necessárias’.

<sup>375</sup> *beata u.* ii 8. “*Nonne, inquam, conceditis hominum doctissimorum animos multo esse quam imperitorum quasi in suo genere pleniores atque maiores? – Manifestum esse dixerunt. – Recte igitur dicimus eorum animos, qui nullis disciplinis eruditi sunt nihilque bonarum artium hauserunt, ieiunos et quasi famelicos esse. [...] Nam quem ad modum corpus detracto cibo plerumque morbis atque scabie repletur, quae in eo uiuam indicant famem; ita et illorum animi pleni sunt morbis, quibus sua ieiunia confitentur.*” (AVGVSTINVS. *De beata uita*. Turnhout: Brepols, 1959, p. 69 [CCSL, XXIX, II 2]).

<sup>376</sup> *retr.* I ii. “*Displicet [...] quod tempore uitae huius in solo animo sapientis dixi habitare beatam uitam, quomodolibet se habeat corpus eius, cum perfectam cognitionem dei, hoc est qua homini maior esse non possit, in futura uita speret apostolus, quae sola beata uita dicenda est, ubi et corpus incorruptibile atque immortale spiritui suo sine ulla molestia uel reluctatione subdetur.*” (AVGVSTINVS. *Retractationum libri II*. Turnhout: Brepols, 1984, p. 11 [CCSL, LVII]).

Pode-se interpretar essa nota das *Retractationes* como uma indicação da impossibilidade de a idéia ou forma ‘vida feliz’ (*beata uita*) estar em si na alma do homem enquanto ele possui ‘as necessidades do corpo terreno’ (*corpori necessaria*), ainda que ele seja ‘sábio’ (*sapiens*), como afirma o parágrafo 25 do diálogo.<sup>377</sup> Ora, a vida feliz propriamente dita existe somente na vida celestial futura, e, por isso, só é possível dizer de modo relativo que na vida terrena algum homem é sábio e feliz, ou seja, quando sua vontade já está direcionada à ‘busca’ (*quaesitio*) do Reino dos Céus.<sup>378</sup>

De fato, naquele parágrafo 25, Agostinho procura explicar aquilo que seus interlocutores não haviam compreendido, a saber, “[...] não se segue da [proposição] ‘todo aquele que é privado é miserável’, que todo aquele que não é privado é feliz, embora entre o miserável e o feliz, como entre o vivo e o morto, nada se possa achar de intermediário”.<sup>379</sup> O fato curioso é que Agostinho se permite uma exceção, e decide falar com seus companheiros usando “palavras acomodadas ao ouvido [*sensum*], para se revelar e variar”<sup>380</sup>, o que indica que o desagrado das *Retractationes* incide apenas em um ponto menos rigoroso do diálogo, e não num erro inevitável. Além disso, há passagens em que ele distingue nitidamente a vida terrena daquela celestial, de modo que a verdadeira sabedoria ‘a ser aprendida’ (*dicenda*) é ensinada apenas por Cristo, ‘Filho de Deus’, ‘Sapiência de Deus’ (*Dei Filium, Dei Sapientia; beata u. iv 34*), enfim, ‘lei’:

De que modo será miserável aquele a quem nada acontece contra vontade, pois, se o que ele vê não puder chegar a si, não pode querê-lo? Ele possui, pois, a vontade de coisas mais certas, isto é, não age senão pela prescrição de certa virtude e pela lei divina da sabedoria, as quais de nenhum modo podem ser arrancadas desse pacto.<sup>381</sup>

<sup>377</sup> Os termos ‘idéia’ (*species*) e ‘forma’ (*forma*) serão situados e brevemente explicados mais adiante.

<sup>378</sup> “Evitará, portanto, a morte e a dor o quanto pode e o quanto convém. Se não as evitar de modo nenhum, não é por isso que é miserável, porque acontecem certas coisas, mas porque quando pôde evitá-las, não quis [...]”. (*beata u. iv 25*). “*Vitabit ergo mortem ac dolorem, quantum potest et quantum decet, ne, si minime uitauerit, non ex eo miser sit quia haec accidunt, sed quia uitare cum posset, noluit [...]*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 79 [CCSL, XXIX, II 2]).

<sup>379</sup> *beata u. iv 24*. “[...] *non sequitur, ut, si omnis qui eget miser est, omnis qui non eget sit beatus, quamuis inter miserum et beatum ut inter uiuum et mortuum medium nihil inueniri queat.*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 78 [CCSL, XXIX, II 2]). É correto dizer que certo homem terreno é feliz em certa medida (já que a felicidade completa está na vida eterna), mas isso não significa que essa medida é a própria ‘idéia’ de medida superior e verdadeira: “Mas também é necessário que a suma medida seja a verdadeira medida.” (*beata u. iv 34*). “*Sed etiam summus modus necesse est, ut uerus modus sit.*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 84 [CCSL, XXIX, II 2]).

<sup>380</sup> *beata u. iv 25*. “[...] *uerbis ad eorum sensum adcommodatis aperiente atque uersante [...]*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 78 [CCSL, XXIX, II 2]).

<sup>381</sup> *beata u. iv 25*. “*Quomodo erit miser, cui nihil accidit praeter uoluntatem, quia quod sibi uidet non posse prouenire, non potest uelle? Habet enim rerum certissimarum uoluntatem, id est ut quidquid agit non agat nisi ex*

Mesmo se o homem estiver de acordo com essa ‘prescrição’ necessária de Cristo, ele só poderá ser sábio, ‘no presente’ (*in praesentia*), dentro do *quantum* limitado da possibilidade humana (*quantum potuit*), como sugere o parágrafo 33.

De qualquer forma, aquele parágrafo 25 não deixa de ser problemático, ainda que minimamente. De mesmo teor é o comentário, no parágrafo 24 do livro I do *De ordine*, de que os conhecedores escolhidos por Deus, com erudição nas artes liberais e na filosofia, estão numa ‘vida feliz’ já nesse mundo corporal (*dum hoc corpus agunt*), ao contrário dos não-doutos, que, contudo, apenas vivem (*uiuunt tamen*). É em relação a essas passagens que deve ser entendido o rechaço empreendido pelas *Retractationes* ao *De ordine*: “[...] concedi muito às disciplinas liberais, que muitos santos ignoram bastante, assim como alguns que as sabem não são santos [...]”.<sup>382</sup>

Além disso, há o caso do parágrafo 35 do livro II dos *Soliloquia*. Embora Agostinho não promova uma identificação estrita entre felicidade e erudição, ainda assim ele concebe o homem versado nas disciplinas como aquele que conhece as coisas verdadeiras. Isso é também reprovado nas *Retractationes*: “Pois é crível que também imperitos respondam conforme a verdade sobre aquelas disciplinas, quando bem interrogados, porque está presente neles a luz da razão eterna, enquanto possam apreendê-la”.<sup>383</sup>

As *Retractationes*, com essa moderação da supervalorização das artes liberais, não visa, porém, anular toda a argumentação dos diálogos de Cassiciaco. A atenuação incide na concepção de erudição como condição necessária no *De beata uita*, e na falsa correlação entre erudição e vida feliz, inclusive no *De ordine*, mas não no fato de haver certa utilidade dos estudos e da ordenação deles em um programa de ensino.<sup>384</sup>

Podem-se compreender, assim, certas sutilezas agostinianas dentro dessa temática, como no caso do *De ordine*. Nessa obra em que Agostinho, sua mãe e alguns amigos debatem acerca da

*uirutis quodam praescripto et diuina lege sapientiae, quae nullo ab eo pacto eripi possunt.*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 78 [CCSL, XXIX, II 2]).

<sup>382</sup> *retr.* I iii 2. “[...] multum tribui liberalibus disciplinis, quas multi sancti multum nesciunt, quidam etiam qui sciunt eas, sancti non sunt [...]” (AVGVSTINVS, 1984, p. 12 [CCSL, LVII]).

<sup>383</sup> *retr.* I iv 4. “Credibilis est enim propterea uera respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia uera conspiciunt [...]” (AVGVSTINVS, 1984, p. 15 [CCSL, LVII]).

<sup>384</sup> Condizente com o vislumbre do caráter divino e perfeito da ordem no livro I, o parágrafo 24 do livro II indicará como os ‘olhos’ (*oculi*) do ‘amante da verdade’ (*amator ueritati*), do filósofo, pode ‘penetrar’ (*peragrar*) ‘a beleza da razão que dá medida e governa’ (*pulchritudo rationis modificantis et gubernantis*) essa ordem; e uma dentre as exigências é o conhecimento das disciplinas liberais.

ordem instituída por Deus, o principal problema reside na origem do mal. Após os discípulos Licêncio e Trigésio terem discutido sobre o assunto ‘de modo censurável e pueril’ (*succensuerim, pueriliter; ord. II i 2*), ação registrada no livro I, Agostinho introduz, no livro II, uma questão que pode ajudar na investigação sobre a estonteante afirmação da universalidade da ordenação divina, incluindo nela o mal, cuja defesa é tarefa do debatedor Licêncio, conforme as regras usuais da disputa dialética. Referindo-se à afirmação de Licêncio que “[...] simultaneamente tudo que Deus administra é administrado com ordem”<sup>385</sup>, a questão de Agostinho é a seguinte: “[...] aquelas coisas que são administradas e operadas, a ti parecem ser movidas ou as julgas imóveis?”<sup>386</sup> Essa pergunta desencadeia alguns exemplos de coisas que parecem ora serem imóveis, ora móveis, e dentre eles, a figura do sábio. Por conseguinte, no parágrafo 6, Licêncio estabelece uma restrição que Agostinho lhe havia ensinado outrora: está unida a Deus apenas a alma do sábio, na medida em que as ‘sujeiras do corpo’ (*sordes*) são subtraídas da ‘alma purificada pelas virtudes’ (*anima perpurgata uirtutibus*).<sup>387</sup> Em seguida, Agostinho começa descrever aos poucos o modo de pensar e viver do sábio. Para se ultrapassar os enganos, as falsidades e as obscuridades que o entendimento enfrenta, ele propõe a célebre via dupla: pela razão e pela autoridade (cf. o texto traduzido na seção 2, nota 64). Todavia, são poucos os sábios, e, portanto, a hipótese de que a ordem divina não engloba o mal ‘permanece inconcussa’ (*inconcussa manet*), como se nota pela aporia no parágrafo 23. A saída de Agostinho para o dissenso desordenado que tomou conta de seus interlocutores é o ato de se limitar a expor a ordem de vida e de estudos em direção à sabedoria, como ele próprio revela nas *Retractationes*.<sup>388</sup>

Assim, dentro dessa reflexão sobre a ordem, em um primeiro momento Agostinho reprova Licêncio quando este quis se furtar do diálogo acerca da ordem, por causa de seus ‘estudos poéticos’ (*studium poeticae*) e de canto (do episódio de Píramo e Tisbe, mais conhecido na

<sup>385</sup> *ord. II i 2*. “[...] *omnia simul, quae deus administrat, ordine administrantur.*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 107 [CCSL, XXIX, II 2]).

<sup>386</sup> *ord. II i 3*. “[...] *Quae administrantur et aguntur, uidentur tibi moueri an immobilia putas esse?*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 107 [CCSL, XXIX, II 2]).

<sup>387</sup> Licêncio repete ensinamentos de Agostinho, como se confirma pelo parágrafo seguinte: “Considerando com atenção aquele seu pensamento, lembrei ter dito brevemente aquilo mesmo, outrora, com ele ouvindo.” (*ord. II ii 7*). “*Quam sententiam eius cum admiratione considerans recordatus sum idipsum aliquando me breuiter illo audiente dixisse.*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 110 [CCSL, XXIX, II 2]).

<sup>388</sup> “Mas como vi ser o assunto difícil de ser entendido e suficientemente penoso para que discutindo pudesse ser percorrido pela percepção daqueles com quem argumentava, preferi falar sobre a ordem de estudo, que progride dos corpóreos aos incorpóreos.” (*retr. I iii 1*). “*Sed cum rem uiderem ad intellegendum difficilem satis aegre ad eorum perceptionem, cum quibus agebam, disputando posse perduci, de ordine studendi loqui malui, quo a corporalibus ad incorporalia potest profici.*” (AVGVSTINVS, 1984, p. 12 [CCSL, LVII]).

versão das *Metamorphoseon* de Ovídio). Todavia, Agostinho não o faz com total severidade.<sup>389</sup> Com efeito, num momento posterior, ele voltou atrás e recomendou que Licêncio continuasse aqueles estudos, pois o exercício intelectual tem grande participação na ordenação rumo à sapiência e à felicidade: “Se em relação à ordem, digo, tu tomas os devidos cuidados, deves retornar àqueles versos”.<sup>390</sup>

O fato de Agostinho retirar tal advertência “exagerada” e aconselhar Licêncio a retomar aqueles estudos não é em nenhum momento criticado pelas *Retractationes*, pois há ali a idéia da utilidade ordenada das disciplinas que continuou com ele até o final da vida, cuja prova é o *De doctrina christiana* – embora com ela apareçam algumas alterações importantes notadas na seção 2. Deve-se notar, portanto, que o maior arrependimento indicado nas *Retractationes* a respeito do *De ordine* está na idéia ambiciosa da incorporação de cada um dos saberes liberais em tratados específicos direcionados aos jovens eclesiásticos, cujos frutos foram apenas os isolados *De dialectica* e *De musica*.<sup>391</sup>

Evidentemente, deve-se concordar com a correta afirmação historiográfica de que a proposta inicial tenha sido abandonada por causa dos afazeres de presbítero e posteriormente de bispo, bem como dos estudos exegéticos mais pontuais, principalmente em relação aos evangelhos e às epístolas paulinas. Mas aquele comentário das *Retractationes* não pode ser subestimando, nem a recusa de Agostinho em ensinar de modo tradicional o *modus inueniendi* e o *modus proferendi* no *De doctrina christiana*, pois nesta obra encontram-se razões teóricas para que o projeto do *De ordine* tenha sido posto de lado e posteriormente criticado.

<sup>389</sup> “Porque, com mais severidade do que eu considerava, disse aquelas palavras, ele ficou em silêncio por algum tempo.” (*ord.* I iii 9). “*Quod cum seueriore quam putabat uoce dixissem, subticuit aliquantum.*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 93 [CCSL, XXIX, II 2]). A vida do poeta Públio Ovídio Naso é datada de 43 a.C. a 17/18 d.C..

<sup>390</sup> *ord.* I viii 24. “*Si ordinem, inquam, curas, redeundum tibi est ad illos uersus.*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 100 [CCSL, XXIX, II 2]). De acordo com esse mesmo parágrafo, as artes liberais ‘dispõem’ (*exhibere*, em um grau específico na ordenação) os amantes da verdade de modo ‘mais vivaz, mais perseverante e mais cuidado’ (*alacrior, perseuerantior, comptior*), para que desejem a verdade com ‘mais ardor’ (*ardentius appetant*), ‘sigam-na de modo mais constante’ (*constantius insequantur*) e, por último, a ela ‘se liguem mais docemente’ (*inhaereant dulcius*).

<sup>391</sup> No próprio *De ordine*, as artes liberais são resumidas e incentivadas no trecho que vai dos parágrafos 26 a 43 do livro II, o que atesta a necessidade de uma educação cristã com base em um programa ascensional de estudo das sete disciplinas: gramática, dialética, retórica, música, geometria, astronomia, aritmética. O *De musica*, que é parte desse ideal do *De ordine*, além de ser muito parecido com a instrução secular, pouco aproveita a instrução que a própria *Escritura* pode fornecer. Isso, de fato, será o diferencial do *De doctrina christiana*. Um aspecto, por exemplo, é a quantidade de remissões à *Escritura*, que são vinte e quatro no livro VI do *De musica* contra o triplo (oitenta e cinco) no livro IV do *De doctrina christiana*, de acordo com as notas da Nuova Biblioteca Agostiniana. Os pequenos textos *De grammatica* e *Principia rhetorices* das antigas edições de Agostinho, que circularam sob seu nome, atualmente não são consideradas de sua autoria (PIERETTI, c2005).

De fato, os comentários das *Retractationes* visam, de modo geral, corrigir explicitamente as passagens daqueles diálogos em que ocorre o otimismo platônico da correlação das noções de sabedoria e felicidade humanas, que depois em outras obras será identificado com a soberba, audácia ou erro.

Embora seja possível que Agostinho tivesse lido a tradução ciceroniana do *Πρωταγόρας*, é mais palpável considerar que seu conhecimento de Platão provenha das traduções de algumas obras dos neoplatônicos Plotino e Porfírio feitas por Mário Vitorino (séc. IV d.C.). Por exemplo, na definição de felicidade no *De beata uita*, não deixa de ser platônica a noção de vício contra Deus, a ‘impiedade’ (ασέβεια), algo que impede de se ‘ter Deus como propício’ (ποιέω θεός ἴλαος; *Νόμοι*, X 910b), ainda que essas mesmas idéias também possam ser encontradas nas *Escrituras*:

Portanto, esta será a distribuição: todo aquele que já encontrou Deus e tem Deus como propício é feliz; todo aquele, porém, que procura Deus, tem Deus como propício, mas não é feliz; já quem se aliena de Deus com vícios e pecados, não só não é feliz, mas nem mesmo vive com Deus propício.<sup>392</sup>

Madec ainda indica outras bases platônicas para as primeiras definições agostinianas de felicidade:

É preciso lembrar que o platonismo médio havia estabelecido uma fórmula do τέλος [‘fim’] segundo Platão (*Θεαίτητος*, 176b, [...]): ‘assimilar-se a Deus na medida do possível’, ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν, que Agostinho certamente conheceu por meio de alguma doxografia (cf. *ciu. dei*, VIII viii [...]). Plotino afirma, do mesmo modo, que ‘o bem e a beleza da alma consistem em se tornar semelhante a Deus’ (*Ἐννεάδες*, I vi 6 [...]) [...]. (MADEC, 1997b, p. 450).

Embora apenas o *Hortensius* de Cícero seja citado por Agostinho (*beata u.* i 4, ii 10), ainda há o *De officiis* como uma possível fonte dos conhecimentos agostinianos sobre a concepção ética do próprio Platão, principalmente a respeito das noções de ‘vício’ (κακία) e ‘virtude’ (ἀρετή). De fato, no *De officiis*, Cícero faz um comentário tipicamente platônico como preâmbulo à sua reprodução resumida do mito de Giges, da *Πολιτεία* de Platão (II 359):

<sup>392</sup> *beata u.* iii 21. “— *Ista igitur, inquam, distributio erit, ut omnis, qui iam deum inuenit et propitium deum habeat et beatus sit omnis autem, qui deum quaerit, propitium deum habeat sed nondum sit beatus, iam uero quisquis uitiiis atque peccatis a deo se alienat, non modo beatus non sit sed ne Deo quidem uiuat propitio.*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 77 [CCSL, XXIX, II 2]).

Cumpre, além disso, afastar da deliberação toda esperança e idéia de dissimular e ocultar. Com efeito, se é que demos alguns passos em filosofia, devemos estar suficientemente convencidos de que, se pudéssemos escapar a todos os homens e a todos os deuses, ainda assim bom seria nada fazer de cúpido, injusto, libidinoso ou intemperante. (*De officiis*, III viii 37).<sup>393</sup>

A noção de vício ligada à de ‘dissimulação’ (*celare, occultare*) não é de forma alguma uma trivialidade para Platão, tanto que o mito de Gíges foi por ele próprio inventado, a fim de defender sua noção de virtude e de felicidade, como relata Cícero (*De officiis*, III ix 39). As aparências e as paixões, portanto, não devem iludir os homens, pois ainda que o vício fique impune, como no caso de Gíges, ainda assim ele se configura como algo ‘torpe’ (*turpis*) e apenas na aparência o vício viria ‘como algo cômodo’ (*expedite*).<sup>394</sup>

<sup>393</sup> CÍCERO, 1999, p. 142. “*Atque etiam ex omni deliberatione celandi et occultandi spes opinioque remouenda est; satis enim nobis, si modo in philosophia aliquid profecimus, persuasum esse debet, si omnes deos hominesque celare possimus, nihil tamen auare, nihil iniuste, nihil libidinose, nihil incontinenter esse faciendum.*” (CICERONE, 1989, p. 342). O olhar do filósofo não se deixa enganar pela dissimulação dos injustos (*De officiis*, I v 15): “Por certo distingues a beleza intrínseca do honesto, Marco, meu filho, e como que sua face, ‘a qual, se discernida pelos olhos, excitaria’, como diz Platão, ‘admiráveis amores da sabedoria’” (CÍCERO, 1999, p. 10-1). “*Formam quidem ipsam, Marce fili, et tamquam faciem honesti uides, quae si oculis cerneretur, ‘mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret’ [sapientiae].*” (CICERONE, 1989, p. 86). “[...] em Platão foi dito que nos filósofos, que são versados na investigação do verdadeiro, desprezam todas as coisas que muitos cobiçam, pelas quais costumam se digladiar entre si, e só por isso julgam ser justos.” (*De officiis*, I ix 28, tradução nossa) “[...] *apud Platonem est in philosophos dictum, quod in ueri inuestigatione uersentur quodque ea, quae plerique uehementer expetant, de quibus inter se digladiari soleant, contemnant et pro nihilo putent, propterea iustos esse.*” (CICERONE, 1989, p. 97-8). No parágrafo 26 do *De beata uita*, também se pode notar teses básicas que Agostinho talvez tenha apreendido pelo Πρωταγόρας de Platão (cf. a esse respeito todo o diálogo *De Academicis*), tal como a primazia da ‘inteligência’ (*intellegentia*) em face do ‘sentido corporal’ (*corporis sensum*), correlacionado a primeira à ‘ciência’ (*scientia*) e relegando o segundo à ‘opinião’ (*opinio*), usadas por Agostinho tanto contra as teses de Epicuro quanto da antiga escola hedonista cirenáica. “[...] Epicuro ou os cirenáicos, entre outros, talvez digam muitas outras coisas a favor dos sentidos, contra as quais nada foi rebatido e dito pelos acadêmicos. Mas que me importa? Se esses últimos quisessem algo, e se o pudessem, também com o meu favor eles os anulariam. Tudo o que, pois, é discutido por eles contra os sentidos, não vale contra todos os filósofos. Existem, pois, aqueles que reconhecem que a opinião pode engendrar todas as coisas que a mente recebe pelo sentido corporal, e negam, de modo verdadeiro, esse poder à ciência, a qual, todavia, querem conter com a inteligência e que viva, na mente, remota em relação aos sentidos. E talvez no grupo deles esteja aquele sábio que procuramos.” (*Acad.* III xi 26). “[...] *et Epicureus, uel Cyrenaici et alia multa fortasse pro sensibus dicant, contra quae nihil dictum esse ab Academicis accepi. Sed quid ad me? Si uolunt ista et si possunt, etiam me fauente rescindant. Quicquid enim contra sensus ab eis disputatur, non contra omnes philosophos ualet. Sunt enim qui omnia ista, quae corporis sensu accipit animus, opinionem posse gignere confitentur, scientiam uero negant, quam tamen uolunt intellegentia contineri remotamque a sensibus in mente uiuere. Et forte in eorum numero est sapiens ille, quem quaerimus.*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 50 [CCSL, XXIX, II 2]).

