

# **RETÓRICA, SEMIÓTICA E HERMENÊUTICA EM SANTO AGOSTINHO**

**Carina Kilian**

**Jorge Alberto Molina**



**Carina Kilian**  
**Jorge Alberto Molina**

# **RETÓRICA, SEMIÓTICA E HERMENÊUTICA EM SANTO AGOSTINHO**

*UNIVERSIDADE FRANCISCANA*  
*Santa Maria | 2019*

## Comissão Editorial

Eunice T. Piazza Gai - UNISC

Flávio Williges - UFSM

## Coordenação Editorial

Salette Mafalda Marchi

## Capa

Lucio Pozzobon de Moraes

Fagner Millani

## Projeto Gráfico e Diagramação

Lucio Pozzobon de Moraes

## Revisão

Janette Mariano Godois

## Secretaria

Cinara de Cássia Paze Valente

K48r

Kilian, Carina

Retórica, semiótica e hermenêutica em Santo Agostinho /  
Carina Kilian, Jorge Alberto Molina - Santa Maria :  
Universidade Franciscana, 2019.

162 p. : il. ; 15 x 21 cm

ISBN: 978-85-7909-112-4

1. Retórica religiosa - Santo Agostinho I. Molina, Jorge  
Alberto

CDU 808:2

Ficha elaborada por Eunice de Olivera, CRB 10-1491

---

**Nota:** Muito zelo e técnica foram empregados na edição desta obra. No entanto, podem ocorrer erros de digitação, impressão ou dúvida conceitual. Em qualquer das hipóteses, solicitamos a comunicação pelo e-mail [editora@ufn.edu.br](mailto:editora@ufn.edu.br).

Nem a editora nem o autor assumem qualquer responsabilidade por eventuais danos ou perdas a pessoas ou bens, originados do uso desta publicação.

---

*“Ninguém emprega as palavras a não ser para significar alguma coisa com elas”.*

Santo Agostinho. *Da doutrina christiana*

# SUMÁRIO

- 9    **APRESENTAÇÃO**
  
- 13   **INTRODUÇÃO**
  
- 24   **1 RETÓRICA E VERDADE**
- 24    1.1 A Retórica como arte da ilusão
- 31    1.2 Retórica e filosofia no “Fedro”
- 39    1.3 Aristóteles e a Retórica
- 43    1.4 Retórica e verdade segundo Santo Agostinho
  
- 46   **2 SIGNOS E VERDADE**
- 46    2.1 Agostinho e o termo signum
- 51    2.2 Signos e Linguagem no “Do mestre”
- 61    2.3 Signos e coisas no “Da doctrina christiana”
- 67    2.4 Santo Agostinho, fundador da semiótica
  
- 73   **3 A INTERPRETAÇÃO DOS SIGNOS VERBAIS NO  
“DA DOCTRINA CHRISTIANA”**
- 73    3.1 Três tradições hermenêuticas
- 79    3.2 Signos próprios e signos figurados: a questão da tradução  
do texto bíblico
- 85    3.3 A correção das interpretações
- 101   3.4 Verdade cristã e dialética

<b>111</b>	<b>4 A EXPRESSÃO DO ORADOR SACRO</b>
<b>111</b>	4.1 A questão da elocução na retórica antiga
<b>119</b>	4.2 As tarefas do orador sacro
<b>122</b>	4.3 A eloquência dos textos bíblicos e sua transmissão pelo orador sacro
<b>136</b>	4.4 Os três estilos e a oratória sacra
<b>146</b>	<b>CONCLUSÕES</b>
<b>152</b>	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>
<b>156</b>	<b>BIBLIOGRAFIA CONSULTADA</b>
<b>159</b>	<b>AUTORES</b>
<b>163</b>	<b>COMISSÃO EDITORIAL</b>



## APRESENTAÇÃO

Algumas notas sobre o livro de Carina Kilian e Jorge Alberto Molina *Retórica, Semiótica e Hermenêutica em Santo Agostinho*.

Início as minhas notas com uma alusão a Goethe que, em sua conversa com Eckermann, em 12 de maio de 1825, referiu-se a uma questão que ainda suscita algumas discussões e controvérsias: a originalidade. A respeito dela, Goethe pergunta: “Mas o que significa isso? Mal nascemos, começa o influxo do mundo sobre nós e até ao fim mantém-se ativo”. Lembrei dessa passagem de Goethe por dois motivos, ao ler o texto de Carina Kilian e Jorge Alberto Molina. Um deles relaciona-se à abordagem da hermenêutica feita por Santo Agostinho e o outro, à escolha desse autor como propósito de reflexão. Explico melhor, partindo do segundo motivo.

Como sabemos e, mais precisamente, como referem autora e autor, há muitos estudos sobre Santo Agostinho, de teólogos, filósofos e historiadores, feitos ao longo dos tantos séculos decorridos desde a época em que viveu. Não teria sido dito tudo, já, a seu respeito e a respeito de sua obra? Essa é uma questão posta, de forma recorrente no ambiente acadêmico, e talvez também fora dele, aos estudiosos de autores clássicos de todos os tempos, o que, a meu ver, vem contribuindo sistematicamente para a constituição de uma rota de desestímulo ao conhecimento e também de indigência intelectual.

Com isso, ressalto o primeiro aspecto que me parece relevante neste livro: a escolha do autor e dos temas inerentes à interpretação de sua obra, aspectos que podem ser associados à ideia de originalidade. De fato, apesar da multiplicidade de estudos existentes, conforme já mencionado, trata-se de um autor praticamente intocado no âmbito dos estudos contemporâneos da área de Letras. Sim, Carina Kilian vem dessa área e Jorge Alberto Molina atua na área da Filosofia, em que, certamente, há mais estudos acerca do autor e da obra agostiniana. Tive o prazer de participar da banca de defesa da dissertação de Carina, no PPGL - UNISC, sob a orientação do professor Molina, há alguns anos, e já havia encontrado,

naquela ocasião, um trabalho de muita reflexão e coerência, que merecia ser publicado. Daquele primeiro trabalho, surge, agora, um texto mais elaborado, mais maduro, já sem a maior parte das características de uma dissertação, mas mantendo o rigor de pesquisa séria e consistente, o que denota o aprofundamento das ideias.

Gostei muito da forma como o livro se estrutura, com clareza e precisão na abordagem dos diferentes autores da tradição retórica e filosófica, com a delimitação dos assuntos, com o fato de o texto abordar aspectos muito exigentes do ponto de vista teórico e que, porquanto, não podem ser tratados de modo superficial. Apesar do teor dos assuntos e da distância temporal do autor abordado, o leitor ou a leitora atual poderá ler o livro de forma fluente e sem dificuldades, uma vez que apresenta uma introdução esclarecedora em torno dos propósitos, capítulos bem distribuídos e apropriados em relação aos assuntos tratados e uma conclusão consistente, que vem explicitar o foco ou a perspectiva teórica adotada e desenvolvida no livro.

No intuito de contribuir com o conhecimento prévio acerca do livro, como penso que deve ser o objetivo de um prefácio, saliento a intenção apresentada pelos autores, no sentido de apontar a originalidade ou a pertinência do conteúdo abordado. Cito um parágrafo da introdução, um pouco extenso, talvez, mas que fornece uma ideia bastante clara do que a pessoa poderá encontrar na leitura:

Ao estudar a presença da Retórica clássica na oratória de um pregador religioso, como o foi Santo Agostinho, buscamos preencher uma lacuna na produção feita em nossa língua sobre esse autor. É claro que existem muitas obras sobre o bispo de Hipona, feitas por filósofos, historiadores e teólogos. No entanto, os filósofos se interessam principalmente pelos aspectos filosóficos de sua obra [...]. Os historiadores a estudam como fonte para o estudo da Antiguidade tardia<sup>1</sup> e os teólogos se ocupam de Santo Agostinho seja como intérprete das *Sagradas Escrituras*, seja como

---

1 Obras clássicas que assumem essa perspectiva são Hamman (1989) e Brown (2005).

alguém que escreveu sobre questões tais como a Trindade, o Livre arbítrio, o Mal. Por sua vez, os interessados em letras clássicas dirigem mais sua atenção para os grandes períodos da retórica grega e latina do que para o período do Baixo Império, ao qual pertence Santo Agostinho. Assim, encontramos poucas obras específicas sobre a retórica religiosa de Santo Agostinho.

Assim, entendo que a obra de um autor clássico, como Santo Agostinho, não foge à regra geral em termos de interpretação, ou seja, constato a presença de leituras estratificadas e calcificadas que engessam esses textos e não permitem que eles continuem a produzir sentido para quem os lê em outras épocas e contextos. É certo que a investida no estudo de tais autores exige muito mais esforço e dedicação de seus intérpretes. Para compreendê-los, há que compreender também toda uma tradição, crítica, filosófica ou criativa. Mas reside aí mesmo a possibilidade de ampliação de horizontes de conhecimento do estudioso das áreas humanísticas. Ou seja, neste caso, o estudo da obra de Santo Agostinho exige, antes, o estudo de outros autores aos quais ele se filia, como Platão, Aristóteles, Cícero. A partir desse percurso, o livro articula diversas questões referentes à retórica, à hermenêutica e às teorias da linguagem sempre atreladas à visão agostiniana. Cito mais um trecho do livro:

O objetivo principal da investigação que deu origem a este livro foi determinar *em que medida* Santo Agostinho continuou a tradição da retórica greco-romana ao propor um modelo para a pregação da doutrina cristã e *como ele vinculou* sua retórica religiosa de um lado com sua teoria sobre a linguagem como sistema de signos e de outro lado com sua hermenêutica alegórica dos textos sacros.

Refiro-me agora ao segundo motivo que me conduziu à reflexão goetheana acerca da originalidade, que é a questão hermenêutica. Em princípio, devo assinalar que se trata de um livro sobre retórica,

mais especificamente, sobre a retórica religiosa de Santo Agostinho e de sua concepção de que ela deveria fazer parte da formação do pregador. Há, portanto, uma abordagem extensa e bem fundamentada dos diversos aspectos concernentes à retórica, seja no seu percurso histórico ligado à Antiguidade, seja nas suas versões mais atualizadas dos autores mais próximos. Entretanto a retórica se exerce, entre tantas outras possibilidades, e, talvez, no caso de Santo Agostinho, em maior escala, por meio e a partir da articulação entre a teoria dos signos e a hermenêutica.