<sup>394</sup> No mesmo parágrafo 39, Cícero fornece uma explicação pessoal, mas ainda assim platônica: “Com efeito, quando perguntamos o que fariam caso pudessem dissimular, não perguntamos se poderiam dissimular, mas aplicamos uma espécie de tortura; se responderem que, garantida a impunidade, fariam o que lhes fosse vantajoso, confessarão que são criminosos e, se protestarem que não o fariam, reconhecerão que é necessário evitar todos os atos torpes por si mesmos.” (CÍCERO, 1999, p. 143). “*Cum enim quaerimus, si celare possint, quid facturi sint, non quaerimus, possintne celare, sed tamquam tormenta quaedam adhibemus, ut si responderint se impunitate proposita facturos, quod expediat, facinorosos se esse fateantur, si negent, omnia turpia per se ipsa fugienda esse concedant. Sed iam ad propositum reuertamur.*” (CICERONE, 1989, p. 344).

Sendo a definição agostiniana da possibilidade da felicidade e do conhecimento verdadeiro, portanto, permeada de conceitos da Academia de Platão – que de acordo com a interpretação de Antíoco, apenas lembrada por Cícero, mas acatada por Agostinho, foi ocultada pela Nova Academia com fins de conservação esotérica, deixando transparecer apenas o aparente ceticismo do rigor dialético (*Acad.* III xvii 38) – não é espantoso que ocorra, quase no final do longo e último discurso do *De Academicis*, a identificação da ‘disciplina da mais verdadeira filosofia’ (*uerissimae philosophiae disciplina*) com essa matriz platônica não cética, “[...] aquele resíduo de Platão, que em filosofia é o mais purgado e lícido [...]”<sup>395</sup>, cuja doutrina ‘está de acordo’ (*concinet*) com Aristóteles e é recuperada por Plotino (*Acad.* III xviii 41): “[...] por muitos séculos e com muitas contestações, é verdade, foi clarificada, todavia, na minha opinião, uma única doutrina da verdadeira filosofia.”<sup>396</sup>

Nas *Retractationes*, porém, esse elogio ao antigo platonismo é lembrado com desagrado:

Não imerecidamente me desagradou o elogio pelo qual tanto exaltei Platão ou os platônicos, ou os acadêmicos, na medida em que ele não é oportuno a homens ímpios e que principalmente contra seus grandes erros a doutrina cristã deve ser defendida.<sup>397</sup>

De fato, mesmo se os antigos platônicos e os acadêmicos possuem certas idéias valiosas, deve-se dar mais atenção à sabedoria que se encontra na *Escritura* do que ao ‘padrão das letras seculares’ (*saecularium litterarum consuetudo*), pelo qual Agostinho ainda estava ‘inflado’ (*inflatus*) em Cassiciaco, embora isso não torne ‘ultrapassados’ (*praeterita*) seus escritos da época, como o próprio Agostinho declara nas *Retractationes* (*prologus*, 3).<sup>398</sup>

De fato, a partir desse desagrado tão manifesto nas *Retractationes*, não seria absurdo entender o capítulo xiv do *De ciuitate dei* como crítica a uma definição de felicidade que talvez pudesse ser atribuída a Antíoco, ou a um platonismo dogmático: “Alguns se ergueram e ousaram

<sup>395</sup> *Acad.* III xviii 41. “[...] *os illud Platonis, quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum [...]*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 59 [CCSL, XXIX, II 2]).

<sup>396</sup> *Acad.* III xix 42. “[...] *multis quidem saeculis multisque contentionibus, sed tamen eliquata est, ut opinor, una uerissimae philosophiae disciplina.*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 60 [CCSL, XXIX, II 2]).

<sup>397</sup> *retr.* I i 4. “*Laus quoque ipsa qua Platonem vel Platonicos siue Academicos philosophos tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit, praesertim contra quorum errores magnos defendenda est christiana doctrina.*” (AVGVSTINVS, 1984, p. 10 [CCSL, LVII]).

<sup>398</sup> Mas já no *De Academicis*, ainda que de forma muito tímida, salienta-se a necessidade de considerar a autoridade de Cristo como superior àquela dos filósofos: “Para mim, portanto, é certo nunca se afastar para além da autoridade de Cristo, pois não encontro outra mais válida.” (*Acad.* III xx 43). “*Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio ualentiore.*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 61 [CCSL, XXIX, II 2]).



dizer que os mortais possuidores da sapiência podem ser felizes.”<sup>399</sup> Nesse capítulo, afastando-se da ousadia ou ‘audácia’ (*audacia*) desse platonismo, Agostinho mostra que só há felicidade durante a vida terrena se o homem receber a ‘intervenção ou mediação’ (*interuentio, mediatio*) do Verbo (Filho de Deus), pois só por esse ‘meio’ (*medius*) o homem pode ser ‘transportado da mortal miséria até a feliz imortalidade’ (*ex mortali miseria ad beatam immortalitatem translatum*). Assim, a felicidade terrena pode ser definida, no máximo, como ‘feliz mortalidade’ (*beata mortalitas*), por intermédio do Verbo com a carne terrena, mas ainda assim é distinta da verdadeira felicidade, que é aquela imortal. Por conseguinte, a condição humana deve ser definida ‘de um modo mais humilde’ (*humilius*) e não com a ousadia dos platônicos.<sup>400</sup>

É referindo-se também a essa problemática que Agostinho, no *De doctrina christiana* (IV vi 10), faz questão de indicar que o ‘mundo feliz’ (*beatum saeculum*) só se atinge pela ‘transferência’ (*transfere*) operada pela ‘providência’ (*providentia*), assim como no livro I salienta que a ciência pode ocorrer nesta vida apenas em certo grau de imperfeição: “[...] pois em comparação com a vida futura, de nenhum justo e santo esta vida é dita perfeita.”<sup>401</sup> Também no livro II, afirma-se que apenas a parte da filosofia que concorda com os livros da fé cristã deve ser reivindicada pelos cristãos, os justos proprietários, para que se faça um ‘uso melhor’ (*melior usus*), tal como os judeus se apropriaram de certos bens dos egípcios na libertação, segundo a comum alegoria patrística do *Êxodo* (3:21-22; 12:35-36):

Os chamados “filósofos”, porém, se por acaso disseram coisas verdadeiras e acomodadas à nossa fé, sobretudo os platônicos, não só não devem ser temidos, mas, tendo sido

<sup>399</sup> *ciu.* IX xiv. “*Quidam uero extulerunt se et ausi sunt dicere sapientiae compotes beatos esse posse mortales.*” (AVGVSTINVS, 1955, XLVII, pt. XIV 1-2, p. 261-2).

<sup>400</sup> Nesse sentido, já o objetivo de louvor a Deus das *Confessiones* aponta uma duplicação do significado de felicidade: “O mandamento do louvor revela outro aspecto da felicidade buscada pelo homem: ela não é apenas finalidade transcendente, mas é também finalidade imanente, porque apenas resulta de seu desenvolvimento no próprio ser em que aparece, ou seja, ela se traduz como uma presença interior que move e dirige a atividade humana de busca pelo apaziguamento de sua inquietude essencial.” (ABBUD, C. N. *Memória e esquecimento no livro X das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001, p. 25). A temporalidade mundana faz com que surjam expectativas, como por exemplo, as alegrias, que depois são fixadas na memória, mas a expectativa da felicidade remete também a um futuro que não passa, eterno, que transcende a vida terrena: “O homem que busca por sua felicidade irá encontrá-la somente quando regressar à sua origem. Nesse sentido, Agostinho nega a possibilidade de apreendemos da exterioridade o significado de felicidade.” (Ibid., p. 140).

<sup>401</sup> *doctr. chr.* I xxxix 43. “[...] *nam in comparatione futurae uitae nullius iusti et sancti est uita ista perfecta.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 70). Cf. a seção 3, nota 231, para a citação de uma passagem do parágrafo 10 do livro IV.

aquelas coisas apropriadas por eles, que são proprietários injustos, devem ser reivindicadas por nós, para nosso uso.<sup>402</sup>

Já no *De uera religione*, Agostinho sustentou que os platônicos deixariam ‘a soberba e a inveja’ (*superbia et inuidia*) se percebessem que a fé na autoridade de Cristo, ao contrário da pura razão, ‘cuida’ (*consulet*) mais facilmente da humanidade, e eles se tornariam, então, cristãos:

Assim, se aqueles homens pudessem voltar a viver em nossa companhia, veriam certamente por qual autoridade os homens seriam mais facilmente cuidados, e com poucas palavras e pensamentos mudados, tornar-se-iam cristãos, assim como muitos platônicos fizeram nos tempos mais recentes e nos nossos. Ou, se não reconhecessem isso, nem o fizessem, permanecendo na soberba e na inveja, ignoro como conseguiriam aquelas mesmas coisas que tinham dito que devem ser pretendidas e desejadas, quando revoam pela sordícia e pelo visco.<sup>403</sup>

Se até o platonismo, a filosofia mais espiritualizada, é alvo de correções, a filosofia materialista, principalmente aquela dos físicos, estóicos e maniqueus, serão objeto de rechaço ainda maior. No *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum*, obra composta entre 387 e 390 (datação de LETTIERI, 2001, p. 18), Agostinho interpreta o emprego paulino da palavra *philosophia*, na *Epístola aos Colossenses* (2:8), não como uma condenação total à filosofia, mas sim à filosofia estritamente materialista, pois a função copulativa da conjunção *et* de Paulo deve ser entendida em sentido forte, quando adverte aos homens para que não sejam seduzidos pela filosofia ‘e’ (*et*) pelos elementos deste mundo:

E porque o próprio nome da filosofia, se bem considerado, significa algo grande e que deve ser buscado com todo o ânimo, uma vez que a filosofia é o amor e estudo da sabedoria, o cauteloso Apóstolo, para que não parecesse afastar a filosofia, subordinou o seguinte: “E pelos elementos deste mundo”.<sup>404</sup>

<sup>402</sup> *doctr. chr.* II xl 60. “*Philosophi autem qui uocantur, si qua forte uera et fidei nostrae accomodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum uindicanda.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 162).

<sup>403</sup> *De uera religione liber unus*, iv 7. “*Ita si hanc uitam illi uiri nobiscum rursus agere potuissent, uiderent profecto, cuius auctoritate facilius consuleretur hominibus, et paucis mutatis uerbis atque sentiis christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt. Aut si hoc non faterentur neque facerent, in superbia et inuidia remanentes, nescio utrum possent ad ea ipsa quae appetenda et desideranda esse dixerant, cum istis sordibus uiscoque reuolare.*” (AVGVSTINVS. *De uera religione*. Turnhout: Brepols, 1962, p. 193 [CCSL, XXXII, pt. IV 1]).

<sup>404</sup> *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum libri duo*, I xxi 38. “*Et quia ipsum nomen philosophiae si consideretur, rem magnam totoque animo appetendam significat, siquidem philosophia est amor studiumque sapientiae, cautissime Apostolus, ne ab amore sapientiae deterere uideretur, subiicit: Et elementa huius mundi.*” (SANT’AGOSTINO. *Polemica con i manichei*. Roma: Città Nuova, 1997-, v. 13, pt. 1, p. 66). Essa obra foi composta entre 387 e o começo de 389 (PIERETTI, A. Introduzione particolare. In:

Logo em seguida, Agostinho relaciona a filosofia materialista à soberba e à vã curiosidade:

Há, pois, aqueles que, com virtudes deserdadas e sem saber o que é Deus e o quanto a majestade de sua natureza permanece sempre de modo igual, julgam fazer algo de grande se investigam com máxima curiosidade e atenção esta massa universal corporal que nomeamos mundo. Dali engendra tanta soberba que, para si, eles parecem habitar no próprio céu sobre o qual freqüentemente discutem. Que a alma reprima em si mesma, deste modo, as vãs cogitações da cupidez, se casta se dispõe a servir Deus.<sup>405</sup>

Quanto à filosofia dita de modo genérico, já nos *Soliloquia* é bem marcante a noção de despudor ou ‘impudência’ (*impudentia*) em relação à vontade de conhecer Deus ‘satisfatoriamente’ (*satis*; *sol.* I iii 8, xiv 25), ou querer ver com os olhos sensíveis o sol inteligível que é Deus (*sol.* I ix 16). Do mesmo modo, no *De ordine*, embora em tom menos rigoroso, Agostinho chama de ‘presunção’ (*praesumptio*) o fato de a filosofia tentar demonstrar a imortalidade da alma, sendo que essa qualificação não deve ser entendida estritamente como crítica à analogia – empreendida por ele mesmo – com a dialética e com o infinito aritmético (*ord.* II xv 43), mas como crítica de seu uso pela filosofia não cristã em geral.

No *De utilitate credendi*, Agostinho tenta convencer seu correspondente Honorato a reconhecer o modo malicioso como os maniqueus prometiam que a verdade poderia ser ‘discutida e explicada’ (*discussa et enodata*) desde que a fé não conseguisse ‘imperar frente à razão’ (*ante rationem imperari*), tanto que facilmente ‘atraíam’ (*illicebant*) o ‘soberbo e loquaz’ (*superbus et garrulus*) por meio de discussões de homens doutos e de escola: “Quem não seria atraído por essas promessas, principalmente o ânimo de um adolescente desejoso do verdadeiro, mas também soberbo e gárrulo, com discussões de alguns homens doutos na escola [...]?”<sup>406</sup>

---

SANT’AGOSTINO. *Polemica con i manichei*. Roma: Città Nuova, 1997-, v. 13, pt. 1, p. 3-15, particularmente p. 4-5).

<sup>405</sup> *mor.* I xxi 38. “*Sunt enim qui desertis uirtutibus et nescientes quid sit Deus et quanta maiestas semper eodem modo manentis naturae, magnum aliquid se agere putant, si uniuersam istam corporis molem quam mundum nuncupamus curiosissime intentissimeque perquirant. Unde tanta etiam superbia gignitur, ut in ipso caelo, de quo saepe disputant, sibimet habitare uideantur. Reprimat igitur se anima ab huiusmodi uanae cogitationis cupiditate, si se castam Deo seruare disposuit.*” (SANT’AGOSTINO, 1997-, p. 66, 68).

<sup>406</sup> *util. cred.* i 2. “*Quis non his pollicitationibus illiceretur, praesertim adolescentis animus cupidus ueri, etiam nonnullorum in schola doctorum hominum disputationibus superbus et garrulus [...]?*” (SANT’AGOSTINO, 1995, p. 172). No livro II do *De doctrina christiana* a discussão dialética é considerada um conhecimento sobre ‘coisas’ validado e instituído por Deus, mas que escapa aos homens: “A própria verdade dos silogismos não é instituída, mas observada e notada pelos homens, para que pudessem aprender ou ensinar, pois é perpétua na razão das coisas e instituída divinamente.” (*doctr. chr.* II xxxii 50). “*Ipsa tamen ueritas connexionum non instituta sed animaduersa est ab hominibus et notata, ut eam possint uel discere uel docere: nam est in rerum ratione perpetua et diuinitus instituta.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 148). Mesmo assim, a cupidez e a soberba

Enfim, nota-se claramente como todos os trechos supracitados das primeiras obras de Agostinho contribuem imensamente para delimitar, em relação às disciplinas liberais e à filosofia, a noção de soberba, que se desabrocha, no *De doctrina christiana*, no proêmio, fortemente ligada ao tema da imperfeição da ciência terrena. Antes, porém, da investigação dessa problemática central da obra, é necessário delimitar de modo geral e breve – apenas dentro do contexto das disciplinas liberais – a relação entre a erudição e a graça da iluminação, pois isso será a chave para se entender a noção de soberba do *De doctrina christiana*.

Se o platonismo, como foi acima exposto, é bem marcante na concepção de educação dos primeiros diálogos de Agostinho, é notável que isso se desenvolva até o pormenor da descrição do processo cognitivo da erudição, como no parágrafo 35 do livro II dos *Soliloquia*, onde há a identificação do conhecimento das disciplinas liberais com a reminiscência platônica, que também será criticada nas *Retractationes*, como será visto abaixo.

Nesse caso, não deixa de ser curioso que já o parágrafo 1 do livro II do *De Academicis* enfatize (*tum*) que o ‘auxílio divino deva ser implorado com devoção e piedade’ (*deuotio et pietas diuinum auxilium implorandum est*), para que se desenvolvam constantemente os estudos liberais; da mesma forma como, no parágrafo 3 dos *Soliloquia*, Agostinho exige de modo explícito uma oração cristã (como atestam as citações bíblicas) por um *auxilium*, para que o ‘desejo’ (*cupiditas*) de saber o que é Deus e a alma comece a ser inquirido dialeticamente:

---

ocorrem quando há mau uso da dialética, resultando em sofismas enganadores: “Aqui, deve ser evitada tanto a libido de rivalizar quanto a pueril ostentação de enganar o adversário. Há muitos, pois, daqueles chamados sofismas, as falsas conclusões de raciocínios, e a maioria delas imitam, assim, as verdadeiras, que enganam não só os tardos, mas também os engenhosos que se aplicam menos diligentemente. [...] Esse gênero das conclusões capciosas que, na medida em que posso julgar, é detestada naquele lugar onde está dito: ‘É odioso quem fala por sofisma.’ [Eclo. 37:23]”. (*doctr. chr.* II xxxi 48). “[...] *tantum ibi cauenda est libido rixandi et puerilis quaedam ostentatio decipiendi aduersarium. Sunt enim multa quae appellantur sophismata, falsae conclusiones rationum et plerumque ita ueras imitantes, ut non solum tardos sed ingeniosos etiam minus diligenter attentos decipiant. [...] Quod genus captiosarum conclusionum scriptura, quantum existimo, detestatur illo loco ubi dictum est: ‘Qui sophisticè loquitur, odibilis est’*”. (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 146). “De fato, aquela [ciência] das conclusões, definições e distribuições, ajuda demais o conhecedor, e tanto mais ao afastar o erro de julgar que alguns homens, quando a aprenderam, parecem ter aprendido a própria verdade da vida feliz. Mesmo que na maioria das vezes ocorra que os homens compreendam mais facilmente as coisas mesmas (é por essas coisas a serem compreendidas que se aprendem esses [preceitos]) do que as disciplinas mais nodosas e espinhosas de tais preceitos. [...] Em todas essas coisas os espetáculos da verdade deleitam mais frequentemente do que quando somos ajudados, em relação a elas, no disputar e no julgar, a não ser que por acaso tornem os engenhos mais exercitados, desde que também não os tornem mais malignos ou inflados [...]”. (*doctr. chr.* II xxxvii 55). “*Illa uero conclusionum et definitionum et distributionum plurimum intellectorem adiuuat; tantum absit error, quo uidentur sibi homines ipsam beatæ uitæ ueritatem didicisse, cum ista didicerint. Quamquam plerumque accidat ut facilius homines res eas assequantur, propter quas assequendas ista discuntur, quam talium praeceptorum nodosissimas et spinosissimas disciplinas. [...] magisque in his omnibus ipsa spectacula ueritatis saepe delectant quam ex eis in disputando aut iudicando adiuuamur; nisi forte quod exercitiora reddunt ingenia, si etiam maligniora aut inflatiora non reddant [...]*”. (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 154, 156).

Invoco-te, [...] Deus, por quem a nossa fé se excita, a esperança se ergue e a caridade se junta, [...] Deus, por quem aprendemos que são alheias aquelas coisas que julgávamos como nossas, e que são nossas aquelas que julgávamos como alheias [...]: aproxima-te de mim como propício.<sup>407</sup>

Esses trechos apontados indicam a necessidade de uma ajuda divina ao poder intelectual humano. Mas Agostinho utiliza, no parágrafo 35 do livro II, a noção platônica de ‘anamnese’ (ἀνάμνησις), já que é muito comum o uso da memória e da sensibilidade no aprendizado, inclusive das matemáticas: “Semelhantes são aqueles que foram bem eruditos nas disciplinas liberais, se, ao aprendê-las, sem dúvidas as extraem deles mesmos, onde estão sepultadas pelo esquecimento, mas que de certo modo as desenterram”.<sup>408</sup>

Nas *Retractationes*, essa passagem de teor platônico é criticada, não tanto pela metáfora do desenterro, mas sim pela condição de somente os ‘bem eruditos’ poderem ‘aprender’ as disciplinas, segundo aquela hierarquia estabelecida no *De beata uita*, supracitada:

Também em certo lugar disse que ‘os eruditos em disciplinas liberais, ao aprendê-las sem dúvidas, extraem-nas deles mesmos, onde estão sepultadas pelo esquecimento, mas que de certo modo, eles as desenterram’. Mas também isso desaprovo, pelo seguinte: pois é crível que também imperitos respondam conforme a verdade sobre aquelas disciplinas, quando bem interrogados, porque está presente neles a luz da razão eterna, na medida em que possam apreendê-la, na qual contemplam aquelas verdades imutáveis [...].<sup>409</sup>

A ênfase das *Retractationes* está, de fato, na recusa da correlação *sine qua non* entre conhecimento verdadeiro e erudição, tal como explica convincentemente O’Daly, declarando que a outra parte da ‘reprovação’ (*improbatio*), aquela da analogia entre conhecimento e anamnese, não significa uma condenação completa, mas apenas a rejeição da conotação platônica da tese da reminiscência: “Isso significa que o uso do termo ‘esquecimento’ (*obliuio*) não pode garantir

<sup>407</sup> sol. I i 3. “Te inuoco, [...] Deus cui nos fides excitat, spes erigit, caritas iungit, [...] Deus per quem discimus aliena esse quae aliquando nostra, et nostra esse quae aliquando aliena putabamus, [...] adueni mihi propitius tu.” (SANT’AGOSTINO, 1992, p. 385-6).

<sup>408</sup> sol. II xx 35. “Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi; siquidem illas sine dubio in se obliuione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt [...]” (SANT’AGOSTINO, 1992, p. 484).

<sup>409</sup> retr. I iv 4. “Item quodam loco dixi quod disciplinis liberalibus eruditi, sine dubio in se illas obliuione obrutas eruunt discendo et quodammodo refodiunt. Sed hoc quoque improbo. Credibilis est enim propterea uera respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia uera conspiciunt [...]” (AVGVSTINVS, 1984, p. 15 [CCSL, LVII]).

qualquer crença na pré-existência”<sup>410</sup>, uma vez que Platão admitia a crença em vidas anteriores. De fato, no parágrafo 35, poderia ficar implícita certa suficiência do poder da memória, pois não há ali nenhum comentário suplementar que a condicionasse à iluminação divina. Assim, para que não haja ambigüidade, a teoria da iluminação deve ser sempre colocada como fundamento do processo cognitivo-mnemônico, como bem intuiu O’Daly (1987, p. 201) por meio do comentário das *Retractationes*: “Tudo que ele diz ali é que a teoria da iluminação expressaria ‘de modo mais crível’ aquilo em que ele acredita”.