Sugiro atentar, em Santo Agostinho, para a concepção de signo convencional em que estão as palavras, que são coisas que remetem a outras, os seus significados, e que são estes últimos diferentes, dependendo do contexto em que são elas empregadas, especialmente no âmbito da linguagem figurada. Em relação à hermenêutica, na *Doutrina cristã*, ela se efetiva com vistas a compreender e interpretar a mensagem divina, que tem um caráter de verdade, que não vem expressa diretamente, mas sim, de modo figurado ou transposto. Trata-se, portanto, de uma verdade que precisa ser desvelada, seja com o auxílio da fé, seja da atenção em relação ao emprego das palavras, das possíveis ambiguidades, ou obscuridades da linguagem. Primordiais aspectos da hermenêutica que a tradição retoma posteriormente, na maioria das vezes em modo de controvérsia, conforme a visão dos diferentes filósofos que dela vêm se ocupando.

Esta é, pois, a amostra dos assuntos do livro *Retórica, Semiótica e Hermenêutica em Santo Agostinho*. Constitui uma leitura básica e essencial, principalmente para estudantes da área de Letras que se interessam pela perspectiva da interdisciplinaridade com a área da filosofia. Recomendo a leitura.

Gramado, janeiro de 2019.  
Eunice T. Piazza Gai

## INTRODUÇÃO

A retórica é uma disciplina que sofreu transformações desde a sua origem na Grécia antiga. Inicialmente, foi considerada como a arte ou a técnica do discurso persuasivo, alcançando grande aceitação social na Antiguidade clássica. Segundo nos conta Cícero, no seu *Brutus*, a retórica como disciplina surgiu na Sicília, por volta do século V a.C., como consequência de pleitos judiciais depois da queda da tirania e da instauração da democracia. Seus fundadores teriam sido Córax e Tísias (PERNOT, 2016, p. 38).

A retórica se apresentou como a arte de bem falar ou escrever, mas era mais do que isso, pois continha também uma teoria sobre a argumentação persuasiva e também era um tipo de *paideia*, formação do caráter e do intelecto, que rivalizou com a filosofia (JAEGER, 1993, p. 922-951; MARROU, 1971, p. 305-322, 436-443).

Membro central dos *curricula* universitários até o fim do século XVIII d.C., desde a Antiguidade tardia até os inícios da Modernidade, formou, junto com a gramática e a dialética, o *trivium*, grupo das artes liberais que se ocupavam da linguagem<sup>2</sup>. Entretanto, com o advento da ciência e da filosofia moderna, começa o declínio da disciplina, ficando reduzida a ser só uma teoria das figuras de estilo (TODOROV, 1996). Isto é, após o fim do século XVII d.C., a retórica começa a mudar sua feição e encontramos daí em diante uma retórica mutilada, uma teoria sobre as figuras retóricas em que o estudo e a classificação delas assumiram uma posição central.

Como teoria da argumentação persuasiva, ela voltou à cena em 1958 com a publicação do *Tratado da Argumentação*, dos belgas Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca. Surgiu, então, o que se chama hoje nova retórica, cuja característica principal é reestabelecer o vínculo entre a retórica e a teoria da argumentação. Contudo a nova retórica é uma teoria da argumentação intelectualista que negligencia

---

2 As outras artes liberais formavam o *quadrivium*: Aritmética, Geometria, Astronomia e Música. Seu tema era a ordem e a medida.

os aspetos emocionais da persuasão. Além disso, ela, diferentemente da retórica clássica, não se ocupa da argumentação oral, senão da argumentação escrita.

O livro de Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958) veio após um período de estagnação da retórica, quando só se valorizavam as ciências exatas e naturais, nas quais são possíveis a experimentação e a prova matemática como instrumentos para resolver as controvérsias. Com efeito, enquanto que a retórica se ocupa do discurso, em que se apresentam razões prováveis, as ciências exatas e naturais pareceriam nos dar verdades inquestionáveis. Seja como for, percebe-se hoje um renascimento daquela antiga disciplina. As razões disso são várias, mas, entre elas, salientamos duas: primeiramente, a difusão da democracia como forma de governo em que os corpos colegiados têm um papel importante, o que renovou o interesse pela argumentação política; em segundo lugar, a publicidade e a propaganda, transmitida pelos meios massivos de comunicação despertou o interesse pelas estratégias de persuasão. Entre os linguistas e semiólogos, a publicação do texto de Roland Barthes, *A Retórica Antiga*, chamou a atenção sobre a retórica pelo fato de tê-la concebido como uma metalinguagem, cujo alcance é vasto e perpassa os âmbitos da semiótica e da hermenêutica (BARTHES, 1975; TODOROV, 1996).