A teoria da iluminação não implica a condenação da tese de que o conhecimento se dá por rememoração, mas apenas representa a condição de dependência humana da ‘graça divina’ (*gratia Dei*). Nesse sentido, o livro X das *Confessiones* representa grande consciência do papel da graça. No parágrafo 18, o conhecimento é pensado como uma rememoração, em nada diferindo, portanto, o ‘aprender’ (*discere*) do ‘recolher e do retomar’ (*colligere, recolere*) por meio da ‘memória’, mas a rememoração ali não é concebida apenas como imaginação de *phantasmata* (*imaginationes*) ligados aos sentidos (aliás, desde a *Epistula VII*)<sup>411</sup>, mas como uma faculdade onde se encontram escondidos de modo misterioso as coisas mais inteligíveis, devido,

<sup>410</sup> O’DALY, G. *Augustine’s Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press, 1987, p. 200. “Pois é crível que também imperitos respondam conforme a verdade [...] não porque a conheceram em algum tempo e se esqueceram, como conceberam Platão e outros. Contra a opinião deles, enquanto houve ocasião a afrontá-la, dissertei no livro XII do *De trinitate*.” (*retr.* I iv 4). “*Credibilis est enim propterea uera respondere [...] imperitos [...] non quia ea nouerant aliquando et oblitii sunt, quod Platoni uel talibus uisum est. Contra quorum opinionem, quanta pro suscepto opere dabatur occasio, in libro duodecimo de trinitate disserui.*” (AVGVSTINVS, 1984, p. 15 [CCSL, LVII]). O *De trinitate* foi composto possivelmente entre 395 e 412, depois parcialmente reescrito e adicionado de dois livros finais entre 420-3, segundo Lettieri (2001, p. 19). Hombert (2000, p. 8), porém, propõe outra datação: livro I entre 400 e 403, e o restante entre 411 e 422.

<sup>411</sup> Nos *Soliloquia* sugere-se implicitamente, no parágrafo 34, que o termo *phantasma* se refere a uma ‘crença’ (*fides*) em algo que foi totalmente esquecido, como, por exemplo, os fatos da infância, já *phantasia* se configura tal como uma ‘recordação’ (*recordatio*) de algo parcialmente esquecido (*non omni modo obliuio*), e ambas, por serem imagens ligadas aos ‘sentidos’ (*sensus*), são muito diferentes daquela ‘ciência’ ou ‘intelecção’ (*scientia, intellectus*) das figuras verdadeiras, daí então, no parágrafo 35, a razão começar imediatamente chamando a atenção para o fato de o conhecedor das artes liberais poder erroneamente acreditar que atingiu a cognição das figuras verdadeiras por meio da sensação visual, por exemplo, por meio de uma *phantasia* da esfera. Como indica Ceresola, “[...] a classificação em dois tipos de imagens mentais revela uma clara influência estoíca, sobretudo pela terminologia empregada. [...] Assim, também para Agostinho, *phantasia* designa a imagem que espelha a realidade, enquanto *phantasma* é a representação que introduz uma alternativa a respeito da figura ideal.” (CERESOLA, G. *Fantasia e illusione in S. Agostino dai Soliloquia al De mendacio*. Genova: Il melangolo, 2001, p. 57, n. 42). Abbud (2001, p. 95-6) lembra que no *De musica* (VI ii 32), Agostinho reserva o termo *phantasia* para as imagens fiéis da memória e *phantasma* para a imaginação criadora. Todavia, no parágrafo 4 da *Epistula VII*, a Nebrídio, datada entre 388 e 391, Agostinho sustenta que é possível ter memória de algo sem nenhuma imaginação: “[...] pode haver memória de alguma coisa sem nenhuma imaginação.” (*Epistulae*, VII i 2). “[...] *potest esse quarumdam rerum sine ulla imaginatione memoria*”. (AVGVSTINVS. *Epistulae*. Turnhout: Brepols, 2004, p. 16 [CCSL, XXXI, pt. IV 1]). Cf.: CERESOLA, 2001, p. 70-1.

principalmente, ao condicionamento vinculado à iluminação interior de Cristo (*ueritas*), como revela o parágrafo 37:

Com efeito, não estavas na minha memória antes de eu te aprender. Onde é que, então, eu te encontrei para te aprender, senão em ti, acima de mim? [...] Ó Verdade, em toda parte estás à disposição de todos os que te consultam, e responde ao mesmo tempo a todos os que te consultam, ainda que sobre coisas diversas.<sup>412</sup>

No parágrafo 13 do livro X do *De trinitate*, essa nova concepção de memória dessa vez faz parte, ‘simultaneamente’ (*simul*) com a ‘inteligência’ (*intellegentia*) e com a ‘vontade’ (*uoluntas*), do ser trinitário do ‘espírito’ (*spiritus*) ou ‘homem interior’ (*homo interior*). Esse trio também se manifesta nos sentidos, no ‘homem exterior’ (*trin. XI i 1*), mas essa configuração trinitária, que o parágrafo 13 indica, refere-se à inteligência do homem interior, o único trio que pode ser dito imagem do Deus trinitário (Pai, Filho e Espírito Santo), ainda que mais desigual do que semelhante (*trin. XV xx 39*). Agostinho chega até a qualificar essa memória inteligível da imagem divina como ‘primitiva’ (*principalis*), já que se há certa possibilidade limitada de lembrar, entender<sup>413</sup> e amar a Deus, é porque essas ações humanas derivam de algo na ‘profundeza mais oculta da nossa memória’ (*abstrusior profunditas nostrae memoriae*), que estava oculta ou ‘se escondia’ (*latebat*) (*trin. XV xxi 40-41*). Para melhor entender essa rememoração, ele fornece, no livro XII, exemplos relacionados à ciência, conforme se verá a seguir.

No parágrafo 22, a ‘ciência’ (*scientia*) é definida como “uma ação pela qual usamos bem as coisas temporais”<sup>414</sup>, distinta, portanto, da ‘sabedoria’ (*sapientia*), que é a ‘contemplanção das coisas eternas’ (*aeternarum contemplatio*). No parágrafo seguinte, explica-se que ‘pensar as razões inteligíveis e incorpóreas’ (*intellegibiles incorporalesque rationes cogitare*) – nas quais as coisas sensíveis têm apenas certa participação – só ‘é possível em certa medida’ (*quantum fieri*

<sup>412</sup> SANTO AGOSTINHO, 2001, p. 260 (*conf. X xxvi 37*). “*Neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem. Vbi ergo te inueni, ut discerem te, nisi in te supra me? [...] Veritas, ubique praesides omnibus consulentibus te simulque respondes omnibus etiam diuersa consulentibus.*” (SANT’AGOSTINO. *Confessioni*. Roma: Città Nuova, 1993a, p. 332). Nesse parágrafo, *Veritas* certamente se refere a Cristo, Sabedoria de Deus, analogia que se manteve desde o *De beata uita* a partir da famosa passagem do *Evangelho de São João* (14:6): “Mas o que julgais ser a sabedoria, senão a verdade? Também isto é, pois, dito: ‘Eu sou a Verdade’.” (*beata u. v 34*). “*Sed quid putatis esse sapientiam nisi ueritatem? Etiam hoc enim dictum est: ego sum ueritas.*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 84 [CCSL, XXIX, II 2]).

<sup>413</sup> Usa-se o neologismo ‘entender’ para manter o parentesco morfológico com ‘inteligência’.

<sup>414</sup> *De trinitate libri quindecim*, XII xiv 22. “[...] *actio qua bene utimur temporalibus rebus* [...] (AVGVSTINVS. *De trinitate*. Turnhout: Brepols, 1969, p. 375 [CCSL, L, pt. XVI 1]).

*potest*), e que, por isso, mesmo se o pensamento ‘chega’ (*peruenit*) a elas, não pode nelas ‘permanecer’ (*manere*):

Chegar a elas com a visão da mente é para poucos, e quando chega, na medida em que isso possa ocorrer, aquela mesma que chegou não permanece nelas, mas é repelida pela própria visão refletida, assim como ocorre no caso do pensamento transitório com as coisas não transitórias.<sup>415</sup>

Embora o pensamento não consiga ficar nessa contemplação inteligível, mas só transite por ela, ele pode transitar mais de uma vez, desde que memorize algo como uma ‘descrição’ (*descriptio*) desse brilho.<sup>416</sup> Todavia, para novamente pensar as razões imutáveis, não basta apenas lembrar-se de suas descrições, mas ‘transpassá-las’ (*traicere*) à erudição, conhecendo-as pelo exercício das disciplinas liberais, ou seja, ‘aprendendo-as’ (*discendo*). Por exemplo, para se pensar o quadrado incorpóreo, não pode haver no pensamento qualquer ‘coisa imaginada’ (*phantasia*), ou para se pensar o ‘silêncio elevado e secreto’ (*secretum altumque silentium*) da eternidade, não pode haver qualquer ‘ritmo’ (*numerositas*):

De fato, não como permanece, por exemplo, a forma incorpórea e imutável de um corpo quadrado, permanece o pensamento humano junto a ela, mas [apenas] se pudesse chegar a ela sem *phantasia* do espaço local. Ou se pelas transeuntes durações de tempo de algum artifício ou som musical o ritmo é compreendido, estando em certo secreto e elevado silêncio sem tempo, pode pensá-lo, pelo menos por tanto tempo quanto pode ouvir aquele canto. Todavia, se bem que a imagem da mente se esvaia, o que lá raptou, também o repôs na memória, como que o deglutindo no ventre; poderá, recordando-o, de certo modo ruminá-lo, e transpassá-lo em disciplina o que assim aprendeu.<sup>417</sup>

<sup>415</sup> *trin.* XII xiv 23. “*Ad quas mentis acie peruenire paucorum est, et cum peruenitur quantum fieri potest, non in eis manet ipse peruentor, sed ueluti acies ipsa reuerberata repellitur et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio.*” (AVGVSTINVS, 1987, p. 376 [CCSL, L, pt. XVI 1]).

<sup>416</sup> “Mas este pensamento, avançando através das disciplinas pelas quais a alma é erudita, é confiado à memória para que fique onde se possa voltar, o qual é constrangido a sair de lá. Mesmo se o pensamento não voltasse à memória ou não encontrasse aí o que tinha memorizado, encontrá-lo-ia onde primeiramente encontrara, tal como se um homem rude fosse conduzido aonde já tinha sido conduzido, naquela verdade incorpórea, fundo donde fixaria algo como uma descrição.” (*trin.* XII xiv 23). “*Quae tamen cogitatio transiens per disciplinas quibus eruditur animus memoriae commendatur ut sit quo redire possit quae cogitur inde transire, quamuis si ad memoriam cogitatio non rediret atque ibi quod commendauerat inueniret, uelut rudis ad hoc sicut ducta fuerat duceretur idque inueniret ubi primum inuenerat, in illa incorporea ueritate unde rursus quasi descriptum in memoria figeretur.*” (AVGVSTINVS, 1969, p. 377 [CCSL, L, pt. XVI 1]).

<sup>417</sup> *trin.* XII xiv 23. “*Neque enim sicut manet uerbi gratia quadrati corporis incorporalis et immutabilis ratio sic in ea manet hominis cogitatio, si tamen ad eam sine phantasia spatii localis potuit peruenire. Aut si alicuius artificiosi et musici soni per moras temporis transeuntis numerositas comprehendatur sine tempore stans in quodam secreto altoque silentio, tamdiu saltem cogitari potest quamdiu potest ille cantus audiri; tamen quod inde rapuerit etsi transiens mentis aspectus et quasi glutuens in uentre ita in memoria reposuerit, poterit recordando quodam modo ruminare et in disciplinam quod sic didicerit traicere.*” (AVGVSTINVS, 1987, p. 377 [CCSL, L-L A, pt. XVI 1]).



Certamente nota-se aqui a distinção platônica entre mundo sensível e mundo inteligível, esse último que não se deixa vislumbrar senão com grande esforço, mas Agostinho, contudo, não correlaciona inextricavelmente a inteligência com a erudição. Ele utilizava, desde os *Soliloquia*, a noção de que alguns homens “[...] enxergam de modo mais amplo e pleno a forma toda da verdade”<sup>418</sup>, e é nesse diálogo que se encontra uma maior reflexão sobre aquela parte do platonismo tal como se vê acima utilizada no livro XII do *De trinitate*.

Nos *Soliloquia*, ‘verdade’ (*ueritas*) em sentido mais comum, é concebida como uma ‘forma’ (*forma*) imutável e una, o ‘ser’ (*quid*) que ‘se mantém no substrato’ (*manente subiecto*) das ‘coisas próprias’ (*propriae*), daquilo que é ‘verdadeiro em si’ (*uerum per seipsam*) e não por ‘imitação’ (*imitatio*; *sol.* II xi 20-xii 22, xviii 32-xix 33). Há verdade nas figuras verdadeiras<sup>419</sup> da geometria, e, inclusive, nas coisas sensíveis, conquanto sejam semelhantes às verdadeiras, como o corpo físico se assemelha às formas geométricas, por conseguinte, no caso dos conhecimentos das artes liberais, eles são verdadeiros, pois as coisas “que são aprendidas em geometria habitam a própria verdade, ou a verdade habita nelas”, mas diferem em muito da verdade em si, já que nelas o ‘esplendor’ (*splendor*) da verdade apenas ‘sub-rutila’ (*subrutilat*).<sup>420</sup> Daí a distinção entre verdade e verdadeiro, que são ‘duas coisas’ (*res duae*) diferentes, uma é ‘superior’ (*praestantius*), a outra é sujeita: “[...] se algo é verdadeiro, é à maneira da verdade”.<sup>421</sup>

Assim, as formas ou idéias são verdades imutáveis e eternas, os seres que participam delas em maior ou menor grau existem e são verdadeiros, o resto é falso e não existe. Dessa forma, as artes liberais podem ser consideradas como falsas se mal ensinadas. O mestre de geometria nunca deve ensinar que suas figuras desenhadas são verdadeiras, pois embora tenham certa ‘semelhança’ (*similitudo*) em relação às verdadeiras, tal como ocorre em um ‘espelho’, elas

<sup>418</sup> *sol.* II xx 35. “[...] *totam faciem ueritatis [...] latissime atque plenissime intueantur.*” (SANT’AGOSTINO, 1992, p. 484).

<sup>419</sup> Como afirma O’Daly (1987, p. 111, n. 12), “Atrás da distinção de *sol.* II 34 jaz o entendimento platônico do *status* intermediário (entre *intelligibilia* e *sensibilia*) das entidades geométricas”. Isso se estende até para a lógica usada na dialética: “Nas disciplinas, a imaginação trabalha em um nível altamente complexo e abstrato – em geometria, métrica ou lógica – mas essas não são atividades da pura razão. As regras e princípios dessas ciências não são elas mesmas derivadas da percepção sensorial, nem são elas independentes das imagens (*conf.* X 16-19), mas sua implementação é inextricavelmente envolvida com imagens, e isto pode tanto distorcer o material que trabalham quanto gerar imagens ilusórias.” (O’DALY, 1987, p. 110-1).

<sup>420</sup> *sol.* II xviii 32. “[...] *quae in geometrica docentur, habitare in ipsa ueritate, aut in his etiam ueritatem [...]*” (SANT’AGOSTINO, 1992, p. 478). “[...] cujo certo esplendor naquelas artes já sub-rutila.” (*sol.* II xx 35). “[...] *cuius quidam in illis artibus splendor iam subrutilat.*” (SANT’AGOSTINO, 1992, p. 484).

<sup>421</sup> *sol.* I xv 27. “[...] *si quid uerum est, ueritate utique uerum est.*” (SANT’AGOSTINO, 1992, p. 424).

‘devem ser evitadas com precaução’ (*cautione uitandae*), para não se incorrer na ‘falácia’ de confundir a ‘visão interior verdadeira’ (*uera interior uisio*) das coisas ensinadas com a ‘imaginação’ (*imaginatio*), isto é, o pensamento ‘reproduzido ou pintado’ (*cogitatio fusa, depicta; sol. II xx 35*).

Essa parte da noção platônica que concebe um mundo inteligível onde as coisas não enganam pelas imagens, como as terrenas, e que já os *Soliloquia* usavam, é a mesma daquela passagem supracitada do livro XII do *De trinitate*. Mas como bem interpreta Ceresola (2001, p. 160), a possibilidade de certa rememoração das verdades eternas no *De trinitate* também não anula a advertência contra qualquer “otimismo” de uma solução racional “fácil” a respeito da fé no mistério trinitário, sem, contudo, acabar caindo em um “ceticismo”:

Nesse caso, a certeza do conhecimento não é garantida por uma captura visual (ou seja, por um tipo de apreensão cataléptica), no modo da representação, mas se funda sobre a pura confiança na Revelação, e donde se move em direção à experiência racional das relações efetivas da qual é entendido o ser criado, reentrando ali a única modalidade ontológica universal. Tal saber procede como ‘verificação’, ou em última análise, como comparação lógica, estruturada sobre o método apodítico, pelo qual a mente mede a adequação dos dados à disposição, confrontando-os com o critério que descobre como lei acima de si, vigente para todo caso singular: a representação deve resultar correta, a imagem contextualizada e a figura interpretada.<sup>422</sup>

Na verdade, o *De trinitate* pode ser considerado o tratado mais maduro quanto ao tema da relação entre conhecimento e graça divina, principalmente a partir do livro XIII, que se situa na época polêmica contra o pelagianismo, cujo início se pode datar a partir de 411 com o *De peccatorum meritis et remissione et de Baptismo paruulorum*.<sup>423</sup> No parágrafo 14 do livro XIII, que foi escrito depois de 411, encontra-se uma prevenção tipicamente antipelagiana ao salientar que o conhecimento humano não pode ser dito ‘mérito’ (*meritum*), mas ‘dom do Espírito Santo’ (*donum Spiritus Sancti*), cujo comentário desemboca até em provas bíblicas que trazem à tona a ‘justificação’ (*iustificatio*) dos ‘pecadores’ (*peccatores*), salvação que só ocorre por meio de Cristo. Esse tipo de advertência certamente não se pode esperar em obras anteriores, nem mesmo conectá-las de forma rigorosa, já que são frutos de épocas e concepções diferentes. Por exemplo, no proêmio do *De doctrina christiana* (já no segundo período do exórdio), pode-se ver o modo mais simples – porém já consciente das implicações problemáticas das noções graça e dom divino – com que Agostinho explicita que o tratado foi ‘carregado’ (*suggestum*) por Deus, como

<sup>422</sup> CERESOLA, 2001, p. 158.

<sup>423</sup> Hombert (1996, p. 19) indica 411 e 412.

‘costuma’ (*solet*) ocorrer a todo ‘pensamento humano’ (*cogitatio*), e não porque ele próprio seja “douto” nas disciplinas da gramática e da retórica:

Decidi tratar dessas coisas para aqueles que querem aprender e que são capazes disso, se o Senhor e Deus nosso, que costuma sugerir aquelas coisas sobre o que se deve pensar, também não negar a mim aquelas sobre o que se deve escrever.<sup>424</sup>

O fato mais interessante é que tal ‘humildade cognitiva’ imputada a si próprio, reconhecedora de sua dependência a Deus, pode, no comportamento de algumas pessoas, tornar-se radical demais e se transformar em um comportamento ainda mais audacioso e otimista do que o platônico, numa postura que surge da humildade, mais se torna, paradoxalmente, naquilo que Agostinho também chama ‘soberba’.<sup>425</sup> Esse grupo de pessoas, como já foi mencionado no começo desta seção, são aquelas que conceberiam a instrução, ou seja, os métodos de interpretação e exposição, como algo desnecessário e ‘supérfluo’ (*superfluens*), com base no argumento da possibilidade do dom de Deus.<sup>426</sup> Para Agostinho, essa possibilidade não é falsa, nem infeliz ou medíocre (*uero et non mediocri gaudent bono*), o problema é o modo com que aquele argumento a utiliza, caracterizando-se pelo exagero, ‘exultação’ (*exultatio*) e ‘glorificação’ (*gloriatio*), e toda essa ‘agitação deve ser abrandada’ (*lenienda commotio*). Caso a objeção fosse conseqüente, acarretar-se-ia a situação extrema em que não se ensinaria mais a própria língua: “[...] admostraríamos todos os irmãos para não ensiná-la a suas crianças [...]”.<sup>427</sup>

A possível objeção contra Agostinho se equivoca ao esperar apenas inefáveis graças – tal como as vozes ouvidas por aquele homem descrito por Paulo na *Segunda epístola aos Coríntios* (12:2-4), desconsiderando o que se poderia chamar de graças intermediárias (como o letramento e os sacramentos eclesiais indicados divinamente):

<sup>424</sup> *doctr. chr. prooemium*, 1. “*Haec tradere institui uolentibus et ualentibus discere, si Dominus ac Deus noster ea quae de hac re cogitanti solet suggerere, etiam scribenti mihi non deneget.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 6).

<sup>425</sup> A confiança de Platão na qualidade científica da dialética também está por detrás daquilo que escreve Polisel: “A filosofia de Sócrates e Platão procurou identificar diferentes modos de conhecimento em vista de um conhecimento que fosse o meio termo entre as técnicas e a inspiração divina. [Contrariamente à ciência dos filósofos.] A inspiração divina é um conhecimento que permanece exterior.” (POLISELI, R. V. *Opinião verdadeira e opinião pública no Mênon de Platão*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2003, p. 18).

<sup>426</sup> Cabe lembrar que o primeiro grupo de contestadores são aqueles que nem ao menos compreenderam os preceitos do tratado, e o segundo grupo são aqueles que os entenderam, mas “não foram capazes” (*neque... ualuerint*) de usá-los (*uti*), julgando-os, assim, inúteis (*doctr. chr. prooemium*, 2).

<sup>427</sup> *doctr. chr. prooemium*, 5. “[...] *moneamus omnes fratres ne paruulos suos ista doceant [...]*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 10).

[...] que não quiséssemos ir à igreja para ouvir e aprender o evangelho, ou ler o códice, ou ouvir os homens que o lêem e o pregam; e esperássemos ser raptados até o terceiro céu, seja com o corpo, seja fora do corpo, como diz o Apóstolo, e lá em cima ouvir palavras inefáveis, das quais não se permite que os homens falem [...].<sup>428</sup>

Tal posição resulta em ‘soberba’, pois nega o dever de caridade que Deus atribui como tarefa dos homens, perdendo assim a utilidade que seria conquistada, a saber, a união dos homens:

Guardemo-nos de tais tentações tão soberbas e perigosas, e pensemos mais no fato que o próprio apóstolo Paulo, ainda que prostrado e instruído pela voz divina e celeste, também foi mandado a um homem para que recebesse os sacramentos e fosse associado à igreja; [...] a própria caridade, que ata mutuamente os homens em um nó de unidade, não teria acesso à fusão e, por assim dizer, à união dos ânimos entre si, se os homens não aprendessem nada através dos homens.<sup>429</sup>

Em resumo, o soberbo, ao julgar como supérfluo algum aprendizado, cai tanto na tentação da ‘preguiça’ (*pigritia*) como acaba, absurdamente, desdenhando a utilidade de não precisar mais de mestres, isto é, o benefício de o próprio aluno se transformar em douto: “[...] quem aprendeu a ler não precisa de outro para ler [...]”<sup>430</sup> Além disso, aquele que já aprendeu, não deve julgar supérfluo o ensinamento que recebeu, mas, ao contrário, deve louvar essa graça fazendo a caridade de transmiti-lo aos outros.<sup>431</sup> Mas essa transmissão é caridade desde que não incorra novamente em soberba, dessa vez no outro lado desse pecado: não por deixar de ensinar, mas por ensinar de modo a inflar seu orgulho: “Ao contrário, também que cada um aprenda o que deve ser

<sup>428</sup> *doctr. chr. prooemium*, 5. “[...] quoque audiendum euangelium atque discendum nolimus ire in ecclesias aut codicem legere aut legentem praedicantemque hominem audire; et exspectemus rapi usque in tertium caelum, siue in corpore siue extra corpus’, sicut dicit apostolus, et ibi audire ‘ineffabilia uerba, quae non licet homini loqui’ [...]” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 12).

<sup>429</sup> *doctr. chr. prooemium*, 6. “Caueamus tales temptationes superbissimas et periculosissimas magisque cogitemus et ipsum apostolum Paulum, licet diuina et caelesti uoce prostratum et instructum, ad hominem tamen missum esse, ut sacramenta perciperet atque copularetur ecclesiae [...] ipsa caritas, quae sibi homines inuicem nodo unitatis adstringit, non haberet aditum refundendorum et quasi miscendorum sibimet animorum, si homines per homines nihil discerent.” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 12).

<sup>430</sup> *doctr. chr. prooemium*, 9. “[...] ille qui legere nouit alio lectore non indiget [...]” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 16).

<sup>431</sup> Tal argumentação direta e “pragmática”, usada para essa refutação, já aparece de modo semelhante no *De utilitate credendi*: “E se qualquer disciplina, ainda que vil e fácil, também requer um douto ou um mestre para que possa ser compreendida, o que seria mais cheio de temerária soberba do que não querer conhecer os livros dos sacramentos divinos pelos seus intérpretes, e, enquanto ignorados, querer ousar condená-los?” (*util. cred.* xvii 35). “*Et si unaquaeque disciplina, quamquam uilis et facilis, et ut percipi possit, doctorem aut magistrum requirit; quid temerariae superbiae plenius, quam diuinorum sacramentorum libros, et ab interpretibus suis nolle cognoscere, et incognitos uelle audere damnare?*” (SANT’AGOSTINO, 1995, p. 238).

aprendido pelo homem sem soberba; e para que o outro seja ensinado, sem soberba e sem inveja transmita o que recebeu [...]”.<sup>432</sup>

Todavia, poder-se-ia pensar que essa defesa cuidadosa da utilidade da transmissão do ensino, que ocorre por meio de homens e seus signos, contradiga expressamente um diálogo anterior, o *De magistro*, no qual aparece a espantosa tese de que ‘nada se ensina com signos’ (*mag.* x 33).<sup>433</sup> Pelo peso filosófico de tal suposta contradição, é preciso averiguar, por análise comparativa, como a noção de utilidade da instrução se articula em ambas as obras.

Tal diálogo, a respeito da relação entre a iluminação divina e a utilidade das artes não-contemplativas<sup>434</sup> da gramática e da dialética, apresenta vários progressos conceituais em relação aos primeiros diálogos de Cassiciaco. Comparando-o com os *Soliloquia*, pode-se compreender que no *De magistro* se desenvolve mais amplamente a relação entre iluminado e iluminador pela diferenciação entre ‘admoestar’ (*admonire*) e ‘ensinar’ (*docere*). A causa mais geral dessa distinção é a tese central do diálogo, a interioridade. Resumindo-se muito a densa temática dialético-filosófica dessa obra, pode-se dizer que a interioridade é o modo como o conhecimento verdadeiro pode ocorrer, já que o homem só pode conhecer ‘consultando’ (*consulens*) Cristo, aquele que ensina ‘no interior’ (*in interiore*) do homem. Essa consulta é um processo íntimo de comunicação puramente mental tal como na prece os pensamentos e sentimentos são dirigidos a Deus.<sup>435</sup> Mas esse processo não é controlado pelo homem, pois mesmo se sua vontade for ‘boa’

<sup>432</sup> *doctr. chr. prooemium*, 5. “Immo uero et quod per hominem discendum est, sine superbia discat et, per quem docetur alius, sine superbia et sine inuidia tradat quod accepit [...]” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 10).

<sup>433</sup> Para Ripanti (RIPANTI, G. *Agostino teorico dell’interpretazione*. Brescia: Paideia, 1980, p. 30-1 apud MADEC, 1997b, p. 435-6), o *De doctrina christiana* corrige o *De magistro*; para Madec, ao contrário, as afirmações do *De doctrina christiana* quanto à necessidade da iluminação e dom divinos, bem como, por outro lado, quanto ao fato de as regras ensinadas não serem suficientes para entrar na inteligência das *Escrituras*, reforçam a idéia de que os signos e os homens possuem a função de admoestação, como um dedo que aponta para as estrelas, imagem usada em *doctr. chr. prooemium*, 3.

<sup>434</sup> No parágrafo 35 do *De ordine*, Agostinho divide a manifestação da racionalidade humana em três gêneros: ‘nos feitos’ (*in factis*), ‘no aprendizado’ (*in discendo*) e ‘no deleite’ (*in delectando*), sendo do primeiro gênero os ‘costumes’ (*mores*); do segundo, a gramática, a dialética e a retórica; e do terceiro, a música, a geometria, a astronomia e a aritmética. Há, portanto, semelhança entre os dois últimos gêneros, pois em ambos de certa forma se aprende e se deleita, mas em graus distintos, motivo da distinção. Quanto à ausência da filosofia nessa lista, Marrou (1949, p. 194) defende que a filosofia não é apenas o estudo geral e a prática que ultrapassa as disciplinas preparatórias, mas entende que há uma disciplina filosófica que lida com questões introdutórias à filosofia em sentido forte, e por isso a *philosophia* também deve ser considerada uma disciplina no *De ordine*.

<sup>435</sup> Daí, portanto, a “[...] distinção capital para todo o livro: as palavras são dirigidas para *fora*, ao contrário da prece que deve ser dirigida para *dentro*. [...] O ponto de partida é, pois, uma diferença radical entre a linguagem, como fala para fora, e a prece como atividade do homem interior. [...] Porque ao rezar interiormente o homem não duplica para Deus o seu espírito com signos. [...] A pretensão de ensinar, condensada na fórmula ‘nada se pode ensinar sem signos’, foi desmentida e convertida na consciência de que nada se pode ensinar com signos.” (NOVAES, 2007, p. 76-7).

(*bona uoluntas*), ainda assim o homem tem ‘capacidade’ (*ualetudo*) apenas dentro de certo limite, dependendo, assim, sempre de Cristo para sua realização (*mag.* xi 38). Dessa forma, o homem não conhece nada que não tenha sido apresentado à mente por Cristo, para que conheça as coisas inteligíveis, ou interprete as coisas sensíveis percebidas pelos sentidos (*mag.* xii 39).

Assim como nos *Soliloquia*, Agostinho tinha percebido que nenhuma esfera visível (sensível), feita pelo geômetra, por menor que seja, é sempre apenas uma *phantasia* da esfera verdadeira apreendida pelo intelecto, no *De magistro* percebe-se que a simples significação lingüística não ensina nada, e que o verdadeiro significado (*significatum*) é aquele dado a partir das ‘coisas mesmas’ (*res*) mediante Cristo.<sup>436</sup> Se é evidente que Cristo tenha dado aos homens a possibilidade de que uma palavra seja aprendida pelos sentidos, como, por exemplo, quando se explica a palavra ‘cabeça’ ao mostrar a coisa significada (a respectiva parte do corpo), Agostinho também argumenta que até palavras que não têm seu significado apontado, como o caso já visto da preposição *ex*, é aprendida pela coisa inteligível que surge no intelecto humano mediante Cristo, nesse caso, um estado de alma de afastamento, mas não pelos meros sinônimos dados pelo gramático (cf. seção 2).

Na interioridade da consulta, só há conhecimento a partir das coisas que, pelo sentido, Cristo permitiu aos homens conhecerem, bem como a partir das coisas por meio do intelecto, quando eles consultam-no interiormente. Não há, portanto, conhecimento dos ‘signos’ (*signa*) sem que haja um prévio conhecimento das ‘coisas’ (*res*), daí a última conclusão de Agostinho ser o enunciado: ‘nada se ensina com signos’. De fato, o gramático não proporciona conhecimento das coisas sensíveis nem das inteligíveis, mas apenas o conhecimento das palavras: saber falar é diferente de ‘usar’ (*uti*) as palavras conhecendo as coisas pelo intelecto (*intelligiter*), pela ‘doutrina’ presente no homem interior iluminado por Cristo (*mag.* ix 26). A única utilidade da gramática está, de fato, em ‘admoestar a procurar as coisas’ (*admonire ut quaerere res*), mas não no ‘mostrar’ (*exhibere*), característica apenas de Cristo (*mag.* xi 36), não sendo mais o verbo *exhibeo* usado com significado de ‘dispor’ os amantes da verdade, como aparece no *De ordine* (I viii 24, supracitado), mas é agora fortemente contraposto ao ‘admoestar’. “As palavras têm valor, se a elas atribuo muito, até este ponto: apenas admoestam para que busquemos as coisas, [mas] não as exibem para que as conheçamos.”<sup>437</sup>

<sup>436</sup> Para a distinção entre significado e significação, cf. Novaes (2007, p. 68).

<sup>437</sup> *mag.* xi 36. Tradução nossa. “*Hactenus uerba ualuerunt, quibus ut plurimum tribuam, admonent tantum, ut quaeramus res, non exhibent, ut norimus.*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 194 [CCSL, XXIX, II 2]).

O conseqüente redimensionamento da utilidade da gramática repercute, na verdade, em relação a todas as outras disciplinas, inclusive alterando o estatuto da dialética, que até então era considerada a “disciplina das disciplinas”.<sup>438</sup> De fato, mesmo que seja possível a existência de bons dialéticos, ‘bons definidores’ (*boni definitores*), Agostinho comenta que muito se tem discutido ‘contra’ (*aduersus*) a dialética, e que ela não deve ser ‘aprovada em qualquer ocasião’ (*usquequaque probantur*), como se lê no parágrafo 43. Por mais que esses termos formem um comentário muito breve e lateral, trata-se indiscutivelmente de um indício de que a importante dialética, e, por derivação, todas as outras disciplinas, não devam ser supervalorizadas como ensinamentos em sentido estrito, mas como ensinamentos admoestatórios.<sup>439</sup> De fato, no *De magistro*, a palavra ‘contemplação’ não designará mais o conhecimento fornecido pelas disciplinas ditas contemplativas no *De ordine*, como a música e a geometria, pois sendo esse conhecimento contrastado com o ensinamento interior dado por Cristo, tornar-se-á ‘exterior’, e não contemplativo. Por conseguinte, o termo ‘contemplação’ no parágrafo 40 se identifica apenas ao ensinamento em sentido estrito, e não àquelas verdades do geômetra, do dialético etc.<sup>440</sup>

Essa terminologia hierárquica entre o conhecimento exterior pelos signos e o conhecimento íntimo e contemplativo pelas coisas no *De magistro*, nova em relação aos primeiros diálogos, não entra em contradição com o *De doctrina christiana*. Primeiramente, porque os objetivos das duas obras são diferentes: no *De magistro* nota-se mais a preocupação cognitiva em afirmar racionalmente (dialecticamente) a necessidade universal, até nas situações

<sup>438</sup> *ord.* II xiii 38. “[...] disciplina das disciplinas, que chamam de dialética [...]” “[...] *disciplinam disciplinarum, quam dialecticam uocant* [...]” (AVGVSTINVS, 1959, p. 128 [CCSL, XXIX, II 2]). ““Esta ensina a ensinar, esta ensina a aprender; nela a razão mostra e revela o que é, o que quer, o que vale. Sabe o saber, sozinha não só quer fazer sábios, mas realmente o pode.” “*Haec docet docere, haec docet discere; in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit, quae sit, quid uelit, quid ualeat. Scit scire, sola scientes facere non solum uult sed etiam potest.*” (Ibid.). Cf. nota 408.

<sup>439</sup> No caso da dialética, o perigo está em sua eventual transformação em maligno sofisma, cf. a seção 2.

<sup>440</sup> Apesar das disciplinas serem signos exteriores, pois até a aritmética depende do tempo para calcular, Agostinho defende que nelas ainda é possível estabelecer uma ordem interiorizante, comparada à feliz volta à pátria, “[...] das coisas corpóreas e temporais às eternas e espirituais [...]” (*doctr. chr.* I iv 4). “[...] *de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritalia* [...]” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 22). Essa noção já está presente nas primeiras obras. No *De beata uita*, o ápice dessa ordenação é a filosofia, figurada como ‘porto’ dos navegantes, pela qual se aprende não a ‘tortuosidade’ (*prauitas*) de ‘viver para desejar’ (*uiuere ut uelle*), mas a ‘querer o que é oportuno’ (*uelle quod oporteat*), como indica a paráfrase do *Hortensius* de Cícero no parágrafo 10. Essa tese do *Hortensius*, obra muito cara ao jovem Agostinho (*conf.* III iv 7), será a matriz conceitual para a investigação do que é ‘oportuno’ (*beata u.* ii 14), que será identificado, no parágrafo 19, à situação de ter Deus favoravelmente, ‘ter Deus propício’ ‘*habere Deum propitium*’, cuja contemplação ocorre ‘nas nossas luzes interiores’ (*interioribus luminibus nostris*) emanadas da ‘verdade’ e ‘medida’ (*modus*) de Deus (*beata u.* iv 35). No *De musica*, o termo *itinerandi* se liga também à alegoria da viagem marítima, “[...] para que transitemos das coisas corpóreas às incorpóreas [...]” (*mus.* VI ii 2). “[...] *ut a corporeis ad incorporea transeamus*” (SANT’AGOSTINO, 1992, p. 626).

mais triviais, da iluminação interior, diferentemente do *De doctrina christiana*, de sua ênfase instrumental nas coisas que devem ser ‘usadas’ (*utenda*) para a ‘fruição de Deus’ (*fruitio Dei*), a saber, as regras de interpretação e de exposição.<sup>441</sup> Assim, o fato de os objetivos serem diferentes não significa que eles se excluam mutuamente. Ademais, há camadas conceituais mais profundas nas quais, na verdade, as duas obras concordam plenamente. Isso pode ser visto pela correlação de alguns pares terminológicos. No *De magistro*, o par ‘exterior-interior’, correlato à distinção entre ‘admoestar’ e ‘ensinar’, é claramente relacionável ao par ‘coisa temporal-coisa eterna’ do livro I do *De doctrina christiana*, correlacionado com a distinção entre ‘via’ (*uia*) e ‘possessão’ (*possessio*):

Tanto que ele [Filho de Deus] quis se apresentar não só àqueles que chegam à posseção, mas também àqueles que seguem a via em seu começo, quis assumir a carne; [...] Disso se entende que nenhuma coisa no caminho nos deve reter, quando nem mesmo o Senhor, na medida em que é digno de ser nossa via, quis nos reter, mas sim transpor, nem que nos fixássemos debilmente nas coisas temporais, embora por ele sustentadas e feitas para nossa salvação [...]<sup>442</sup>

Já no parágrafo 46 do diálogo *De magistro*, a utilidade admoestatória ‘de incitar’ é devida, em última instância, também a Cristo, e indiretamente, aos meios que são utilizados ‘exteriormente’ (*foris*) por Cristo, a saber, os signos e os próprios homens.<sup>443</sup> Desse modo, assim como no *De magistro* as coisas da vida terrena são signos que admoestam sobre as coisas eternas, na passagem supracitada as coisas temporais são modeladas por Cristo para que sejam vias, inclusive a própria encarnação de Cristo, para a vontade da ‘transição’ (*transitio*) ao Reino dos Céus.

Outra concordância entre essas obras é o fato de o *De doctrina christiana* não conferir às coisas temporais poderes próprios de salvar ou ensinar alguma coisa, pois se é possível que eles

<sup>441</sup> TOOM, T. *Thought Clothed with Sound: Augustine’s Christological Hermeneutics in De doctrina Christiana*. Bern: P. Lang, 2002, p. 44-5. Ainda que haja, como foi visto, noções morais e teológicas envolvidas no *De doctrina christiana*, isso não anula o fato de ser o objetivo principal a instrução.

<sup>442</sup> *doctr. chr.* I xxxiv 38. “*Ille quippe qui non solum peruenientibus possessionem, sed etiam uiam se uoluit praebere uenientibus ad principium uiarum, uoluit carnem assumere [...] Ex quo intellegitur quam nulla res in uia tenere nos debeat, quando nec ipse Dominus, in quantum uia nostra esse dignatus est, tenere nos uoluerit, sed transire, ne rebus temporalibus, quamuis ab illo pro salute nostra susceptis et gestis, haereamus infirmiter [...]*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p 62, 64).

<sup>443</sup> Cf. *mag.* xiv 46: “[...] Aquele que também, por meio dos homens, nos admoesta com sinais, e exteriormente, a fim de que, voltados para Ele interiormente, sejamos instruídos.” (AGOSTINHO, 1973, p. 356). “[...] *ipse, a quo etiam per homines signis admonemur et foris, ut ad eum intro conuersi erudiamur [...]*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 202 [CCSL, XXIX, II 2]). Essa noção é chamada tipicamente de “economia ou história da salvação”, que também já pode ser vista desde o *De beata uita*, cf. também nota 438.



sejam vias úteis, é porque são ‘feitos’ (*res gestae*) exclusivos de Cristo, que são como suportes ou apoios menores que servem para a finalidade maior de transpor a fraqueza carnal e a temporalidade, daí a distinção entre ‘seguir a via’ (*uenire uiam*), que é Cristo terreno, e ‘chegar à possessão’ (*peruenire possessionem*) da contemplação do Cristo ressuscitado.<sup>444</sup>

O único diferencial é que a noção de ‘Cristo’ no *De magistro* é carregada da ênfase na imutabilidade da verdade racional, condicionada pela co-eternidade de Cristo ao Pai criador, manifestada já no *De beata uita* e no *De Genesi aduersus Manicheos*<sup>445</sup>. O livro I do *De doctrina christiana*, por sua vez, exhibe a preocupação com a utilidade e a importância da fé, de como é possível traçar, pelo relato das *Escrituras*, em especial da vinda de Cristo, um caminho de amor e caridade que permita certa ‘união dos ânimos’ (*unitas animorum; doctr. chr. prooemium*, 6), que bem poderia ser dita união de interioridades. De fato, a fruição da fé na Trindade divina exige que o homem se mova em direção a Deus e se purgue a partir de ‘bom estudo e bons costumes’ (*bono studio bonisque moribus*), mas que o homem não conseguiria se não ocorresse a encarnação do Filho de Deus:

Pois em direção a ele [Filho de Deus], que em toda a parte está presente, não nos movemos espacialmente, mas com bom estudo e bons costumes.

Não o conseguiríamos se a própria Sabedoria também não se dignasse de se ajuntar à nossa tamanha fraqueza e nos apresentasse – como homem e não de outro modo (também porque nós somos homens) – o exemplo de como viver.<sup>446</sup>

Nesses parágrafos supracitados, o sentido teológico mais profundo desse sintagma ‘*non possumus*’ não é explicado a partir da teoria da iluminação, mas apenas sugere como motivo, no

<sup>444</sup> Como bem formulou Chrétien, “O fato de que nossa palavra não possa ensinar a verdade em sentido estrito não a livra de suas tarefas, mas somente de sua presunção, e, portanto, só a envia a suas tarefas mais vivamente.” (CHRÉTIEN, J.-I. *Saint Augustin et les actes de parole*. Paris: PUF, 2002, p. 109).

<sup>445</sup> No *mag.* xi 38, por meio da *Epístola aos Efésios* (3:16-17), Cristo é qualificado como a ‘imutável Virtude de Deus e a sempiterna Sabedoria’ (*incommutabilis dei uirtus atque sempiterna sapientia*), tal como no *Gn. adu. Man.* se comenta que a criação é feita em Cristo existente fora do tempo: “A eles respondemos: no princípio Deus fez o céu e a terra, não no princípio do tempo, mas em Cristo, quando o Verbo estava junto ao Pai, pelo qual e no qual todas as coisas foram feitas.” (*Gn. adu. Man.* I ii 3). “*His respondemus: Deum in principio fecisse caelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia.*” (SANT’AGOSTINO, 1988, vol. 9, pt. 1, p. 60, 62). Mais remotamente ainda, cite-se a identificação: “[...] o Filho de Deus é certamente Deus.” (*beata u.* iv 34). “[...] *est dei filius profecto deus.*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 84 [CCSL, XXIX, II 2]).

<sup>446</sup> *doctr. chr.* I x 10-xi 11. “*Non enim ad eum qui ubique praesens est, locis mouemur sed bono studio bonisque moribus.*”

**XI II.** *Quod non possumus, nisi ipsa sapientia tantae etiam nostrae infirmitati congruere dignaretur et uiuendi nobis praeberet exemplum non aliter quam in homine, quoniam et nos homines sumus.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 30).

parágrafo 13, a condição humana após a queda do Paraíso, isto é, terrena: “Nós usamos mal a imortalidade, de modo que fossemos mortos; Cristo usou bem a mortalidade, para que vivêssemos.”<sup>447</sup> Há referência explícita ao pecado humano originado por Eva, cuja cura é o filho de Maria: “A partir do ânimo corrupto de uma mulher a doença se introduziu, a partir do corpo íntegro de uma mulher a saúde progrediu.”<sup>448</sup>

Evidentemente, esse argumento do motivo da fé em Cristo e nas *Escrituras* não se estende muito, já que o caráter do livro I é de síntese da exposição aos jovens eclesiásticos das coisas a serem fruídas, e não moralmente exortativo ou apologético voltado a não-cristãos, como é, por exemplo, o *De uera religione*. Nesta obra, Agostinho se preocupa, de fato, em elucidar amplamente (v 8-viii 15) a necessidade da fé em Cristo, nas *Escrituras* e na *ecclesia*, pelo fato de serem conseqüências históricas e atestadas pelas profecias de sua realização:

O princípio desta religião a ser seguida é a história e a profecia da distribuição temporal da divina providência, para a salvação do gênero humano a ser reformado e reparado na vida eterna. Essas, quando forem acreditadas, o modo de vida conciliado aos preceitos divinos purgará a mente, e a fará idônea para as coisas espirituais que devem ser apreendidas [...].<sup>449</sup>

Dessa forma, as coisas espirituais que devem ser admitidas pela fé na autoridade divina, na história profetizada e cumprida, “[...] não são apenas acreditadas, mas também são consideradas pertinentes à misericórdia do sumo Deus que se mostra ao gênero humano.”<sup>450</sup> A fé na historicidade de Cristo, das *Escrituras* e da *ecclesia*, é requisito purificador para que a razão procure admiti-las como ‘misericórdia’.<sup>451</sup> A fé é, portanto, uma misericórdia que não pode ser

<sup>447</sup> *doctr. chr.* I xiv 13. “*Nos immortalitate male usi sumus, ut moreremur; Christus mortalitate bene usus est, ut uiueremus.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 34).

<sup>448</sup> *doctr. chr.* I xiv 13. “*Corrupto animo feminae ingressus est morbus, integro corpore feminae processit salus.*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 34).