Ao nos reportarmos à retórica greco-romana, podemos elencar seus momentos mais relevantes. Na Grécia antiga, ela foi severamente criticada por Platão no diálogo *Górgias* (466-465 a.C). Nessa obra, há a presença de duas artes cuja finalidade é o bem do corpo, são elas: a medicina e a ginástica. Outras duas visam ao bem da alma: a justiça e a legislação. A elas correspondem atividades que buscam agradar o corpo e a alma sem se preocupar com seu bem. As que correspondem ao corpo são a culinária e a cosmetologia, e as relativas à alma são a retórica e a sofística. Essas atividades não são artes porque não visam às coisas melhores (*tà béltista*), mas somente à adulação (*kolakeía*). Usando a linguagem dos geómetras, Platão afirma que a retórica está para a justiça como a culinária para a medicina. Ao compará-la com a culinária, que

dá a ilusão de uma alimentação saudável, Platão considera a retórica uma arte da ilusão (*Górgias*, 465b-466a). Para ele, a retórica defende a opinião, que é mutável e não a verdade. Por outro lado, ela não tem um assunto definido, uma vez que, segundo as palavras do próprio Górgias, o orador (*retor*) pode falar sobre qualquer tema (*Górgias*, 456 c)<sup>3</sup>.

Em outro dos seus diálogos, o *Fedro*, Platão acaba por aceitar a retórica, desde que ela esteja subordinada à filosofia e à verdade. Posteriormente, a retórica foi sistematizada por Aristóteles na sua obra *Retórica*. O objetivo dessa disciplina, segundo o estagirita, é o estudo dos meios para persuadir com o discurso<sup>4</sup>. O orador pode persuadir ou por meio da lógica do seu discurso (*logos*) ou pela forma como ele mesmo se apresenta a sua audiência (*ethos*), ou, finalmente, suscitando determinadas emoções nos seus ouvintes (*pathos*). Aristóteles salientou com ênfase a necessidade de que o discurso deve estar adequado ao seu auditório. Por isso, naquela obra, no Livro II, analisa as características psíquicas dos possíveis ouvintes, classificando-os pela idade e pela riqueza.

Segundo Aristóteles, dois são os tipos de argumentos usados pelo orador: o entimema<sup>5</sup>, raciocínio dedutivo que se apoia em premissas

---

3 “Não há tema sobre o qual um homem que saiba Retórica não possa falar diante de uma multidão de uma forma mais persuasiva que o especialista no assunto qualquer que ele seja” (PLATÃO, 1968, p. 122, tradução nossa).

4 “Entendemos por retórica a faculdade de teorizar o que é adequado em cada caso para convencer. Esta não é certamente a tarefa de nenhuma outra arte, dado que cada uma das outras versa sobre o ensino e a persuasão concernentes a sua matéria própria [...] A retórica, porém, parece que pode estabelecer teoricamente o que é conveniente em qualquer caso que se apresente e, por essa razão, afirmamos que o que a ela concerne como arte não se aplica sobre nenhum gênero específico de objetos” (ARISTÓTELES, 1994, p. 174, tradução nossa).

5 Na *Retórica*, o entimema aparece caracterizado como um argumento que parte de premissas prováveis (*Retórica*, 1537a - 1537b). O “provável” (*endóxa*) é o que é acreditado pela maioria das pessoas ou pelas mais sábias ou pela maioria dos sábios (*Tópicos*, I, 1). Posteriormente, Boécio entendeu por entimema um raciocínio dedutivo em que se tem omitido alguma das premissas.

prováveis e o argumento pelo exemplo<sup>6</sup>, que faz na retórica o mesmo papel que o raciocínio indutivo faz na ciência.

O mundo romano produziu representantes de destaque da arte retórica. Em primeiro lugar, nomeamos Cícero, com várias obras teóricas nas quais ele reflete sobre ela, das que destacamos *De inventione*, *De Oratore*, *Orator* e os *Tópicos*. Em segundo lugar, os romanos nos legaram uma importante obra de autor anônimo: *a Retórica a Herênio*. Finalmente, já na era cristã, Quintiliano elaborou na sua *Institutio Oratoria* (II d.C.) uma sistematização completa da arte retórica.

A retórica greco-romana se ocupou de três tipos de discurso: o forense, o político ou deliberativo e o discurso de louvor, conhecido também como discurso epidíctico. Esses discursos se distinguem pelo tipo de audiência ao qual se dirigem, pelos valores que colocam em jogo e pelo tempo ao qual se referem.

O primeiro, forense, dirige-se aos juízes ou aos membros de um júri, os valores colocados em jogo são o justo, o equitativo e o legal, o tempo referido é o passado porque se julga sobre fatos já acontecidos. O discurso político, por sua vez, é proferido diante de assembleias políticas. Os valores colocados em jogo são o útil e o conveniente, se dirige ao futuro porque se delibera sobre o que deverá ser feito. Finalmente, o discurso epidíctico pronuncia-se em cerimônias cívicas ou fúnebres. Os valores que coloca em jogo são o belo, o honesto, refere-se ao presente porque esse tipo de discurso exalta valores atemporais.