<sup>449</sup> *uera rel.* vii 13. “*Huius religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis diuinae prouidentiae pro salute generis humani in aeternam uitam reformandi atque reparandi. Quae cum credita fuerit, mentem purgabit uitae modus diuinis praeceptis conciliatus, et idoneam faciet spiritalibus percipiendis [...]*” (AVGVSTINVS, 1962, p. 196 [CCSL, XXXII, pt. IV 1]).

<sup>450</sup> *uera rel.* viii 14. “[...] *creduntur tantum et non etiam iudicantur ad summi dei misericordiam, quam generi humano exhibet, pertinere.*” (AVGVSTINVS, 1962, p. 197 [CCSL, XXXII, pt. IV 1]).

<sup>451</sup> Assim, a razão deve conhecer e ‘observar profundamente’ (*perspicere*) o que diz a autoridade, a ponto de se transformar ela mesma numa ‘autoridade superior’ (*suma auctoritas*): “A autoridade exige a fé e prepara o homem para a razão. A razão conduz à inteligência e ao pensamento, embora a razão não deserde completamente a autoridade quando se considera em que se deva crer, e a autoridade de uma mesma verdade já conhecida e bem observada é certamente superior.” (*uera rel.* xxiv 45). “*Auctoritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem. Ratio ad intellectum cognitionemque perducit, quamquam neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui credendum sit, et certe summa est ipsius iam cognitae atque perspicuae ueritatis auctoritas.*” (AVGVSTINVS, 1962, p. 215 [CCSL, XXXII, pt. IV 1]). Cf. *util. cred.* vi 13, xvii 35.

rejeitada. Aquelas coisas divinas nas quais ela acredita, a visão terrena de Cristo e as palavras escritas das *Escrituras* que a *ecclesia* conserva, interpreta e expõe, são signos de coisas verdadeiras, que foram distribuídas temporalmente de acordo com a ordenada misericórdia de Deus, que é ainda certamente do gênero das admoestações por signos, mas cuja especificidade é ser uma ‘autoridade’, e cuja ‘admissão’ (*susceptio*) é ‘sacrossanta’ (*uera rel.* viii 14), pois indica uma ‘via’ temporal em direção à ‘possessão’ da verdade eterna.

Mesmo sem a abundância textual que há no *De doctrina christiana* e, sobretudo, no *De uera religione* e no *De utilitate credendi*, o diálogo *De magistro* também indica que a admoestação é útil por despertar certa vontade e ‘crença’ (*credere*) em relação ao ‘discernimento intelectual’ (*cernere*): “Por isso, também naquilo que é discernido com a mente, frustradamente ele ouve palavras de quem discerne, as quais não pode discernir, senão porque é útil crer enquanto se ignoram [...]”<sup>452</sup> Com a função de admoestar e transmitir alguma coisa a ser apenas acreditada, a ‘utilidade das palavras’ (*utilitas uerborum*), “se bem considerada, não é pequena [...]” – consideração que, contudo, deveria ser buscada em outra ocasião, mas que não parece ter causado exatamente o *De doctrina christiana*.<sup>453</sup>

Nesse sentido, já no *De ordine* a autoridade é concebida como uma ‘purgação’ (*purgatio*), até porque Deus se manifesta misteriosamente por meio de signos sensíveis, mas que também são racionais quando compreendidos:

Portanto, aquela autoridade deve ser dita “divina”, a qual nos [seus] signos sensíveis não só transcende toda a faculdade humana, mas também, conduzindo o próprio homem, mostra-lhe até onde se rebaixou por causa dele, e ordena não se reter aos sentidos, pelos quais aqueles [signos] extraordinários são vistos, mas voar até a intelecção, demonstrando ao mesmo tempo quanto poder ela tem [aqui embaixo], por que faz essas coisas e quanto pouco as estima. Pois é oportuno que ensine com humildade e clemência a sua potência de fazer, e com preceituação sua natureza, as quais por meio de todas as coisas sagradas, nas quais somos iniciados, são transmitidas de modo mais secreto e firme. Nelas a vida dos bons facilmente é purgada, não pelos rodeios dialéticos, mas pela autoridade dos mistérios.<sup>454</sup>

<sup>452</sup> *mag.* xiii 41. “*Quam ob rem in iis etiam, quae mente cernuntur, frustra cernentis loquelas audit, quisquis ea cernere non potest, nisi quia talia quamdiu ignorantur utile est credere [...]*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 199 [CCSL, XXIX, II 2]). Novaes (2007, p. 82-84) analisa como a relação entre fé e inteligência está por trás da argumentação no *De magistro*, e como isso explica a articulação textual do diálogo a partir das citações bíblicas. Para maior comentário sobre o binômio fé-razão, cf. Idem, op. cit., p. 93-128.

<sup>453</sup> “Mas sobre a total utilidade das palavras, que se bem considerada não é pequena, em outro lugar, se Deus permitir, pesquisaremos.” (*mag.* xiv 46). “*Sed de tota utilitate uerborum, quae, si bene consideretur, non parua est, alias, si deus siuerit, requiremus.*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 202 [CCSL, XXIX, II 2]).

<sup>454</sup> *ord.* II ix 27. “*Illa ergo auctoritas diuina dicenda est, quae non solum in sensibilibus signis transcendit omnem humanam facultatem sed et ipsum hominem agens ostendit ei, quo usque se propter ipsum depresserit, et non teneri sensibus, quibus uidentur illa miranda, sed ad intellectum iubet euolare simul demonstrans, et quanta hic*

Pode-se ver, assim, como também no *De doctrina christiana* se repercute tal noção de fé. No livro I, a fé em Cristo é o primeiro passo contra a soberba, o pecado que mais deve ser combatido, porque é aquele que mais facilmente ocorre, tanto que o pecado original é a soberba, estigma da ‘queda’ da humanidade, que é remediada por Cristo, Filho de Deus feito homem<sup>455</sup>.

Mas só a fé não basta, pois a soberba pode ocorrer em diferentes situações, como por exemplo, na ‘dominação’ (*dominatio*). Por isso, Agostinho propõe dois modelos com os quais é possível se livrar desse pecado. Um modelo é aquele dos sete dons do Espírito Santo, já visto na seção 4, mas o primeiro é o modelo tríplice concebido por Paulo na *Primeira Epístola aos Coríntios* (13:13), que é citado no penúltimo parágrafo do livro I (*doctr. chr.* I 43), e que inspira todo o livro. Naquela epístola, Paulo incita o cristão a buscar tanto a fé quanto a esperança e a caridade. Esses alvos são progressivos, pois o conseqüente tem como requisito o precedente. Por isso, a última é o bem maior em comparação com as outras, porque ela é a única que permanecerá depois da salvação, e, portanto, é a mais necessária.

Desse modo, como conclusão deste apêndice, pode-se notar que a reflexão sobre a instrução cristã no *De doctrina christiana* revela certa precaução quanto à soberba que pode brotar de um modelo tradicional fundamentado nas disciplinas liberais, mesmo se fosse apenas na exegese gramatical e na retórica. A noção de soberba que aparece no proêmio, portanto, não marca somente que, pela preguiça, poder-se-ia desperdiçar a utilidade e a caridade proporcionadas pela instrução, nem alerta apenas para o perigo do cristão tornar-se inflado de ciência, tal como os filósofos, ávidos de louvor e mérito, ou como os pelagianos, mas também a

---

*possit et cur haec faciat et quam parui pendat. Doceat enim oportet et factis potestatem suam et humilitate clementia et praeceptione naturam, quae omnia sacris, quibus initiamur, secretius firmitusque traduntur, in quibus honorum uita facillime non disputationum ambagibus sed mysteriorum auctoritate purgatur.*” (AVGVSTINVS, 1959, p. 122-3 [CCSL, XXIX, II 2]).

<sup>455</sup> “E assim como certamente aquele que medica corpos feridos aplica alguns medicamentos contrários, como o frio no quente ou o úmido no seco ou outra coisa desse modo, aplica também alguns semelhantes, como um tecido redondo numa ferida redonda ou uma atadura oblonga numa ferida oblonga, bem como não a mesma para todos os membros, mas adaptando a semelhante ao semelhante, assim a Sapiência de Deus, que cura os homens, ela mesma se mostra para sanar, sendo ao mesmo tempo o médico e a medicina. Porque então o homem caiu por soberba, aplicou a humildade para que ele seja sanado [...]” (*doctr. chr.* I xiv 13). “*Sicut etiam ille qui medetur uulneri corporis, adhibet quaedam contraria, sicut frigidum calido uel humidum siccum uel quid aliud eiusmodi, adhibet etiam quaedam similia sicut linteolum uel rotundo uulneri rotundum uel oblongum oblongo ligaturamque ipsam non eandem membris omnibus, sed similem similibus coaptat, sic sapientia Dei hominem curans, se ipsam exhibuit ad sanandum, ipsa medicus ipsa medicina. Quia ergo per superbiam homo lapsus est, humilitatem adhibuit ad sanandum [...]*” (SANT’AGOSTINO, 1994, p. 34).

tortuosidade de um radicalismo carismático. Esse último, por uma falsa concepção da graça divina tocante à inteligência, mostra-se ainda mais otimista que o platonismo.

Por meio do termo ‘soberba’, portanto, Agostinho, consegue estabelecer o limite sadio em que o cristão pode se instruir, seja com o cuidado de não conferir uma utilidade e mérito exagerados às disciplinas liberais, seja com a refutação de um radicalismo carismático.

Por fim, foi mostrado como o *De doctrina christiana* não entra em contradição com o *De magistro*, mas trata-te apenas de ênfases diferentes, a primeira mais moral e técnica, a segunda mais filosófica, mas que podem ser unidas pelas noções de signo e coisa, via e possessão, autoridade, fé e razão, admoestação e ensino.

### Anexo A – Textos originais dos comentadores segundo a ordem de citação

Seção 1	
Página 13, nota 1	<p>“Así a la prosa oratoria de Corax e Tisias agrega Gorgias, en el campo paradigmático, los recursos fundamentales de la poesía, comenzando una retórica artística y una preceptiva literaria estética, que desarrollarán sistemáticamente Isócrates y Aristóteles.” (CAMARERO, A. <i>La Teoría Etico Estética del Decoro en la Antigüedad</i>. Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur, 2000, p. 16).</p> <p>“Gorgias, además, introduce en su oratoria los recursos propios de la poesía y el páthos figurado. La sonoridad de las figuras <i>gorgianas</i> y el paralelismo o antítese de periodos y pensamientos, aportan una atracción, como la de la poesía en reacciones instintivas de agrado y seducción anímica que favorecen la psicagogía.” (Ibidem, p. 17).</p> <p>[...] nous appliquent à la réflexion sur une notion traditionnelle – le beau – les questions mêmes qui apparaissent primordiales aux modernes; et nous nous apercevons qui précisément les anciens ont posé ces questions. Ils l'ont fait dans leurs poétiques et dans leurs rhétoriques, qui sont étroitement liées entre elles.” (MICHEL, A. <i>La parole et la beauté</i>. Paris: Albin Michel, c1994, p. 11-2).</p>
n. 3	<p>“The Emperor Theodosius formally abolished paganism by decree in A.D. 342, seventeen years after the first ecumenical council at Nicea had outlined twenty canons for the government of the Church.” (MURPHY, J. J. St. Augustine and the Debate About a Christian Rhetoric. In: ENOS, R. L. et al. (Ed.). <i>The Rhetoric of Saint Augustine of Hippo</i>. Waco: Baylor University Press, 2008, capítulo 5, p. 206).</p>
p. 15	<p>“Pour la première fois nous voyons exposé un programme d'études supérieurs qui constitueront une formation complète de l'esprit et qui sont conçues uniquement en fonction du but religieux que le christianisme assigne à la vie intellectuelle. Jusque là l'intelligence chrétienne restait en quelque sorte greffée sur le robuste organisme de la civilisation antique et participait à la vie de celle-ci; désormais elle s'en sépare et va constituer un organisme autonome. Le second livre du <i>de Doctrina christiana</i> pose le problème dans toute sa généralité: il ne s'agit plus de savoir simplement si le chrétien recevra ou non l'éducation libérale, ce qu'il devra en retenir ou en oublier. Saint Augustin dresse un vaste inventaire de tous les aspects de la culture antique, les classe, les juge du point de vue chrétien, et de cette opération <i>préliminaire</i> dégage un programme de formation où n'entre que cela seul qui servira à l'âme chrétienne qui cherche par l'étude de l'écriture à mieux posséder le trésor de sa foi.” (MARROU, 1949, p. 398).</p>
p. 15, n. 6	<p>“Saint Augustin est le premier qui ait réalisé ce que signifiait la décadence, qui ait vu, qui ait senti la décrépitude profonde de la culture antique, qui ait compris qu'il n'y avait plus rien à espérer d'elle, sinon des éléments, sinon des matériaux, qui ait compris que ce n'était plus qu'un édifice en ruines, et qui nettement, soit orienté vers l'avenir, vers la reconstruction totale de la culture sur un plan nouveau.” (MARROU, op. cit., p. 356).</p> <p>“Cette évolution se résume en un mot: un approfondissement intérieur du christianisme; saint Augustin réalise progressivement toute la richesse du contenu de sa foi.” (Ibid., p. 333).</p>
p. 15, n. 7	<p>“[...] employs the figure of the ‘captive woman’ at one point to illustrate his desire to take from the old what was useful for the new order. The figure occurs in Deuteronomy 21:10-13.” (MURPHY, 2008, p. 212).</p>
p. 16, n. 8	<p>“[...] the fact that we can state that during the first centuries of the Empire there is hardly a Christian writer in whose case there does not intrude or show itself more ou less sincerely, more or less diplomatically, a hostility in some regard to the different forms of pagan learning.” (DELABRIOLLE, P. <i>The History and Literature of Christianity from Tertullian to Boethius</i>. London: Routledge &amp; Kegan Paul, 1924, apud MURPHY, 2008, p. 208).</p> <p>“This work is especially noteworthy because its author almost always links the various heretics and Christian conversions he discusses to rhetoric or sophistry: e. g., the heresy of Actius Atheus is a matter of sophistical display (2.30); the corruption of Julian the Apostate is attributed to his exposure to various sophists of the schools (3.1); Silvanus, Bishop of Troas ‘was formally a</p>

	rhetorician; but aiming at perfection in his Christian course, he entered on the ascetic mode of life, and set aside the rhetorician's pallium' (7.27).” (VOIKU, D. J. <i>A Primer on the Language Theory of St. Augustine</i> . Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1997, p. 40-1, nota 4).
p. 16	“A true debate took place among the leaders of the Church as official persecution faded into the background and the exigences of ecclesiastical forced new decisions upon its leaders. [...] Saint Basil and Saint Ambrose, for example, illustrate the mixed feelings of the Father of the Church as they faced a cultural dilemma.” (MURPHY, 2008, p. 210).
p. 17	“Saint Basile n'y pose pas à proprement parler le problème de l'éducation chrétienne. Il admet comme allant de soi que les jeunes gens auxquels il s'adresse doivent parcourir le cycle normal des études classiques. Le christianisme n'a pas encore modifié leur programme; chez saint Basile les deux ordres sont encore séparés: il n'envisage pas une éducation spécifiquement chrétienne, mais seulement un usage chrétien de l'éducation traditionnelle.” (MARROU, 1949, p. 395-6).
p. 17, n. 9	<p>“Mesurons tout de suite la portée d'une telle expression: il ne s'agit pas seulement d'adopter un type de vie intellectuelle qui ne heurte pas de front les exigences du christianisme, qui s'accorde avec celui-ci, qui laisse ouverte la possibilité de la vie chrétienne. Augustin exige bien davantage: il veut une culture étroitement et directement subordonnée au christianisme; toutes les manifestations de la vie intellectuelle doivent être au service de la vie religieuse, n'être qu'une fonction de celle-ci.” (Ibid., p. 339).</p> <p>“En somme d'Origène à saint Basile, de Tertullien à saint Jérôme, tous les prédécesseurs d'Augustin proclament la nécessité d'un rapport entre des études préparatoires, nourries de toute la tradition des écoles païennes, et l'activité proprement chrétienne de l'intelligence une fois formée. Mais ce rapport n'est pas tel que son second terme influe profondément sur la structure du premier: on ne prévoit pas une éducation proprement chrétienne, un enseignement, un plan d'études déjà inspiré du christianisme, ordonné par avance à cette culture chrétienne qu'il devait préparer.” (Ibid., p. 395).</p> <p>“Je dois cependant marquer tout de suite les limites où s'arrête la portée immédiate de l'enseignement d'Augustin: en premier lieu il ne s'occupe que des hautes études religieuses et laisse complètement de côté le problème de l'éducation élémentaire [...]” (Ibid., p. 399).</p> <p>“En second lieu, saint Augustin néglige totalement tout l'aspect institutionnel du problème de la culture.” (Ibid., p. 400).</p>
p. 18	“Le contenu de l'éloquence avait pu changer, le problème technique restait en substance identique.” (MARROU, 1949, p. 403).
p. 18, n. 11	<p>“La charité certes en fait un devoir, mais à prendre les choses strictement, ce devoir n'est pas impérieux que pour ceux-là seuls qui dans l'Église ont reçu mission d'enseigner, c'est-à-dire les clercs.” (MARROU, op. cit., p. 507).</p> <p>“Prenons garde enfin de ne pas étonner inutilement. C'est une idée bien moderne, et qui me paraît étrangère à l'âge patristique, que la distinction entre une culture religieuse réservée aux seuls clercs et une culture profane qui serait légitime pour les laïcs.” (Ibid., p. 383).</p> <p>“Nul ne s'étonné de voir Augustin, laïce encore, publier un <i>de Genesi</i>. Combien d'autres laïcs s'étaient avant lui occupé d'exégèse, de controverse, de théologie! Sans remonter jusqu'à l'âge héroïque des Apologistes, qu'étaient donc Lactance, Firmicus Maternus ou Victorinus? Plus près d'Augustin le Donatiste Tyconius est un représentant typique de ce goût des chrétiens cultivés pour les questions religieuses.” (Ibid., p. 383-4).</p> <p>“First of all, we have noted the cultural significance of rhetoric: it carried with it social respect, prestige, power, authority. In this sense Christianity could not ignore it, rather, it was an important instrument in establishing its own position within society. Secondly, the fathers themselves were product – educationally and socially – of the late antique culture. [...] Furthermore, they justified their practice by appealing to Scripture – that rather disappointing, strange, somewhat crude and badly written text, which they rendered acceptable, both to themselves and its pagan critics, by reading it according to classical exegetical practices, such as allegory – the technique, we have seen, which pagans used to render their own classics, Virgil or Homer, relevant and acceptable.” (HARRISON, 2006, p. 69).</p>
p. 19	“Si nous négligeons les excursus et les discussions adventices, qu'y trouvons-nous essentiellement? Quelques conseils très généraux, un choix de modèles, rien de plus.” (MARROU, 1949, p. 519-20).

	<p>“Beaucoup d'idées de détail, comme la nécessité de la clarté, la valeur morale de l'exemple etc.: cela n'a pas grande importance, ce sont des vérités d'expérience, que Cicéron entre autres avait déjà formulées, mais qu'Augustin a pu ou aurait pu retrouver tout aussi bien par lui-même.” (MARROU, op. cit., p. 520).</p> <p>“It is the purpose of this chapter, then, to point out the essential elements, in outline, of Augustine's ideal orator, and to compare them with those of Cicero, to ascertain, if we may, in just what particulars they agree; and also to show that the ideal orator in the mind of the Bishop of Hippo, was in all essential aspects, the same as the ideal orator of the great statesman of Rome.” (ESKRIDGE, op. cit., p. 6-7).</p>
p. 20, n. 14	<p>“Thus, in his monumental study of the influence of the Latin classics on Augustine, Professor Harald Hagendahl is able to state that he has ‘followed the course of Augustine's exposition with a view to showing how much it tallies with Cicero's rhetorical treatises in the general conception of rhetoric and even in words: in the division, terminology and the other technicalities, whether rendered literally or by paraphrase.’ The conclusion at which he arrives is clear and peremptory: Augustine's teaching is based on the system of rhetoric introduced into the Roman world by Cicero. That teaching ‘follows... Cicero's views so closed, often even in the minutest particulars, that it cannot make a substantial claim to novelty and originality in the doctrinal system, at most to a slight modification on this or that point.’</p> <p>”Even Professor H. I. Marrou, who has gone further than anyone else in defending the revolutionary character of <i>De Doctrina Christiana</i>, concedes that as regards the fundamentals of rhetoric Augustine has been content to repeat the views developed by Cicero, the chief theorist as well as the greatest master of Roman eloquence. The same basic position is adopted by J. Oroz, who agrees with Marrou that the themes of Christian and pagan rhetoric are worlds apart but finds that on all other important points the <i>De doctrina Christiana</i> remains well within the boundaries defined by the Ciceronian tradition.” (FORTIN, E. L. Augustine and the Problem of Christian Rhetoric. In: ENOS, R. L. et al., 2008, cap. 6, p. 220-1).</p> <p>“Sono state mosse critiche ad Agostino [...] insistendo su una dipendenza di Cicerone (cf. M. Comeau, <i>La rhétorique de Saint Augustin d'après les 'Tractatus in Ioannem'</i>, Paris 1930). Su ciò è fondamentale il contributo portato dallo studio di M. Testard, che nega tale eventualità – e con cui concordiamo –, a cui si rimanda: Saint Augustin et Cicéron, I/II, Paris 1958.” (FABRIZI, C. Excursus 4: Il quarto libro del <i>De doctrina christiana</i> di Agostino. La retorica classica e la prospettiva di una cultura cristiana. In: PIZZOLATO, L. F.; SCANAVINO, G. (Org.). <i>'De doctrina christiana' di Agostino d'Ippona</i>. Roma: Città Nuova, 1995, p. 151-66, specialmente p. 163).</p> <p>“Je critiquerai surtout l'usage très équivoque des caractères italiques. M. H. les utilise pour toute mention de Cicéron ou de ses oeuvres dans le texte augustinien, ce qui est bien; il les utilise aussi pour mettre en relief tous les termes qu'il entend rapprocher dans le texte classique et le texte chrétien, mais ces termes seront aussi bien des termes identiques que des termes synonymes ou qu'il juge tels, et M. H. va parfois très loin en ce sens. Ceci me paraît confondre dangereusement les rapprochements littéraires et les rapprochements d'idées, moins sûrs il faut bien l'avouer, et plus sujets à l'appréciation personnelle.” (TESTARD, M. Saint Augustin et Cicéron. A propos d'un ouvrage récent. <i>Revue des Études Augustiniennes</i>, Paris, v. XIV, 1968, p. 47-67, particulièrement p. 49).</p>
p. 22, n. 22	<p>“Nor in his famous <i>Retractions</i> at the end of his life does Augustine find it necessary to call into question the relative optimism on <i>pagan culture</i> to be found in <i>De Doctrina Christiana</i>.” (TRACY, D. W. Charity, Obscurity, Clarity. Augustine's Search for a True Rhetoric. In: ENOS, R. L. et al. (Ed.), 2008, cap. 9, p. 271). Este texto foi originalmente publicado em GERHART, M.; YU, A. (Ed.). <i>Morphologies of Faith</i>. Atlanta: Scholars Press, 1990).</p>
Seção 2	
p. 31, n. 35	<p>“In his discussion of the categories of being, Plotinus asks to what category of being words belong. His account is a criticism of Aristotle's statement (<i>Categ.</i> VI.4b32-35) that since speech is measured by syllables, it is a <i>poson</i> (quantity). Plotinus admits that it is <i>metrêton</i> (measured), but denies that, as <i>logos</i>, it is a <i>poson</i>. The reason he gives is that, as such, it is significant (<i>sêmantikon</i>). He then goes on to suggest that from the material point of view, speech consists of the disturbance set up by the voice in the surrounding air, and therefore falls into the category of action, so that it should be defined as ‘meaningful action’ (<i>poiêsis sêmantikê</i> – <i>Enn.</i> VI.1.5).</p>