A retórica greco-romana pressupunha duas oposições: a primeira, entre o assunto tratado no discurso (*res*) e sua expressão por meio de palavras (*verba*); a segunda, entre uma linguagem despojada de ornamentos em que as palavras têm seu sentido habitual, e outra ornada na qual às vezes as palavras sozinhas ou formando sintagmas mais estendidos têm um sentido figurado (*tropos* e *figuras*). É claro que, para os teóricos da retórica, era tão importante o assunto desenvolvido quanto o estilo em que era exposto. Mas se tratava de duas coisas distintas que o orador devia tentar adequar uma à outra, pois

---

<sup>6</sup> O exemplo pode ser real ou fictício, como nas fábulas e parábolas (*Retórica*, II, 20).

não se pode falar da mesma forma sobre assuntos diferentes. Logo, a expressão deve ser adequada ao assunto tratado. A segunda oposição mencionada não é independente da primeira, uma vez que a tradição da retórica distinguia entre figuras de palavras (*exornationes verborum*) e figuras de pensamento (*exornationes sententiarum*). Nas figuras de palavras, o cuidado é com a expressão; nas de pensamento, é com as ideias (*res*) expressadas pelo discurso<sup>7</sup>.

Entre suas muitas tarefas, os primeiros padres da nascente Igreja Cristã, deveriam abordar três que exigiam um uso aprimorado do discurso argumentativo, a saber: pregar a fé cristã; defendê-la dos ataques dos intelectuais pagãos; refutar as heresias que se apoiavam em interpretações julgadas inaceitáveis dos textos bíblicos, ou em textos não admitidos como canônicos pela Igreja. Isso os levou a tomar contato e estudar duas disciplinas que os gregos elaboraram para tratar da argumentação: a dialética e a retórica.

As duas têm muito em comum e, por isso, Aristóteles caracterizou a retórica como uma contraparte da dialética<sup>8</sup>. As duas não têm um tema definido no sentido de se ocupar de um gênero determinado de objetos, o que fez com que Aristóteles não as considerasse como ciências. As duas ensinam a argumentar em favor dos dois lados de uma questão, quer dizer, tanto para defender que *A* é *B* como para defender que *A* não é *B*<sup>9</sup>. Mas se diferenciam no seguinte: a dialética nos ensina a argumentar sobre questões gerais, que não se referem a pessoas determinadas

---

7 Assim lemos na *Retórica a Herênio*, IV,18: *Verborum exornatio est quae ipsius sermonis insignita continetur perpolitione. Sententiarum exornatio est quae non in uerbis, sed in ipsis rebus quandam habet dignitatem* (1354a, 1-5) e (1355a, 30,1355b).

8 *Retórica* 1354 a 1-5. Segundo Aristóteles, “a retórica é uma contraparte da dialética, porque as duas tratam daquelas questões que permitem ter conhecimentos que são de certo modo comuns a todos e que não pertencem a nenhuma ciência determinada” (Tradução nossa).

9 Escreve Aristóteles em *Retórica* 1355 a 30-1355b: “Das outras artes, nenhuma obtém conclusões sobre os contrários por meio de silogismos, senão que só o fazem a dialética e a retórica, dado que as duas se aplicam de modo igual aos casos contrários” (Tradução nossa).

ou a eventos determinados, questões tais como se o sábio é feliz ou se a ciência dos contrários é uma, ao passo que a retórica tem a ver com a argumentação referente a pessoas e eventos determinados, como se Aristides devia ou não devia ser condenado ao desterro<sup>10</sup>.

Por outro lado, a dialética tem a ver com a normatização dos discursos argumentativos que são proferidos no seio de um diálogo em que os participantes defendem pontos de vista opostos, ao passo que a retórica se ocupa com os discursos contínuos proferidos diante de uma audiência.

Entre os padres latinos, Agostinho foi o primeiro que refletiu sobre a retórica considerando-a parte da formação do pregador religioso. Fez isso na sua obra *A doutrina cristã (Da doctrina christiana)*<sup>11</sup>, texto de exegese bíblica e formação cristã. Ela é uma obra complexa tanto por sua composição como por seu conteúdo. Os primeiros três livros foram escritos em 397, e Agostinho só veio a terminá-la em 426 ou 427, anexando-lhe 13 capítulos ao terceiro livro e compondo todo o quarto. A obra dirige-se à formação do pregador da religião cristã. Segundo Agostinho, ele deve conhecer tanto a doutrina cristã como saber transmiti-la. De um lado, é necessário que ele saiba os princípios da exegese bíblica e, por outro, saiba como persuadir os fiéis. Para essas duas finalidades, será útil que ele tome contato com toda a tradição da retórica clássica.

Com efeito, os tratadistas dessa disciplina desenvolveram uma série de princípios hermenêuticos aplicados aos textos jurídicos, entre

---

10 Nos seus *Tópicos* (79-80), Cícero afirma: “Há dois tipos de questões: indefinidas (*indefinitae*) e definidas (*definitae*). As questões definidas são as que os gregos chamam *hypothesis* e nos causas (*causae*), indefinidas são as que eles chamam *thesis* e nós problemas (*proposita*). Uma causa está determinada em relação a certas pessoas, lugares, tempos, ações ou assuntos (*negotia*), seja em relação a todos eles ou a maioria. Um problema com relação a algum deles ou a muitos, mas não em relação aos mais importantes” (CÍCERO, 2003, p. 159).