	(MARKUS, 1996, p. 78).
p. 40	“Ma che sbaglierebbe sia chi vedesse il primo come corrispondente alla <i>partitio oratoria</i> dell' <i>inventio</i> sia chi lo vedesse come l'ambito in cui si esercita la dialettica e riservesse alla retorica il <i>proferre</i> .” (Pizzolato, 1992, p. 47).
p. 40, n. 59	“First one has to ‘find what we need to understand’ – this corresponds to the activities of the dialectician, or to what a rhetorician does in his <i>inventio</i> . The next stage is to pass on what it is you have understood – corresponding with the activities of the rhetorician.” (SLUITER, I. Communication, Eloquence and Entertainment in Augustine’s <i>De Doctrina Christiana</i> . In: ARNOLD, D.; BRIGHT, P. <i>A Classic of Western Culture</i> . Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995, p. 245-67, particolarmente p. 252).
	“Aussi le programme que trace saint Augustin n'est-il autre chose que l'adaptation au cas particulier de la Bible et de l'éloquence chrétienne, du programme d'études préparatoires que recevaient les lettrés de son temps chez le <i>grammaticus</i> et le rhéteur.” (MARROU, 1949, p. 403).
p. 41, n. 63	“In some of the early Cassiciacum dialogues, where the dualism is most extreme, the hostility is often marked. The body is a dark prison – the view of Licentius (in <i>Against the Sceptics</i> 1.3.9) – and a cave ( <i>Soliloquies</i> 1.14.24).” (RIST, 1996, p. 98).
p. 43	“Si delinea così un parallelismo di fondo tra epistemologia, etica e ontologia.” (ALICI, L. Introduzione generale, II. Il segno e il linguaggio. In: SANT'AGOSTINO. <i>La dottrina cristiana</i> . Roma: Città Nuova, 1992, p. XXXIV).
p. 45	“Although the <i>tractatio scripturarum</i> that forms the subject of <i>De Doctrina Christiana</i> is often studied in relation to classical rhetorical <i>tractatio</i> , the 'treatment' of Scripture in Books 1-3 has much in common with late ancient grammatical textual analysis, also known as <i>tractatio</i> .” (CHIN, C. M. The Grammarian’s Spoils: De doctrina Christiana and the Contexts of Literary Education. In: POLLMANN, 2005, p. 168-9).
	“The discussion of signs in Book I seems cursory: [...] Augustine spends the bulk of Book I on 'things' and the kinds of love the reader ought to bear them.” (CHIN, 2005, p. 170).
	“In <i>Die Antike Kuntsprosa</i> , von Eduard Norden, Zweiter Band, Zweiter Abdruck, 1909, page 617, the statement is made that the first three books of <i>De Doctrina Christiana</i> pertain to inventio, and the third to elocutio; and that as regards Augustine, his grosse Lehrmeister war Cicero, der auctor Romani eloquii. He further calls attention to the fact that the three styles are taken from Cicero.” (ESKRIDGE, 1912, Preface, note, sem paginação).
p. 45-6	“[...] Augustine in <i>Doct. Chr.</i> is not interested in correct speech but in persuasion [...]” (POLLMANN, 2005, p. 217).
p. 46, n. 73	“The first three books deal with the <i>materia</i> of the sermons – that is, with the ways in which the words of Scripture may be understood.” (MURPHY, 2008, p. 215).
p. 49, n. 79	“[...] Augustine in <i>Doct. Chr.</i> is not interested in correct speech but in persuasion [...] Hence rhetorical principles are more important for his hermeneutics than grammatical ones.” (POLLMANN, 2005, p. 217, n. 26).
	“Même une fois devenue science autonome, la grammaire garde longtemps encore l'empreinte de son passé. Elle a, de ce fait, le privilège de pouvoir se glisser, çà et là, dans des œuvres diverses, à titre de parenthèse, pour fournir des arguments à base philologique.” (COLLART, 1971, p. 279).
p. 53, n. 89	“Cicerone poté conoscere e frequentare i maggiori oratori del tempo, Marco Antonio e soprattutto Lucio Licinio Crasso, nella cui lussuosa dimora operavano insegnanti greci di retorica che avranno avuto il compito di seguire i giovani più dotati.” (NARDUCCI, E. <i>Introduzione a Cicerone</i> . Roma: Editori Laterza, 1996, p. 4).
	“Sa phrase était breve et pénétrante, condensée: une sequence de petites propositions, une flèche toujours prête à partir. Aussi dans la réplique était sans rivail. Ajoutez une grande élévation d'esprit, une vaste culture, inconnue parmi d'autres orateurs de son temps, un goût très vif des arts de la Grèce, des incursions dans tous les domaines, histoire, littérature, jurisprudence, philosophie: on comprend pourquoi Cicerón a fait de lui le porte-parole de ses théories et le protagoniste de ses dialogues.” (COURBAUD, 1967, p. XXIII).
Seção 3	
p. 57, n. 96	“[...] it is the fourth book wich contains an outspoken plea for the use of <i>eloquentia</i> in Christian oratory, making the volume what has been called ‘the first manual of Christian rhetoric’.”

	(MURPHY, 2008, p. 215). “La retorica ha invece tutto lo spazio del libro IV del <i>de doctrina Christiana</i> . Ma anche qui Agostinho preferisce parlare piú generalmente dell'operazione del <i>proferre</i> , che, pur servendosi della retorica, non si colloca tutta sotto il segno della retorica.” (PIZZOLATO, 1992, p. 52-3). “Alors que le lettré antique était avant tout un orateur, que l'enfant écourtait les années passées chez le grammairien pour consacrer plus de temps à l'étude de la seule rhétorique, la culture chrétienne renverse l'ordre des valeurs.” (MARROU, 1949, p. 508). “The structure of the whole work therefore becomes an argument for the necessity of studying the ‘means of expression’ with the same care given to the study of the Scriptures themselves. The disproportionate amount of space accorded each of the two subjects is due to the fact that he is in a sense creating the first, while merely arguing for the use of the second.” (MURPHY, 2008, p. 217).
p. 59-60, n. 106	“[...] Plato does seem to recognize that there are situations in which dialectic will not work and where recourse to rhetoric may be the only alternative. This happens in <i>Gorgias</i> (505b-509c) when Callicles becomes so angry that for a while he will not continue the conversation and Socrates is forced to expound some of his argument in a continuous speech.” (KENNEDY, 1999, p. 46).
p. 61, n. 114	“Rifacendosi probabilmente alla particolare definizione isocratea della philosophia – l'unione di eloquenza e saggezza etico-politica [...]” (NARDUCCI, E. <i>Cicerone e l'eloquenza romana: retorica e progetto culturale</i> . Roma: Laterza, 1997, p. 71).
p. 62, n. 116	“Insofar as Aristotle is successful in his description of rhetoric as an art, he offers a response to Socrates' criticisms in <i>Gorgias</i> [...]” (KENNEDY, 1994, p. 57).
p. 62	“[...] a une conscience aigüe de sa situation historique d'héritier [...]”. BRUNSCHWIG, J. Rhétorique et dialectique, ‘Rhétorique’ et ‘Topiques’. In: FURLEY, D. J.; NEHAMAS, A. (Ed.). <i>Aristotle's Rhetoric</i> . Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 57-96, particolarmente p. 92.
p. 62, n. 119	“C'est peut-être la nature même de la rhétorique, telle qu'elle se pratiquait et se pensait de son temps, qui a conduit Aristote, au fur et à mesure qu'il y travaillait plus concrètement et plus profondément, à renoncer progressivement aux diverses formes de conceptualisation qu'il avait héritées de sa propre thèse initiale, l'antistrophe théorique et historique entre dialectique et rhétorique.” Ibid., p. 94.
p. 62, n. 120	I believe that Aristotle in his more positive attitude toward emotions in <i>Rhetoric</i> I.2 is still following the Platonic view of emotional appeal in <i>Phaedrus</i> . (SCHÜTRUMPF, E. Some Observations on the Introduction to Aristotle's <i>Rhetoric</i> . In: FURLEY, D. J.; NEHAMAS, A., 1994, p. 99-116, particolarmente p. 103).
p. 63, n. 121	Aristotle's first defense of rhetoric against Plato is that there are rhetorical arguments that can be formalized; this then legitimates both the practice and the art of rhetoric. Rhetoric's arguments are enthymemes.” (MCCABE, M. M. Arguments in Context: Aristotle's Defense of Rhetoric. In: FURLEY, D. J.; NEHAMAS, A., 1994, p.129-65, particolarmente p. 147).
p. 64	“Pour lui, la rhétorique n'est pas suffisante. Augustin va beaucoup plus loin: elle n'est même pas nécessaire.” (Ibid., p. 516).
p. 64, n. 123	“La separazione dell' <i>eloquentia</i> dalla retorica, messa in atto da Agostino, era operazione inaudita nel mondo antico.” (PIZZOLATO, 1992, p. 61). “Augustine emphasizes a combination of natural ability with immersion in good examples and practising to imitate them.” (SLUITER, 1995, p. 256).
p. 72, n. 139	“[...] when Plato says that the poet is out of his mind and inspired by divine madness, he is not so complimentary as some have supposed. His deference is, in part at least, ironic. [...] We should go to philosophers for truth and true guidance, not to poets.” (CLARK, D. L. <i>Rhetoric in Greco-Roman Education</i> . New York: Columbia University Press, 1957, p. 19-20).
p. 75, n. 143	“Pagan, and especially Manichaeism, criticisms of Scripture would only serve to heighten Augustine's sensitivity to its defects and endorse his religious affiliation to the latter: they were meretricious in pointing out Scripture's inconsistencies, its dubious morality, its contradictions, discordances, and all too human depiction of God. [...] pleasing rhetoric, and above all, his spiritual, allegorical, figurative interpretation of those very passages of Scripture which had been the target of the Manichees' criticisms when read literally, was the catalyst for Augustine's change in attitude ( <i>conf.</i> 5.14.24. Cf. 6.3.3-4). Here was someone he could relate to; a cultured,

	educated, immensely impressive man who inspired deep respect and admiration, who had yet embraced Christianity; 'who asserted its claims and refuted objections with abundant argument and without absurdity' ( <i>conf.</i> 5.14.24). [...] It was in Scripture that he learnt the way of humility, of Christ incarnate, which counteracted the Platonists' pride, and which enabled him 'to discern and distinguish the difference between presumption and confession' (7.20.26)." (HARRISON, 2006, p. 49).
p. 78, n. 150	"[...] la décadence encore agit sur cette doctrine: j'y sens la préoccupation de réduire au minimum les connaissances nécessaires, préoccupation que nous n'avons cessé de retrouver chez saint Augustin et qui ne s'explique pas seulement par le souci de subordonner toute culture à l'unique nécessaire, à la fin religieuse." (Ibid., p. 518).
p. 79, n. 152	"[...] Augustine tacitly deleted all reference to what Cicero regarded as the chief merit of any rhetorical argument, namely, its plausibility. [...] The suggestion is not that, for Augustine, the truth ( <i>vera</i> ) of the faith are implausible but only that it would be misleading to describe them as plausible truths." (FORTIN, 2008, p. 226).
p. 83, n. 177	"Ma in un discorso che – come quello che qui importa – deve spiegare la sacra Scrittura, la <i>dispositio</i> non può avere grande libertà di movimento, e quindi grande importanza, perché l'ordine della trattazione è comandato dalla successione stessa del testo sacro." (PIZZOLATO, 1992, p. 54).
p. 90, n. 185	"[...] l'espressione tesa a <i>docere</i> utilizza <i>quocumque modo</i> , mentre le altre due hanno un modo determinato ( <i>quomodo</i> ) [...]" (PIZZOLATO, 1992, p. 77).
p. 95-6, n. 193	"El 'esplendor conveniente' alude en ambos planos a algo a qué acomodarse en sentido finalista y que es necesario conocer previamente, la armonía interna-externa fundamentada en la comprensión de la realidad, bien sea convencional impuesta por el sujeto y sometida entonces al azar y contingencia (como en el caso de los sofistas, con predominio en tal caso de la oportunidad psicológica y el agregado autónomo estético) o su fundamentación esencial, de validez necesaria y universal (belleza ético-estética platónica o la más generalizada aristotélica, estética de aspiración a lo universal). La aplicación de <i>decorum</i> es efecto de una intuición estética, un <i>iudicium-consilium</i> , una 'sabiduría' práctica, un 'buen gusto', un sabio tacto y sensibilidad exquisita, que regula el arte y el talento para alcanzar un 'esplendor conveniente' en que el contenido muestra la forma apropiada com límite del ser." (CAMARERO, 2000, p. 110).
p. 106, n. 218	"[...] Agostino insiste molto di più sul <i>flectere</i> , perché esso tende al convincimento morale e incide sull'agire, e quindi sull'etica. [...] <i>docere</i> è quindi sempre necessario; ma non sempre è sufficiente a conseguire le altre finalità e, in particolare, la finalità più importante per un maestro cristiano, che è quella del <i>flectere</i> ." (PIZZOLATO, L. F. Il quarto libro del De doctrina christiana: del proferre. In: IDEM; SCANAVINO, G. (Org.). <i>De doctrina christiana</i> di Agostino d'Ippona. Roma: Città Nuova, 1995, p. 101-20, specialmente, p. 111-2).
	"[...] <i>docere</i> as the single most important function of discourse". (SLUITER, 1995, p. 263).
	"It is above all the superior dignity of that 'teaching' which accounts in Augustine's inversion of the order of the rank of the three functions performed by the orator. The duty to teach it not merely the Christian orator's first duty, it is his highest and in a sense his only duty. [...] The <i>munus docendi</i> is no longer restricted to the simple style and vice versa; it pervades all three styles and is itself the end to which they are universally ordered." (FORTIN, 2008, p. 226).
	"Augustine, however, reverses these aims: the first and determining aim, the ultimate goal of the Christian preacher, is to teach." (HARRISON, C. The Rhetoric of Scripture and Preaching. Classical decadence or Christian aesthetic? In: DODARO, R.; LAWLESS, G. (Ed.) <i>Augustine and his Critics</i> . London: Routledge, 2002, p. 46-78, p. 214-30, specialmente p. 220).
p. 111, n. 229	"Christian literature from the second to the fifth century does not follow the lines of literary degeneracy which mark the course of pagan literature during the same period. For Christians had new matter, and new power to set it forth." (TAYLOR, H. O. <i>The Emergence of Christian Culture in the West. The Classical Heritage of the Middle Ages</i> . New York: Harper, 1958, p. 198).
p. 113, n. 230	"E quando Agostino [...] osserva che gli autori sacri non avevano amato ostentare la loro eloquenza, sembra che voglia quasi mettere le mani avanti, per parare l'obiezione che, nel complesso dei libri biblici, i segni dell'eloquenza tradizionale apparivano piuttosto scarsi. In altri termini, il senso dell'innovazione proposta da Agostino non sta tanto nell'aver rilevato che la

	composizione di certi testi della Sacra Scrittura poteva essere ricondotta alle norme della retorica tradizionale – chissà quanti altri se n'erano accorti prima di lui –, quando nel modo con cui ha utilizzato questa constatazione, al fine, cioè, di rompere il monopolio degli scrittori classici quali modelli inamovibili di eloquenza, e fare spazio anche agli scrittori cristiani.” (SIMONETTI, 1994b, p. XXXIX).
p. 114, n. 231	<p>“The vindication of an eloquence distinctly Christian has the more weight because its doctrine of form and substance echoes from Cicero the best ancient tradition. The older tradition had in Augustine's time been so overlaid that he could do no better service to rhetoric than to recall it.” (BALDWIN, 1925, p. 34).</p> <p>“Mais que refusait donc saint Augustin? Virgile et Cicéron? Oui, sans doute, mais n'était-ce pas surtout Symmaque et Macrobe, le panégyrique de Bauton, les lettres d'art au style tarabiscoté, les commentaires pédants ou puérils, et la grave question de savoir qui, de la poule ou de l'oeuf, est venu le premier?” (MARROU, 1949, p. 353).</p> <p>“Certes cela aussi a été volontiers souligné, et il est banal de dire que le <i>de Doctrina christiana</i> représente au même titre que jadis l'<i>Institution oratoire</i>, un théorique retour au classicisme et à la pure doctrine de Cicéron. Mais a-t-on assez mesuré la valeur précise que prenait ce retour, de quel abîme de déchéance et de dégradation il s'agissait de sortir? De Quintilien jusqu'à lui, plus de trois siècles avaient passé, trois siècles de décadence pour l'art, de corruption pour le goût.” (Ibid., p. 526).</p>
p. 115, n. 234	“Si notti la solita riluttanza di Agostino ad assumere la terminologia del <i>delectare</i> , che que è nascosto sotto il <i>praedicare</i> , termine che indica non la nostra <i>predicazione</i> , ma la proclamazione (epidittica) di lode del bello e di critica del brutto.” (PIZZOLATO, 1995, p. 115, sua nota 77).
p. 121, n. 246	“Non si deve però concludere troppo affrettatamente che con ciò Agostino cancelli i generi letterari.” (PIZZOLATO, 1995, p. 118).
p. 129, n. 265	<p>“With Cicero, the object of the Temperate Style is to please by beauty of expression. Herein Augustine takes a step far in advance of Cicero, in that he states emphatically that is not an adequate end. [...] The orator of Augustine, then, should use the Middle Style to move men to action.” (ESKRIDGE, 1912, p. 51-2).</p> <p>“Louons Dieu pour la beauté, mais prenons garde de ne pas nous laisser prendre pour elle, fut-ce pour un instant, d'un amour sensuel, ce serait <i>jouir</i> de ce qui doit seulement nous <i>servir</i> pour aller à Dieu. Même sévérité à l'égard de la beauté littéraire. Certes, dans l'intérêt même de la vérité chrétienne, saint Augustin, on le verra bientôt, n'ose répudier l'éloquence. Mais à peine cette concession faite, avec quelle hâte va-t-il la limiter! Que l'orateur sacré n'aille pas rechercher l'effet littéraire pour lui-même! Et ici Augustin s'émeut, enfle la voix, craignant de voir par ce chemin détourné se réintroduire dans la culture chrétienne le démon de l'art qu'il veut exorciser.” (MARROU, 1949, p. 350).</p> <p>“Lo stile medio invece, che non agisce sulle due componenti principali dell'uomo ma sul senso, che Agostino giudica referente pericoloso, è meno importante e va impiegato dopo che già siano soddisfatte le esigenze di conoscenza e di adesione volontaria, quase come un additivo che accresce l'assenso intelletivo e volontario [...]”(PIZZOLATO, 1992, p. 93).</p> <p>“Poi viene a dire che la presenza possibile ed utile dello stile (<i>genus</i>) temperato all'interno di qualsiasi opera non significa una sua prevalenza, ma piuttosto la particolarità e l'inferiorità del discorso (<i>dictio</i>) d'apparato, che non può pretendere finalità estetica.” (Ibid., p. 94).</p> <p>“Ma il venir meno della perfetta rispondenza che Cicerone aveva istituito tra i tre stili e le tre finalità dell'eloquenza provoca un evidente scompenso nell'adattamento di Agostino alla ricerca di una finalità specifica per il genere temperato che non sia solo la ricerca dell'effetto per rendere meglio accettabile le finalità che si propongono gli altri due generi: è utile là dove c'è da lodare o biasimare, e anche dove c'è da confermare l'ascotatore nei suoi buoni propositi (XIX 38; XXI 48; XXV 55).” (SIMONETTI, 1994b, p. XXXVI).</p> <p>“In sostanza, egli finisce per assegnare a questo stile ogni altro obiettivo che non siano quelli dell'istruzione e della persuasione, specifici degli altri due stili.” (Ibid.).</p>
p. 132, n. 270	“Dès lors le <i>temperatum genus</i> , le style fleuri, où l'effort d'art est particulièrement sensible et qui vise avant tout à charmer l'auditeur, sera en principe moins fréquemment employé.” (MARROU, 1949, p. 524).
p. 133,	“[...] il s'en faut de beaucoup que ce portrait d'Origène ressemble aux discours épédictiques de la