11 Usamos, para as citações em latim deste texto, a edição bilingue latim-espanhol da *Biblioteca de autores cristianos*, com tradução ao espanhol de Fr. Balbino Martín. As citações em português de *Da doctrina christiana* são tiradas da tradução de Nair de Assis Oliveira, da Editora Paulus.

eles: que as expressões não devem ser interpretadas de forma isolada, senão consideradas a partir de todo o texto no qual estão inseridas; a distinção entre linguagem figurada e não figurada e entre expressões denotativas e conotativas; o reconhecimento de que, para uma correta interpretação, não devemos nos limitar ao texto escrito, mas também à intenção daquele que o escreveu, a qual é reconhecível a partir de outros textos seus ou da vida do seu autor<sup>12</sup>. Por outro lado, a retórica ensinava que, para persuadir, o orador deve adaptar o estilo e o ritmo da prosa ao assunto que se apresenta<sup>13</sup>; deve ter familiaridade com os valores e representações culturais da comunidade para a qual dirige seu discurso e, finalmente, conhecer as características psicológicas humanas<sup>14</sup>. Portanto, o orador sacro deve dominar um todo complexo antes de se lançar no desafio da oratória.

O objetivo principal da investigação que deu origem a este livro foi determinar *em que medida* Agostinho continuou a tradição da retórica greco-romana ao propor um modelo para a pregação da doutrina cristã e como ele vinculou sua retórica religiosa de um lado com sua teoria sobre a linguagem como sistema de signos, e, de outro lado, com sua hermenêutica alegórica dos textos sacros.

Nosso texto organiza-se em quatro capítulos. No Capítulo 1, *Retórica e Verdade*, consideramos os diálogos *Górgias* e *Fedro*, de Platão. Na concepção do filósofo grego, o orador não deveria persuadir sobre assuntos falsos ou censuráveis do ponto de vista moral, mas somente acerca da verdade e do bem. Vimos que, inicialmente, no *Górgias*, ele desconsidera a retórica totalmente. Afirma ser ela uma arte para enganar e adular. Depois, no *Fedro*, Platão não mudou completamente sua

---

12 Estes princípios interpretativos podem ser vistos no tratado ciceroniano *De Inventione*, II, 116-154.

13 No *Orator* XXIX, Cícero se pergunta: “Quem é pois o orador eloquente (*eloquens*)?. [...] É aquele que pode dizer as coisas simples (*humilia*) de forma simples (*subtiliter*), as superiores (alta) de forma grave, e as que estão no médio (*mediocria*) com um estilo moderado (*temperate*).

14 Na segunda parte do livro II da *Retórica*, Aristóteles realiza uma classificação das características psíquicas dos diferentes públicos segundo sua riqueza e sua idade.

opinião, mas passou a admitir que a retórica poderia ser aceita se estivesse ao serviço da verdade, subordinada à filosofia. Platão identifica a verdade com o bem, o justo e o belo. Sua concepção da verdade não está dissociada de sua ética. Logo, a sua crítica à retórica decorre do fato de considerar que os oradores defendem opiniões e não algo que possa ser considerado definitivamente certo. Para Platão, só é possível obter a verdade científica, a *episteme*, por meio da dialética ou da filosofia. Contrariamente a isso, a retórica principia da opinião da maioria das pessoas, levando em consideração suas crenças e memórias. Assim, desde a perspectiva da retórica, não haveria uma verdade absoluta, mas opiniões melhores ou piores<sup>15</sup>. Nesse sentido, o *Górgias* e o *Fedro*, de Platão, são fundamentais à medida que proporcionam uma avaliação dos propósitos da retórica clássica desde uma perspectiva filosófica.

Ainda, nesse mesmo capítulo, trataremos da concepção aristotélica da retórica; e, finalmente, voltamo-nos para a abordagem da retórica por Agostinho em sua *Da doutrina cristiana*, mostrando que Agostinho retoma a concepção do *Fedro* de que a retórica deve estar subordinada à verdade, mas a verdade do bispo de Hipona não é a da filosofia, senão a da revelação cristã.

O Capítulo 2 leva por título *Signos e Verdade*. A verdade cristã é revelada por meio do texto da *Sagrada Escritura*, isto é, por meio da linguagem escrita. Dessa forma, para poder interpretá-la, o bispo, em primeiro lugar, precisava buscar o entendimento das palavras. Assim, a partir desse ponto, Agostinho foi o primeiro autor de língua latina que pensou a linguagem como um sistema de signos. Isso o levou a se interrogar sobre a relação entre signo e designado, a comparar diversos sistemas de signos e a pensar a diferença entre signos próprios e signos figurados ou transpostos.

Como sabemos, a verdade cristã está revelada, muitas vezes, por meio de signos transpostos. Ela está encoberta por uma maneira peculiar de linguagem figurada. Mostraremos que Agostinho, na sua concepção do que é um signo, foi, em algum sentido, além de Aristóteles. Com efeito, o filósofo grego considerou apenas o signo a partir da distinção

---

15 Ver *Sofistas* (2015, p.36-38).

entre signo certo (*tekmérion*) e signo provável (*anónymon semeíon*), quer dizer, o signo como aquilo que desencadeia uma inferência cuja conclusão pode ser certa ou provável<sup>16</sup> (*Retórica*, 1537, b-1537, b25).

Já o bispo de Hipona afirma que os signos podem ser naturais ou convencionais (*data signa*), próprios ou figurados. Os signos naturais compreendem as coisas e os fenômenos da Natureza e os convencionais são aqueles expressos com a intenção de comunicar algo. Neste último entendimento do signo, incluem-se as palavras. Uma palavra é uma coisa que remete a outra coisa, seu significado. Foi instituída para uma finalidade comunicativa, mas poderá sofrer alteração de significado quando empregada em contextos diferentes como no caso de uma metáfora. Agostinho vislumbra a palavra como representação e organização do pensamento e discorre sobre algumas de suas propriedades como som e significado, signo e significante, as diferenças entre as línguas, as polissemias, as transposições, os problemas de tradução. Para o bispo de Hipona, as palavras são os signos mais importantes, pois, a partir delas, é que se apreendem as coisas.

No Capítulo 3, *Signos e Interpretação*, ocupamo-nos com os princípios de hermenêutica de Agostinho. O bispo de Hipona apresenta, no *Da doutrina christiana*, uma hermenêutica sobre a mensagem divina. A verdade religiosa é expressa de modo figurado ou transposto. Para dissolver aparentes contradições do texto bíblico, sobretudo as que se colocam entre o *Antigo* e o *Novo Testamento*, o orador sacro precisa descobrir o seu real significado. Assim, quando as *Sagradas Escrituras* elogiam as coisas erradas, por exemplo, é preciso entender que há aí um uso figurado da linguagem, pois tudo o que é contrário à moral e à fé contradiz os ensinamentos evangélicos e não pode ser parte da verdade cristã. Ainda, na passagem do pensamento para a escrita, podem ocorrer algumas obscuridades na linguagem, bem como má pontuação, ambiguidades e uso de uma palavra em lugar de outra mais adequada. Outrossim, devem-se considerar possíveis incorreções da tradução ao latim dos textos sacros originais, escritos em hebreu, aramaico e grego.

---

16 Ver *Retórica* (1537 b-1537 b25).

Dessa forma, considerando os fatores mencionados, para conseguir a correta interpretação das *Sagradas Escrituras*, o intérprete conta com a ajuda da Fé, devendo levar em consideração o contexto histórico e as línguas originais em que as *Sagradas Escrituras* foram escritas.

No Capítulo 4, *A questão do estilo*, examinamos o ensinamento de Agostinho acerca da melhor forma de expor a palavra de Deus. Analisamos como ele se apropria de toda a tradição sobre a elocução, aquela parte da retórica antiga que tratava da forma de expor, de forma oral ou escrita, ideias, exemplos e opiniões encontrados pelo orador na tentativa de defender seus pontos de vista. Assim, na elaboração desse capítulo, nos remetemos a Cícero, pois é sabida a influência que teve o orador romano sobre Agostinho. Evidenciamos conselhos do bispo de Hipona sobre o emprego dos estilos simples, moderado e sublime, dado que, para ele, no que se refere à conversão, todos os temas tratados pelo orador sacro são importantes, pois se trata da salvação das almas. Nessa perspectiva, segundo a tradição da Retórica, é preciso adequar um tema simples ao estilo simples, um tema médio ao estilo moderado e uma grande questão ao estilo sublime. O emprego dos estilos simples e moderado visa à fala com eloquência e sabedoria; já a do estilo sublime, ao agradar. Deve-se considerar, no entanto, que o mais importante no discurso retórico é persuadir, independentemente do estilo utilizado. Por isso, é sempre de bom tom administrar adequadamente o instruir, o comover e o converter, as três funções que Cícero deu à oratória. Para Agostinho, o ideal é que o orador fale com eloquência e sabedoria juntas, mas se não for possível, que fale ao menos com sabedoria, pois considera a retórica uma arma para a defesa da verdade cristã em face de seus detratores.

Na sequência, apresentamos as considerações finais. Após o ressurgimento da Retórica, originado na publicação do *Tratado da Argumentação*, de Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958), muito se tem escrito em nossa língua sobre o discurso político, algo menos sobre o discurso jurídico, mas pouco sobre a pregação religiosa. Ao estudar a presença da Retórica clássica na oratória de um pregador religioso, como o foi Agostinho,

buscamos preencher uma lacuna na produção feita em nossa língua sobre esse autor. É claro que existem muitas obras sobre o bispo de Hipona, feitas por filósofos, historiadores e teólogos. No entanto, os filósofos se interessam principalmente pelos aspectos filosóficos de sua obra, a saber, sua teoria sobre o conhecimento, sua solução ao problema do mal, suas análises sobre a memória e o tempo, sua caracterização da vida feliz<sup>17</sup> (GILSON, 2007). Os historiadores a estudam como fonte para o estudo da Antiguidade tardia<sup>18</sup> e os teólogos se ocupam de Agostinho seja como intérprete das *Sagradas Escrituras*, seja como alguém que escreveu sobre questões como a Trindade, o Livre arbítrio, o Mal. Por sua vez, os interessados em letras clássicas dirigem mais sua atenção para os grandes períodos da retórica grega e latina do que para o período do Baixo Império, ao qual pertence Agostinho. Assim, encontramos poucas obras específicas sobre a retórica religiosa de Agostinho.