n. 272	<p>tradition sophistique. Il ne s'agit naturellement pas d'un de ces éloges vulgaires qui cherchent à flatter (§ 129-130). Il ne s'agit pas non plus d'un éloge portant sur les bien physiques ou extérieurs (§ 11). Enfin, sans le préciser explicitement, Grégoire laisse de côté la vie et les écrits du maître, pour se limiter à un unique aspect: son enseignement. Le fond du problème, on le voit bien, est l'attitude chrétienne face à la louange. Est-il possible de louer un homme? Cette question, qui ne se pose pas dans la rhétorique païenne, se fait sentir ici avec acuité. Seuls Dieu et le service de Dieu méritent l'éloge." (PERNOT, L. <i>La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain</i>. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1993, p. 786).</p> <p>"Du § 47 au § 92, le fil conducteur est celui du récit autobiographique. Grégoire relate son enfance, sa conversion, son voyage jusqu'à Césarée sous la protection de l'ange gardien, son entrée à l'école d'Origène. Ensuite, du § 93 au § 183, les imparfaits succèdent aux aoristes, le récit fait place à la description. Nous sommes désormais en présence d'un tableau de l'enseignement dispensé au Didascalée, suivant le classement logique et hiérarchique des disciplines enseignées. Plutôt que de développer un éloge selon les règles, Grégoire a donc choisi de recourir à deux formes plus objectives, le récit et la description. Il ne s'agit pas du récit et de la description encomiastiques [...]: dans le <i>Remerciement</i>, ces deux formes ne se coulent pas dans l'éloge, elles prennent le pas sur lui. [...] Il y a plus. Mieux qu'un récit, mieux qu'une description, ce texte est une confession; l'auteur nous le dit en propres termes. [...] L'<i>homologia</i> de Grégoire est un témoignage sur sa vie de converti et de croyant; elle est un acte de louange, qui s'adresse à la grandeur et à la miséricorde divines, ainsi qu'à l'ange gardien et à Origène, cet homme divin; elle est l'aveu des fautes commises." (Ibid., p. 786-7).</p> <p>"[...] marquent la charnière entre les timides débuts des II-III siècles et le développement considérable que l'éloquence épideictique chrétienne était appelée à connaître à partir du IV siècle, avec les éloges des souverains, des martyrs, des saints, les oraisons funèbres et tant d'autres types de discours." (Ibid., p. 790).</p>
p. 140, n. 283	<p>"But Saint Jerome, contemporary and friend of Augustine, may perhaps illustrate best the inner conflict faced by many Christian leaders in the fourth century." (MURPHY, 2008, p. 211).</p> <p>"[...] insisting upon a simple open style (e. g., Basil, Ep. 339; Migne, <i>Patr. Gr.</i>, 32, col. 1084; Jerome, Ep. 21, 42, <i>Ad Damasum</i>; ib., Ep. 49, 4; Augustine, on Psalm XXXVI, v. 26; Sulpicius Severus, <i>Vita Martini</i>, praef.; Gregory the Great, preface to <i>Moralia</i>), are collected in Norden, <i>Antike Kunstprosa</i>, pp. 529-535." (TAYLOR, 1958, p. 201-2).</p> <p>"Our writers do not waste their time in polishing periods', declares Basil of Caesarea, 'we prefer clarity of expression to mere euphony'. And again, 'The school of God does not recognize the laws of the encomium', nor does it deal in 'sophistic vanities'." (MURPHY, 2008, p. 209).</p>
Seção 4	
p. 150, n. 295	<p>"Antonio non mette in dubbio la realtà della comozione dell'attore, per quanto questi si muova in un mondo di <i>ficta</i>; la assume, semplicemente, come un dato di fatto, che per lui vale, a maggior ragione, a giustificare e a dar conto della comozione dell'oratore." (NARDUCCI, 1997, p. 84).</p>
p. 151, n. 298	<p>"It is thus fair to conclude, that, with the exception of the idea that the moral character of the ecclesiastical orator may not be without serious defects, and yet that his preaching may be beneficial to his hearers, the conception of Augustine as regards the moral character of his orator is the same as that of Cicero regarding his ideal orator, and that this exception is more apparent than real, inasmuch as it is the message of the ecclesiastical orator and not the orator himself that counts." (ESKRIDGE, 1912, p. 8).</p>
Apêndice	
p. 183-4, n. 373	<p>L'idée que les arts libéraux constituent, au moins théoriquement, la préparation normale et nécessaire à la philosophie est précisément une de ces idées courantes qui faisaient partie de la κοινή hellénistique. Elle se trouve, naturellement avec des nuances, chez la plupart des philosophes, qu'ils se rattachent à Platon, à Aristote, ou au Portique. (MARROU, 1949, p. 214).</p>
p. 189	<p>"Il faut enfin rappeler que le Moyen Platonisme avait établi une formule du <i>télos</i> selon Platon (<i>Théétète</i> 176b, trad. par A. DIÈS, Paris, 1967, p. 208): 's'assimiler à Dieu dans la mesure du possible', ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, qu'Augustin a dû connaître à travers quelque doxographie (cf. <i>De civ. Dei</i>, VII, 8, BA 34, p. 260). Plotin affirme, de même, que 'le bien et la beauté de l'âme consistent à se rendre semblable à Dieu' (<i>Ennéades</i> I, 6, 6, trad. É. Bréhier, p. 102) [...]" (MARROU, 1997b, p. 450).</p>

p. 196-7	“That means that the use of the term ‘forgetfulness ( <i>oblivio</i> )’ cannot guarantee any belief in pre-existence.” (O’DALY, G. <i>Augustine’s Philosophy of Mind</i> . Berkeley: University of California Press, 1987, p. 200).
p. 197	“All he says there is that the illumination theory would have ‘more credibly’ expressed what he believes.” (O’DALY, 1987, p. 201).
p. 197, n. 411	“[...] la classificazione in due tipi di immagini mentali tradisce una chiara influenza della dottrina stoica, soprattutto per la terminologia impiegata. [...] Così, anche per Agostino, <i>phantasia</i> designa l’immagine che rispecchia la realtà, mentre <i>phantasma</i> è la rappresentazione che introduce un’alternativa rispetto alla figura reale.” (CERESOLA, G. <i>Fantasia e illusione in S. Agostino dai Soliloquia al De mendacio</i> . Genova: Il melangolo, 2001, p. 57, n. 42).
p. 200, n. 419	“Behind the distinction of <i>sol.</i> 2.34 lies the Platonic understanding of the intermediate states (between <i>intelligibilia</i> and <i>sensibilia</i> ) of geometrical entities.” (O’DALY, 1987, p. 111, n. 12). “In the disciplines, the imagination works on a highly complex and abstracted level – whether in geometry, metrics or logic – but these are not activities of pure reason. The rules and principles of those sciences are not themselves derived from sense-perception, nor are they dependent upon images ( <i>conf.</i> 10.16-19), but their implementation is inextricably involved with images, and this can both distort the material upon which they work, and generate illusory images.” (O’DALY, 1987, p. 110-1).
p. 201	“In questo caso, la certezza della conoscenza non è garantita da una presa visiva (ossia da una sorta di apprensione catalettica), nel modo della rappresentazione, ma si fonda sulla pura fiducia nella Rivelazione, e da lì muove verso l’esperienza razionale delle relazioni effettive di cui è intessuto l’essere creato, rintracciandovi l’unica modalità ontologica universale. Un tale sapere procede come ‘verifica’, ovvero, in ultima analisi, come comparazione logica, strutturata sul metodo dell’apodissi, per cui la mente misura l’adeguatezza dei dati a disposizione, confrontandoli con il criterio che scopre sopra di sé come corretta, l’immagine contestualizzata e la figura interpretata.” (CERESOLA, 2001, p. 158).
p. 208, n. 444	“Que notre parole ne puisse au sens strict enseigner la vérité ne la délivre pas de ses tâches, mais seulement de sa présomption, et donc ne l’envoie à ses tâches que plus vivement.” (CHRÉTIEN, J.-I. <i>Saint Augustin et les actes de parole</i> . Paris: PUF, 2002, p. 109).
Organograma 7 – Textos originais dos comentadores segundo a ordem de citação	

## Anexo B – Tradução resumida do organograma de Isabelle Bouchet

### ESTRUTURA DO *DE DOCTRINA CHRISTIANA*

#### PRÓLOGO

- § 1 O objeto do *De doctrina christiana*  
[...]
- § 2 As possíveis críticas  
[...]
- § 3-8 A resposta de Agostinho  
[...]
- § 9 Conclusão: o valor do *De doctrina christiana*  
[...]

#### LIVRO I

Distinções prévias (i 1-iv 4)

[...]

##### I – As *res*, objetos do *frui* ou do *uti* (v 5-xxi 19)

- § 5-9 1) As realidades eternas, objetos do *frui*: a Trindade  
[...]
- § 10-19 2) As realidades temporais, objetos do *uti*: a economia da salvação  
[...]

##### II – As *res*, sujeitos do *frui* e do *uti* (xxii 20-xxiv 38)

- § 20-27 1) Justificação da forma do *télos* bíblico em *Mt. 22:37-40*  
[...]
- § 28-30 2) Explicação da forma do *télos* bíblico em *Mt. 22:37-40*  
[...]
- §31-38 3) Questões  
[...]

Conclusão (xxxv 39-xl 44)

#### LIVRO II

Prévias (i 1-ix 15)

- § 1-6 1) os signos  
[...]

§ 7-15 2) a obscuridade da *Escritura*

[...]

**I – Signos próprios desconhecidos** (xi 16-xv 22)

§ 16-18 1) o conhecimento do grego e do hebraico

[...]

§ 19-20 2) o recurso às traduções mais literais

[...]

§ 21-22 3) a escolha das versões

[...]

**II – Signos figurados desconhecidos** (xvi 23-xlii 63)

§ 23 1) o conhecimento das línguas

§ 24-63 2) o conhecimento das coisas

[...]

§29-63 DIGRESSÃO: em que medida se pode utilizar a cultura clássica para o estudo da Bíblia?

§ 30-40 a) *o que foi instituído pelos homens*

§ 30-37 – o que é supersticioso

[...]

§ 38-40 – o que não é supersticioso

[...]

§ 41-57 b) *o que não foi instituído pelos homens*

§ 42-47 1) sentidos corporais

[...]

§ 48-57 2) razão

[...]

§ 58-63 *Conclusão: do bom uso dos “espólios dos egípcios”*

[...]

**LIVRO III**

§ 1 Rememoração do *doctr. chr.* II e anúncio do plano do *doctr. chr.* III

**I – Signos próprios ambíguos** (ii 2-iv 8)

§ 2 *Regra geral*: consultar a regra de fé e o contexto

§ 3-5 1 – pontuação ambígua: *Joa.* 1:1: cf. a regra de fé; *Fl.* 1:23-24: cf. o contexto; *2 Cor.* 7:1-2: facultativo

§ 6-7 2 – pronúncia ambígua

[...]

§ 8 3 – casos ou palavras ambíguas: *1 Tes.* 3:7; *1 Cor.* 15:31: cf. a língua original



## II – Signos figurados ambíguos (v 9-xxxvii 56)

- § 9-13 1) não tomar uma expressão figurada por uma expressão de sentido próprio (/ signos do culto)  
[...]
- § 14-23 2) não tomar uma expressão de sentido próprio por uma expressão figurada (/ costumes)  
= o meio de descobrir se uma expressão é para se tomar em sentido próprio ou em sentido figurado
- § 14-16 *Regra geral*: tudo o que, tomado em sentido próprio, não puder se ligar à fé ou à caridade deve ser tomado em sentido figurado
- § 17-22 a) *os relatos*: A Escritura não condena senão a cupidez  
[...]
- § 23-33 b) *os preceitos*: A Escritura não prescreve senão a caridade  
[...]
- § 34 conclusão
- § 35-56 3) o meio de interpretar os termos de uma expressão figurada
- § 35-37 a) *o perigo de uma interpretação uniforme*  
[...]
- § 37-41 b) *o método a seguir*  
[...]
- § 42-56 c) *as Regras de Ticônio* (= “das locuções trópicas”, cf. § 56)
- § 56 conclusão

## LIVRO IV

### Preâmbulo (i 1-iv 6)

- § 1 Objeto do livro: a expressão (*modus proferendi*)
- § 2 Nota: Agostinho não irá expor os preceitos da retórica:
- § 3 – esses preceitos são úteis para o serviço da verdade
- § 4-5 – quando e como aprendê-los: na mocidade; lendo ou escutando homens eloqüentes
- § 6 Fim do orador cristão  
[...]

### I – Sabedoria e eloqüência: a *Escritura* como modelo (v 7-xi 26)

- § 7-8 O orador deve adquirir:
- prioritariamente a sabedoria pelo estudo da *Escritura*
  - se possível, a eloqüência pela imitação daqueles que possuem ao mesmo tempo a eloqüência e a sabedoria
- § 9-21 1) ele pode extrair modelos de expressão dos autores sacros porque eles aliam à sabedoria uma eloqüência que lhes é própria

[...]

§ 22-26 2) ele não deve, porém, imitar a obscuridade de certos textos bíblicos, mas buscar antes de tudo a claridade, em vista de se fazer compreender

[...]

## II – A eloquência cristã (xii 27-xxvi 58)

§ 27-33 1) os três objetivos do orador: instruir, agradar, comover

§ 27-29 a) *segundo Cícero*

[...]

§ 29-33 b) *transposição para o caso do orador cristão*

[...]

§ 34-58 2) os três estilos: simples, temperado, sublime

§ 34 a) *segundo Cícero*

[...]

§ 35-38 b) *transposição para o caso do orador cristão*

1) A distinção dos assuntos não se reproduz

[...]

§ 39-50 2) Exemplos dos três estilos

[...]

§ 51-52 3) Elos entre os estilos

[...]

§ 53-54 4) Efeitos dos três estilos

[...]

§ 56-58 5) Conclusão dos 3 objetivos [...]

[...]

## III – A vida do orador (xxvii 59-xxx 63)

§ 59-60 A vida do orador importa mais do que seu estilo

[...]

§ 61-62 Primazia da verdade

[...]

§ 63 Rezar a Deus antes de pregar ou de ditar um sermão

### Conclusão

§ 64 – O tamanho da obra

– Ação de graças

Organograma 8 – Organograma de Isabelle Bouchet traduzido. Fonte: MARROU, 1997, p. 53-62.

Logo abaixo se reproduz o organograma em seu idioma original:

*STRUCTURE DU DE DOCTRINA CHRISTIANA*

**Prologue**

§ 1 *L'objet du De doctrina christiana*

[...]

§ 2 *Les critiques possibles*

[...]

§ 3-8 *La réponse d'Augustin*

[...]

§ 9 *conclusion: la valeur du De doctrina christiana*

[...]

**Livre I**

*Préalable: distinctions (i, 1 - 4, 4)*

[...]

**I – Les res, objets du frui ou de l'uti (5, 5 – 21, 19)**

§ 5-9 *1) Les réalités éternelles, objets du frui: la Trinité*

[...]

§ 10-19 *2) Les réalités temporelles, objets de l'uti: l'économie du salut*

[...]

**II – Les res, sujets du frui e de l'uti (12, 20 – 34, 38)**

§ 20-27 *1) Justification de la forme du télos biblique en Matth. 22, 37-40*

[...]

§ 28-30 *2) Explication de la forme du télos biblique en Matth. 22, 37-40*

[...]

§ 31-38 *3) Questions*

[...]

*Conclusion (35, 39 – 40, 44)*

**Livre II**

*Préalables (1, 1 – 9, 15)*

§ 1-6 *1) Les signes*

[...]

§ 7-15 *2) L'obscurité de l'Écriture*

[...]

**I – Signes propres ignorés (11, 16 – 15, 22)**

§ 16-18 1) la connaissance du grec et de l'hébreu

[...]

§ 19-20 2) le recours aux traductions les plus littérales

[...]

§ 21-22 3) les choix des versions

[...]

**II – Signes figurés ignorés (46, 23 – 42, 63)**

§ 23 1) la connaissance des langues

§ 24-63 2) la connaissance des choses

[...]

§29-63 DIGRESSION: dans quelle mesure peut-on utiliser la culture classique pour l'étude de la Bible?

§ 30-40 – a) ce que a été institué par les hommes

§ 30-37 – ce qui est superstitieux

[...]

§ 38-40 – ce qui n'est pas superstitieux

[...]

§ 41-57 – b) ce qui n'a pas été institué par les hommes

§ 42-47 1) sens corporels

[...]

§ 48-57 2) raison

[...]

§ 58-63 Conclusion: du bon usage des 'dépouilles des Égyptiens'

[...]

**Livre III**

§ 1 Rappel de DC II et annonce du plan de DC III

**I – Signes propres ambigus (2, 2 – 4, 8)**

§ 2 Règle générale: consulter la règle de foi et le contexte

§ 3-5 1 – ponctuation ambiguë: Ioh. 1, 1: cf. la règle de foi; Fil. 1, 23-24: cf. le contexte; 2 Cor. 7, 1-2: facultative

§ 6-7 2 – prononciation ambiguë

[...]

§ 8 3 – cas ou mots ambigus: 1 Thess. 3, 7; 1 Cor. 15, 31: cf. la langue originale

**II – Signes figurés ambigus (5, 9 – 37, 56)**

§ 9-13 1) ne pas prendre une expression figurée pour une expression de sens propre (/ signes du

culte)

[...]

§ 14-23 2) ne pas prendre une expression de sens propre pour une expression figurée (/ moeurs) = le moyen de découvrir si une expression est à prendre au sens propre ou au sens figuré

§ 14-16 Règle générale: tout ce qui, pris au sens propre, ne peut se rapporter à la foi ou à la charité est à prendre au sens figuré

§ 17-22 a – les récits: L'Écriture ne condamne que la cupidité

[...]

§ 23-33 b – les préceptes: L'Écriture ne prescrit que la charité

[...]

§ 34 conclusion

§ 35-56 3) le moyen d'interpréter les termes d'une expression figurée

§ 35-37 a) le danger d'une interprétation uniforme

[...]

§ 37-41 b) la méthode à suivre

[...]

§ 42-56 c) les Règles de Tyconius (= 'des locutions tropiques', cf. § 56)

§ 56 conclusion

#### **Livre IV**

##### **Préambule (1, 1 – 4, 6)**

§ 1 *Objet du livre: l'expression (modus proferendi)*

§ 2 *Remarque: Augustin n'exposera pas les préceptes de la rhétorique:*

§ 3 – ces préceptes sont utiles pour le service de la vérité

§ 4-5 – quand et comment les apprendre: dans la jeunesse; en lisant ou en écoutant des hommes éloquents

§ 6 *But de l'orateur chrétien*

[...]

##### **I – Sagesse et éloquence: l'Écriture comme modèle (5, 7 – 11, 26)**

§ 7-8 *L'orateur doit acquérir:*

– en priorité, la sagesse par l'étude de l'Écriture

– si possible, l'éloquence par l'imitation de ceux qui possèdent à la foi éloquence et la sagesse

§ 9-21 1) il peut tirer des auters sacrés s'accompagne d'une éloquence qui leur est propre mais qui n'exclut pas celle des auters païens

[...]

§ 22-26 2) *il ne doit pas toutefois imiter l'obscurité de certains textes bibliques mais chercher avant tout la clarté, en vue de se faire comprendre*

[...]

## **II – L'éloquence chrétienne (12, 27 – 26, 58)**

§ 27-33 1) *les trois objectifs de l'orateur: instruire (docere), plaire (delectare), émouvoir (flectere)*

§ 27-29 a) *selon Cicerón*

[...]

§ 29-33 b) *transposition dans le cas de l'orateur chrétien*

[...]

§ 34-58 2) *les trois styles: simple, tempéré, sublime*

§ 34 a) *selon Cicerón*

[...]

§ 35-38 b) *transposition dans le cas de l'orateur chrétien*

1) *La distinction des sujets ne joue pas*

[...]

§ 39-50 2) *Exemples des trois styles*

[...]

§ 51-52 3) *Liens entre les styles*

[...]

§ 53-54 4) *Effets des trois styles*

[...]

§ 56-58 5) *Accomplissement des 3 objectifs dans chaque style pris séparément [...]*

[...]

## **III – La vie de l'orateur (27, 59 – 30, 63)**

§ 59-60 *La vie de l'orateur importe plus que son style*

[...]

§ 61-62 *Il peut instruire en ne faisant pas ce qu'il dit*

[...]

§ 63 *Prier Dieu avant de prêcher ou de dicter un sermon*

### **Conclusion**

§ 64 – *La longueur de l'ouvrage*

– *Action de grâces*

## Referências

ABBUD, C. N. *Memória e esquecimento no livro X das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001. Dissertação de mestrado.

AGOSTINHO. *Do mestre*. São Paulo: Victor Civita, 1973.

AGOSTINHO DE HIPONA. Sobre as idéias. *Cadernos de Trabalho CEPAME*, São Paulo: v. II, n. 1, 1993, p. 5-11.

ALICI, L. Introduzione. In: SANT'AGOSTINO. *Contro Fausto manicheo*. Roma: Città Nuova, 2004, p. V-XCIII.

\_\_\_\_\_. Introduzione generale, II. Il segno e il linguaggio. In: SANT'AGOSTINO. *La dottrina cristiana*. Roma: Città Nuova, 1992, p. XX-XL (Collana Nuova Biblioteca Agostiniana. Opera omnia di S. Agostino).

ALLARD, G. H. L'articulation du sens et du signe dans le De doctrina christiana de s. Augustin. *Studia Patristica*, Berlin: n. 14, p. 377-88, 1976.

ANTONI, G. *La prière chez Saint Augusttin*. Paris: Vrin, 1997.

ARNOLD, D.; BRIGHT, P. *De Doctrina Christiana: A Classic of Western Culture: A Classic of Western Culture*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995.

ARANTES JÚNIOR, J. A. *A concepção de retórica e seus desdobramentos morais em Górgias de Platão*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007. Dissertação de mestrado.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

ARISTOTELIS. *Ars rhetorica*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1982.

AUERBACH, E. *Ensaio de literatura ocidental*. Trad. Samuel Titan Jr., José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34, 2007.

AUGUSTINE. *De Doctrina Christiana*. Oxford: Clarendon Press, 2004(1995). Edited and translated by R. P. H. Green.

AUSKI, P. *Christian Plain Style*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1995.

AVGVSTINVS (SANCTVS AVRELIVS AVGVSTINVS). *De Academicis libri tres*. Turnhout: Brepols, 1959 (Corpus Christianorum, Series Latina, XXIX, pt. II 2).

\_\_\_\_\_. *De beata uita*. Turnhout: Brepols, 1959 (Corpus Christianorum, Series Latina, XXIX, pt. II 2).

\_\_\_\_\_. *De catechizandis rudibus*. Turnhout: Brepols, 1969 (Corpus Christianorum, Series Latina, XLVI).

\_\_\_\_\_. *De diuersis quaestionibus octoginta tribus liber unus*. Turnhout: Brepols, 1975 (Corpus Christianorum, Series Latina, XLIV A, pt. 2).

\_\_\_\_\_. *De libero arbitrio*. Turnhout: Brepols, 1959 (Corpus Christianorum, Series Latina, XXIX, pt. II 2).

\_\_\_\_\_. *De magistro*. Turnhout: Brepols, 1959 (Corpus Christianorum, Series Latina, volume XXIX, pt. II 2).

\_\_\_\_\_. *De ordine*. Turnhout: Brepols, 1959 (Corpus Christianorum, Series Latina, XXIX, pt. II 2).

\_\_\_\_\_. *De sermone domini in monte*. Turnhout: Brepols, 1967 (Corpus Christianorum, Series Latina, XXXV, pt. VII 2).

\_\_\_\_\_. *De trinitate libri quindecim*. Turnhout: Brepols, 1987 (Corpus Christianorum, Series Latina, L-L A, pt. XVI 1-2).

\_\_\_\_\_. *De uera religione*. Turnhout: Brepols, 1962 (Corpus Christianorum, Series Latina, XXXII, pt. IV 1).



\_\_\_\_\_. *Epistulae*. Turnhout: Brepols, 2004 (Corpus Christianorum, Series Latina, XXXI, pt. IV 1).

\_\_\_\_\_. *Retractationum libri II*. Turnhout: Brepols, 1984 (Corpus Christianorum, Series Latina, LVII).

BALDWIN, C. S. St. Augustine and the Rhetoric of Cicero. *Proceedings of the Classical Association*, London, v. XXII, p. 25-46, 1925.

\_\_\_\_\_. St. Augustine and the Rhetoric of Cicero. In: ENOS, R. L. et al. (Ed.). *The Rhetoric of Saint Augustine of Hippo*. Waco: Baylor University Press, 2008, cap. 4.

BANNIARD, M. Jérôme et l'*elegantia* d'après le *De optimo genere interpretandi*. In: DUVAL, Y.-M. (Ed.). *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*. XVI<sup>e</sup> centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du colloque de Chantilly (septembre 1986). Paris: Études Augustiniennes, 1988, p. 305-322.

BARATIN, M. Les origines stoïciennes de la théorie augustinienne du signe. *Revue des Études Latines*, Paris, v. 59, p. 260-69, 1981.

BARDY, G. *Saint Augustin, l'homme et l'oeuvre*. Paris: Desclée, De Brouwer, 1948.

BARROS, G. N. M. de. Cristianismo Primitivo e Paideia Grega. *Videtur Letras*, Murcia, n. 2 espec., p. 93-98, 2001.

BERTRAND, L. *Saint Augustine*. New York: D. Appleton & Company, 1914.

BIBLIA sacra. Iuxta vulgatam versionem. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983(c1969).

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1976.

BONNARDIÈRE, A.-M. *Saint Augustin et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1986.

BORNECQUE, H. Introduction. In: CICERÓN. *Divisions de l'art oratoire; Topiques*. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

BOUHOT, J.-P. Augustin prédicateur d'après le *De doctrina christiana*. In: MADEC, G. (Ed.). *Augustin prédicateur (395-411). Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996)*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1998, p. 49-61.

BRIGHT, P. (Ed.). *Augustine and the Bible*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999.

BROWN, P. R. L. *Augustine of Hippo: a biography*. Berkeley: University of California Press, 1969(c1967).

BRUNING B.; LAMBERIGTS M.; VAN HOUTEM, J. *Collectanea Augustiniana: Mélanges T.J. Van Bavel*. Leuven: Peeters, 1990.

BRUNSCHWIG, J. Rhétorique et dialectique, 'Rhétorique' et 'Topiques'. In: FURLEY, D. J.; NEHAMAS, A. (Ed.). *Aristotle's Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 57-96.

BURCHILL-LIMB, K.-Y. The Actuality of Augustine's Distinction between *Uti* and *Frui*. *Augustiniana*, Leuven, v. 56, fasc. 1-2, p. 183-197, 2006.

CAMPANHOLO, P. de O. *Os Comentários de Sérvio Honorato ao "Canto VI" da Eneida de Virgílio*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008

CAPGRAVE, J. *Life of Saint Augustine*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, c2001.

CARUANA, S. Introduzione. In: SANT'AGOSTINO. *Il discorso del Signore sulla montagna*. Roma: Città Nuova, 1997, p. 7-78 (Collana Nuova Biblioteca Agostiniana. Opera omnia di S. Agostino).

CERESOLA, G. *Fantasia e illusione in S. Agostino dai Soliloquia al De mendacio*. Genova: Il melangolo, 2001.

CHIAPPETTA, Introdução. In: CÍCERO. *Dos deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. VII-LVII.

CHIN, C. M. The Grammarian's Spoils: *De doctrina Christiana* and the Contexts of Literary Education. In: VESSEY, M; POLLMANN, K. (Org.). *Augustine and the Disciplines: from Cassiciacum to Confessions*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 167-83.

CHRÉTIEN, J.-I. *Saint Augustin et les actes de parole*. Paris: PUF, 2002.

CICERO. *Brutus; Orator*. Cambridge: Harvard University Press, 1988(1939), v. 11, pt. 5.

\_\_\_\_\_. *On the Ideal Orator*. New York: Oxford University Press, 2001.

CÍCERO. *Dos deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CICERÓN. *De la invención retórica*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México: Coordinación de Humanidades, 1997.

CICÉRON. *Brutus*. Paris: Les Belles Lettres, 1931.

\_\_\_\_\_. *De l'orateur*. Paris: Les Belles Lettres, v. 1: 1967(1922), v. 2: 1966(1927), v. 3: 1930.

\_\_\_\_\_. *Divisions de l'art oratoire; Topiques*. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

\_\_\_\_\_. *L'orateur; Du meilleur genre d'orateurs*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

CICERONE, Marco Tullio. *I doveri*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1989(1987), trad. de Anna Resta Barrile e introdução e notas de Emanuele Narducci.

CLARK, D. L. *Rhetoric in Greco-Roman Education*. New York: Columbia University Press, 1957.

CODOÑER, C. El diálogo. In: ESTEFANÍA, D.; POCIÑA, A. *Géneros literarios romanos*. Madrid: Ediciones Clásicas Madrid, 1996, p. 71-89.

COLLANA NUOVA BIBLIOTECA AGOSTINIANA. OPERA OMNIA DI S. AGOSTINO. Roma: Città Nuova, 1970-2008. [coleção]

COLLART, J. Saint Augustin grammairien dans le De Magistro. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, n. 17, p. 279-292, 1971.

COMEAU, M. *La rhétorique de Saint Augustin d'après les 'Tractatus in Iohannem'*. Paris, Boivin, 1930.

CORPVS CHRISTIANORUM SERIES LATINA. Turnhout: Brepols, 1953-. [série]

CORPVS SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM LATINORUM. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1868-. [série]

COURBAUD, E. Introduction. In: CICERÓN. *De l'orateur*. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, volume 1: 1967(1922), p. VII-XXXIV.

CURTIUS, E. H. *European Literature and the Latin Middle Ages*. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.

DAWSON, D. Teoría del signo. Lectura alegórica e impulsos del alma en *De Doctrina Christiana. Augustinus*, Madrid, v. 40, p. 63-81, 1995.

DEUR, T. *Considerações acerca da Pureza e Clareza em Cícero, De oratore III.37-51*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. Tese de mestrado.

DIHLE, A. *Greek and Latin Literature of the Roman Empire: from Augustus to Justinian*. London: Routledge, 1994.

DODARO, R.; LAWLESS, G. (Ed.) *Augustine and his Critics*. London: Routledge, 2002.

DOMINGO MORTALLA, A. Exegesis ontologica de la conversion de San Agustín. *Augustinus*, Madrid, v. 32, p. 175-190, 1987.

DONATVS, AELIVS. *Ars Maior*. In: HOLTZ, *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical*. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1981, p. 603-674.

DUHOT, J.-N. Saint Augustin et la *phronèsis*. In: LORIES, D.; RIZZERIO, L. *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronèsis*. Paris: Vrin, 2008, p. 215-231.

DU ROY, O. *L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1966.

DUVAL, Y.-M. (Ed.). *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*. XVI<sup>e</sup> centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du colloque de Chantilly (septembre 1986). Paris: Études Augustiniennes, 1988.

ENGLISH, E. D. (Ed.). *Reading and Wisdom: The Doctrina Christiana of Augustine in the Middle Ages*. Notre Dame: Conferences in Medieval Studies, v. 6.

ENOS, R. L. et al. (Ed.). *The Rhetoric of Saint Augustine of Hippo*. Waco: Baylor University Press, 2008.

ESKRIDGE, J. B. *The Influence of Cicero upon Augustine in the Development of his Oratorical Theory for the Training of the Ecclesiastical Orator*. Menasha: The Collegiate Press George Banta Publishing CO., 1912.

ESTEFANÍA, D.; POCIÑA, A. *Géneros literários romanos*. Madrid: Ediciones Clásicas Madrid, 1996.

FABRIZI, Il quarto libro del *De doctrina christiana* di Agostino. La retorica classica e la prospettiva di una cultura Cristiana. In: PIZZOLATO & SCANAVINO (orgs.), 'De doctrina christiana' di Agostino d'Ippona. Roma: Città Nuova, 1995, p. 151-166.

FANTHAM, E. *The Roman world of Cicero's De oratore*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

FARIA, A. P. C. & SEABRA, A. Introdução. In: RETÓRICA A HERÊNIO. São Paulo: Hedra, 2005, p. 11-50.

FINAERT, J. *Saint Augustin rhéteur*. Paris: Les Belles Lettres, 1939.

FONTAINE, J. *La littérature latine chrétienne*. Paris: PUF, 1970.

FORMAN, R. L. *Augustine and the Making of a Christian Literature*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1995.

FORTIN, E. L. Augustine and the Problem of Christian Rhetoric. *Augustinian Studies*, Villanova, 1974, n. 5, p. 85-100.

\_\_\_\_\_. Augustine and the Problem of Christian Rhetoric. In: ENOS, R. L. et al. (Ed.). *The Rhetoric of Saint Augustine of Hippo*. Waco: Baylor University Press, 2008, cap. 6.

FURLEY, D. J.; NEHAMAS, A. (Ed.). *Aristotle's Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

GERHART, M.; YU, A. (Ed.). *Morphologies of Faith*. Atlanta: Scholars Press, 1990.

GLUKER, J. *Probabile, Veri Simile*, and Related Terms. In: POWELL, J. G. F. *Cicero: the philosopher*. Oxford: Clarendon, 2002(1995), p. 115-143.

GOURINAT, J.-B. Les éclipses de la *phronèsis* dans le stoïcisme. In: LORIES, D.; RIZZERIO, L. *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronèsis*. Paris: Vrin, 2008, p. 167-197.

GREEN, R. P. H. Introduction. In: AUGUSTINE. *On Christian Teaching*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. VII-XXIII.

GUANDALIGNI, B. O. *O exórdio dos diálogos de Cícero*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. Dissertação de mestrado.

HADOT, I. *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Paris: Vrin, 2005(1984).

HARMLESS, W. *Augustine and the Catechumenate*. Collegeville: The Liturgical Press, 1995.

HARRISON, C. *Augustine. Christian Truth and Fractured Humanity*. Oxford: Oxford University Press, 2006(2000).

\_\_\_\_\_. The Rhetoric of Scripture and Preaching. Classical decadence or Christian aesthetic? In: DODARO, R.; LAWLESS, G. (Ed.) *Augustine and his Critics*. London: Routledge, 2002, p. 214-30.

HENDRICKSON, G. L. Introduction. In: CICERO. *Brutus; Orator*. Cambridge: Harvard University Press, 1988, v. 11, pt. 5.

HESSBRÜGEN-WALTER, S. Augustine's Critique of Dialectic: Between Ambrose and the Arians. In: VESSEY, M; POLLMANN, K. (Org.). *Augustine and the Disciplines: from Cassiciacum to Confessions*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 184-231.

HOLTZ, L. *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical*. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 1981.

HOMBERT, P.-M. *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1996.

\_\_\_\_\_. *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2000.

HUNT, T. J. *A textual history of Cicero's Academici libri*. Leiden: E.J. Brill, 1998.

JAEGER, W. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1961.

JAMIESON, I. W. A. Augustine's *Confessions*: The Structure of Humility. *Augustiniana*, Leuven, v. 34, fasc. 3-4, p. 234-46, 1974.

JÉRUMANIS, A.-M. Dimension esthétique de la théologie morale. *Augustiniana*, Leuven, v. 50, p. 197-234, 2002.

KENNEDY, G. A. *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Traditions from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999.

KEVANE, E. *Augustine the Educator*. Westminster: The Newman Press, 1964.

KNOX, B. *Édipo em Tebas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

LANCEL, S. *Saint Augustin*. Paris: Fayard, c1999.

LAIRD, A. The Muses in Epic Reception. In: SPENTZOU, E.; FOWLER, D. (Ed.). *Cultivating the muse struggles for power and inspiration in classical literature*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 117-140.

LETTIERI, G. *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*. Brescia: Morcelliana, 2001.

LIMA, S. C. A exposição da ética de Epicuro no *De finibus* de Cícero. Campinas: Universidade de Campinas, 2004. Dissertação de mestrado.

LONG, A. A. Cicero's Plato and Aristotle. In: POWELL, J. G. F. *Cicero: the philosopher*. Oxford: Clarendon, 2002(1995), p. 37-62.

LOPES, D. R. N. *O filósofo e o lobo*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2008. Tese de doutorado.

LORIES, D.; RIZZERIO, L. *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronésis*. Paris: Vrin, 2008.

MADEC, G. (Ed.). *Augustin prédicateur (395-411). Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996)*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1998.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: SAINT AUGUSTIN. *La doctrine chrétienne*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997a, p. 9-44.



\_\_\_\_\_. Notes complémentaires. SAINT AUGUSTIN. *La doctrine chrétienne*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997b, p. 429-590.

MAMMÌ, L. Canticum novum. Música sem palavras e palavras sem som no pensamento de Santo Agostinho. *Estudos Avançados*, São Paulo, 2000, v. XIV, n. 38, p. 347-366.

\_\_\_\_\_. *Santo Agostinho, o tempo e a música*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001. Tese de doutorado.

MANCA, L. Introduzione particolare. In: SANT'AGOSTINO. *Morale e ascetismo Cristiano*. Roma: Città Nuova, 1978, p. 53-74.

MARKUS, R. A. *Signs and Meaning*. Liverpool: Liverpool University Press, 1996.

MARROU, H.-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. 2. ed. Paris: E. de Boccard, 1949.

MARTHA, J. Introduction. In: CICERÓN. *Brutus*. Paris: Les Belles Lettres, 1931, p. V-XV.

MAY, J. M.; WISSE, J. Introduction. In: CICERO. *On the Ideal Orator*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 3-55.

MCCABE, M. M. Arguments in Context: Aristotle's Defense of Rhetoric. In: FURLEY, D. J.; NEHAMAS, A. (Ed.). *Aristotle's Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p.129-65.

MICHEL, A. *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'oeuvre de Cicéron*. Leuven: Peeters, 2003.

MOREAU, M. Sur un commentaire d'Amos. In: BONNARDIÈRE, A.-M. *Saint Augustin et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1986, p. 313-22.

MORGAN, T. *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MOHRMANN, C. *Études sur le latin des chrétiens*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961, t. I.

MURPHY, J. J. *Rhetoric in the Middle Age*. Berkeley: University of California Press, 1974.

\_\_\_\_\_. St. Augustine and the Debate About a Christian Rhetoric. *Quarterly Journal of Speech*, Annandale, n. 46, p. 400-10, 1960.

\_\_\_\_\_. St. Augustine and the Debate About a Christian Rhetoric. In: ENOS, R. L. et al. (Ed.). *The Rhetoric of Saint Augustine of Hippo*. Waco: Baylor University Press, 2008, cap. 5.

MOSCA, L. L. S. *Retóricas de ontem e de hoje*. São Paulo: Humanitas, 2004.

NARDUCCI, E. *Cicerone e l'eloquenza romana: retorica e progetto culturale*. Roma: Laterza, 1997.

\_\_\_\_\_. *Introduzione a Cicerone*. Roma: Editori Laterza, 1996.

NOVAES, M. *Razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

NOVAK, M. G. Adivinhação, superstição e religião no último século da República (Cícero e Lucrécio). *Clássica*, São Paulo, n. 4, p. 145-161, 1991.

O'DALY, G. *Augustine's Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press, 1987.

\_\_\_\_\_. *Studies in Augustine and Eriugena*. Washington: The Catholic University of America Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *La jeunesse de Saint Augustin: introduction aux Confessions de Saint Augustin*. Paris: Éditions Universitaires, Éditions du Cerf, 1997.

OROZ RETA, J. En torno a la pedagogía de Dios según San Agustín. In: BRUNING B.; LAMBERIGTS M.; VAN HOUTEM, J. *Collectanea Augustiniana: Mélanges T.J. Van Bavel*. Leuven: Peeters, 1990, t. 1, p. 299-316.

PAGLIALUNGA, E. *Manual de teoria literaria clasica*. Merida: Universidad de los Andes, 2001.

PAPINI, G. *Sant'Agostino*. Firenze: Vallecchi Editore, c1929.

PATROLOGIA LATINA. Jacques-Paul Migne, 1844-. [série]

PELLEGRINO, M. S. Agostino pastore d'anime. *Recherches augustiniennes*, Paris, v. 1, p. 317-338, 1958.

PÉPIN, J. Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie. *Recherches augustiniennes*, Paris, v. 1, p. 243-286, 1958.

PEREIRA, M. A. *De officio grammatici: os capítulos gramaticais da Institutio Oratoria de Quintiliano e o papel do mestre de gramática*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1997. Dissertação de mestrado.

PETERLINI, A. A Retórica na Tradição Latina. In: MOSCA, L. L. S. *Retóricas de ontem e de hoje*. São Paulo: Humanitas, 2004, p. 119-144.

PIERETTI, A. Introduzione generale. In: SANT'AGOSTINO. *Enciclopedia*. Roma: Città Nuova, c2005 (Collana Nuova Biblioteca Agostiniana. Opera omnia di S. Agostino), p. 5-99.

\_\_\_\_\_. Introduzione particolare. In: SANT'AGOSTINO. *La vera religione*. Roma: Città Nuova, 1995(1992) (Collana Nuova Biblioteca Agostiniana. Opera omnia di S. Agostino), p. 161-8.

\_\_\_\_\_. Introduzione particolare. In: SANT'AGOSTINO. *Polemica con i manichei*. Roma: Città Nuova, 1997-, v. 13, pt. 1, p. 3-15.

PIZZOLATO, L. F. *Capitoli di retorica agostiniana*. Roma: Istituto Patristico "Augustinianum", 1992.

\_\_\_\_\_. Il quarto libro del *De doctrina christiana*: del proferre. In: PIZZOLATO, L. F.; SCANAVINO, G. (Org.). *'De doctrina christiana' di Agostino d'Ippona*. Roma: Città Nuova, 1995, p. 101-119.

PIZZOLATO, L. F.; SCANAVINO (Orgs.), *'De doctrina christiana' di Agostino d'Ippona*. Roma: Città Nuova, 1995.

PLATO. *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press, 1968.

POLISELI, R. V. *Opini3o verdadeira e opini3o p3blica no M3non de Plat3o*. S3o Paulo: Universidade de S3o Paulo, 2003.

POLLMANN, K. Augustine's hermeneutics as a universal discipline!? In: VESSEY, M; POLLMANN, K. (Org.). *Augustine and the Disciplines: from Cassiciacum to Confessions*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 206-231.

POSSÍDIO. *Vida de Santo Agostinho*. S3o Paulo: Paulus, 2004.

QUINTILIEN. *Institution oratoire*. Paris: Garnier fr3res; Les Belles Lettres, v3rios volumes, 1933-1980.

REBOUL, O. *Introdu3o 3 ret3rica*. S3o Paulo: Martins Fontes, 1998.

RET3RICA a Her3nio. S3o Paulo: Hedra, 2005.

REYES CORIA, B. Introducci3n. In: CICER3N. *De la invenci3n ret3rica*. M3xico, D.F.: Universidad Nacional Aut3noma de M3xico: Coordinaci3n de Humanidades, 1997.

RIPANTI, G. *Agostino teorico dell'interpretazione*. Brescia: Paideia, 1980.

RIST, J. M. *Augustine: ancient thought baptized*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

RUCH, M. *L'Hortensius de Cic3ron: histoire et reconstitution*. Paris: Les Belles Lettres, 1958.

SAINT AUGUSTIN. *La doctrine chrétienne*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997.

SANT'AGOSTINO. *Commento al vangelo di San Giovanni*. 2 ed. Roma: Città Nuova, 1985.

\_\_\_\_\_. *Confessioni*. Roma: Città Nuova, 1993 (Collana Nuova Biblioteca Agostiniana. Opera omnia di S. Agostino).

\_\_\_\_\_. *Contro Fausto manicheo*. Roma: Città Nuova, 2004 (Collana Nuova Biblioteca Agostiniana. Opera omnia di S. Agostino).

\_\_\_\_\_. *Dialoghi*. Roma: Città Nuova, 1992, v. 3, pt. 1-2 (Collana Nuova Biblioteca Agostiniana. Opera omnia di S. Agostino).

\_\_\_\_\_. *Enciclopedia*. Roma: Città Nuova, c2005 (Collana Nuova Biblioteca Agostiniana. Opera omnia di S. Agostino).

\_\_\_\_\_. *La dottrina cristiana*. Roma: Città Nuova, 1992 (Collana Nuova Biblioteca Agostiniana. Opera omnia di S. Agostino).

\_\_\_\_\_. *La Genesi*. Roma: Città Nuova, 1988, vol. 9, pt. 1 (Collana Nuova Biblioteca Agostiniana. Opera omnia di S. Agostino).

\_\_\_\_\_. *La vera religione*. Roma: Città Nuova, 1995(1992) (Collana Nuova Biblioteca Agostiniana. Opera omnia di S. Agostino).

\_\_\_\_\_. *L'istruzione cristiana*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, 1994.

\_\_\_\_\_. *Morale e ascetismo Cristiano*. Roma: Città Nuova, 1978.

\_\_\_\_\_. *Opere esegetiche*. Roma: Città Nuova, 1997-, v. 10, pt. 2 (Collana Nuova Biblioteca Agostiniana. Opera omnia di S. Agostino).

\_\_\_\_\_. *Polemica con i manichei*. Roma: Città Nuova, 1997-, v. 13, pt. 1 (Collana Nuova Biblioteca Agostiniana. Opera omnia di S. Agostino).

\_\_\_\_\_. *Prima catechesi per i non cristiani*. Roma: Città Nuova, 1993b, v. 7, pt. 2 (Collana Nuova Biblioteca Agostiniana. Opera omnia di S. Agostino).

SAINT BASILE. *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

SAINT JÉRÔME. *Lettres*. Paris: Les Belles Lettres, 1949-.

SCIACCA, M. F. *S. Agostino*. Brescia: Morcelliana, 1949.

SEABRA FILHO, J. R. *Destino e liberdade em Cícero*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1991. Tese de doutorado.

SIMONETTI, M. Commento. In: SANT'AGOSTINO. *L'istruzione cristiana*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, 1994a, p. 367-580.

\_\_\_\_\_. Introduzione. In: SANT'AGOSTINO. *L'istruzione cristiana*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, 1994b, p. IX-XLIII.

SLUITER, I. Communication, Eloquence and Entertainment in Augustine's *De Doctrina Christiana*. In: ARNOLD, D.; BRIGHT, P. *De Doctrina Christiana: A Classic of Western Culture*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995, p. 245-67.

SPENTZOU, E. Introduction: Secularizing the Muse. In: SPENTZOU, E.; FOWLER, D. (Ed.). *Cultivating the muse struggles for power and inspiration in classical literature*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

SPENTZOU, E.; FOWLER, D. (Ed.). *Cultivating the muse struggles for power and inspiration in classical literature*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

SPRUTE, J. Aristotle and the Legitimacy of Rhetoric. In: FURLEY, D. J.; NEHAMAS, A. (Ed.). *Aristotle's Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 117-128.

STODDARD, K. *The Narrative Voice in the Theogony of Hesiod*. Leiden: Brill, 2004.

TAKAYAMA, L. R. *Sobre a crítica de Platão à poesia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006. Dissertação de mestrado.

TAYLOR, H. O. *The Emergence of Christian Culture in the West. The Classical Heritage of the Middle Ages*. New York: Harper, 1958(1901).

TESTARD, M. *Saint Augustin et Cicerón*. Paris: Études Augustiniennes, 1958.

THONNARD, F.-J. Analyse du *De magistro*. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, 1975, v. 21, p. 63-71, 1975.

TOOM, T. *Thought Clothed with Sound: Augustine's Christological Hermeneutics in De doctrina Christiana*. Bern: P. Lang, 2002.

TRACY, D. W. Charity, Obscurity, Clarity. Augustine's Search for a True Rhetoric. In: GERHART, M.; YU, A. (Ed.). *Morphologies of Faith*. Atlanta: Scholars Press, 1990.

\_\_\_\_\_. Charity, Obscurity, Clarity. Augustine's Search for a True Rhetoric. In: ENOS, R. L. et al. (Ed.). *The Rhetoric of Saint Augustine of Hippo*. Waco: Baylor University Press, 2008, cap. 9.

TRAPÉ, A. *Introduzione generale a Sant'Agostino*. Roma: Città Nuova, 2006.

VASCONCELOS, B. A. *Ciência do dizer bem. A concepção de retórica de Quintiliano em Institutio oratoria, II, 11-21*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000. Dissertação de mestrado.

VERGNIÈRES, S. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. São Paulo: Paulus, 1999.

YON, A. Introduction. In: CICÉRON. *L'orateur; Du meilleurs genre d'orateurs*. Paris: Les Belles Lettres, 1964, p. V-CCIII.