---

17 Gilson (2007).

18 Algumas obras clássicas que assumem essa perspectiva são de Hamman (1989) e Brown (2005).

# 1 RETÓRICA E VERDADE

## 1.1 A Retórica como arte da ilusão

Nas suas *Confissões*, Agostinho censurou a retórica e ao uso que ele fez dela por não se ter preocupado com a verdade do que se diz. Referindo-se a sua formação nessa disciplina, afirma que os estudos a que se entregara “davam entrada para o foro dos litígios, onde me deveria distinguir tanto mais honestamente quanto mais hábil fosse a mentira” (*Confissões*, III, 3,6). Com essa disciplina, ele “procurava simplesmente agradar aos homens, não para instruí-los, mas só para lhes ser agradável”<sup>19</sup> unindo a “ostentação com a mentira” (*Confissões*, VI, 6,9-10). Além de ser professor de retórica, Agostinho chegou a escrever um livro sobre ela, hoje perdido, com o título de *De Pulchro et Apto*<sup>20</sup>. Esse título nos indica que seu tema seria a elocução, aquela parte da Retórica que trata da expressão linguística do discurso, da escolha do léxico, e das construções sintáticas apropriadas no intuito de torná-lo persuasivo.

A crítica à retórica, por sua falta de compromisso com a verdade, tem sua origem no *Górgias*, de Platão. Um dos principais protagonistas é o sofista Górgias, que dá título ao diálogo, mas pouco restou dos seus escritos. Em um deles, o *Elogio de Helena*, Górgias se refere ao poder do discurso nestes termos: “O discurso é um senhor soberano que, com um corpo diminuto e quase imperceptível, leva a cabo ações divinas. Na verdade, ele tanto pode deter o medo como afastar a dor, provocar a alegria, intensificar a compaixão” (GÓRGIAS, 1993, p. 43). Pierre Aubenque (1972, p. 94-106) dissertou de forma muito esclarecedora sobre a concepção da linguagem dos sofistas. Segundo esse autor, na concepção deles, não podem ser contrapostas linguagem e realidade como duas coisas

---

19 Cícero afirmou em *Orator XXI* (69) que o bom orador devia ensinar (*docere*), como ver (*flectere*) seus ouvintes e agradar (*delectare*). Agostinho confessa ter descuidado as duas primeiras atividades.

20 *Do Belo e do Conveniente*.

distintas<sup>21</sup>. De fato, o discurso é parte constituinte da realidade no sentido de que estão imbricados até tal ponto que a realidade depende do discurso. Sendo assim, nós não podemos, dentro dessa concepção, falar de verdade porque, para isso, dever-se-iam distinguir dois planos, o do discurso e o da realidade, e verificar a adequação de um com o outro. Enquanto Górgias enaltece o discurso como um senhor soberano; para Platão, o discurso não é soberano, pois deve se adequar ao que as coisas são, ou seja, à sua essência.

No seu *Górgias*, Platão critica a retórica identificando-a com a Sofística. Trata-se de uma identificação questionável, já que Isócrates, um dos principais professores de retórica, contemporâneo de Aristóteles, mostrou-se crítico da Sofística, entendida como erística.<sup>22</sup> Por sua vez, nas *Refutações sofísticas*, Aristóteles caracteriza os argumentos erísticos como aqueles que, partindo de coisas que parecem plausíveis, mas que não o são, provam ou parecem que provam. Distingue esses argumentos dos argumentos dialéticos que provam o contraditório do assumido pelo oponente a partir de coisas plausíveis (ARISTÓTELES, 1983). Assim, a Sofística simula a verdade, enquanto a retórica se aproxima da dialética, que busca o verossímil para fundamentar a opinião razoável. Porém a dialética e a retórica não podem ter, para Aristóteles, o *status* de ciência, de conhecimento certo e verdadeiro porque não versam sobre um gênero de objetos definido.

Voltemos a Platão. Para esse filósofo, somente o discurso verdadeiro que diz o que é o ser merece crédito.

---

21 “Quelles qu’aient pu être les divergences des sophistes dans leur théorie du langage, divergences dont le *Cratyle* de Platon semble nous apporte l’écho, ils ne semblent pas avoir eu l’idée que le langage pût avoir une certaine profondeur, qu’il pût renvoyer à autre chose que lui-même: [...] le langage est pour eux une réalité en soi, qui fait corps avec ce qu’elle exprime, et non un *signe* qu’il faudrait dépasser vers un *signifié*, non pas donné, mais problématique\_cce qui supposerait une certaine distance entre le signe et la chose signifiée (AUBENQUE, 1972, p. 100).

22 No seu escrito *Contra os sofistas*, referindo-se aos erísticos, Isócrates pergunta: “Ora quem não odiaria e, ao mesmo tempo, desprezaria, primeiramente, os que dedicam seu tempo às disputas verbais [...]?” (LACERDA, 2011, p. 56).

Antes que alguém veja a verdade daquelas coisas sobre as que fala ou escreve, e possa definir o que é cada coisa em si mesma, e, tendo-a definido, seja capaz de dividi-la em suas espécies até o indivisível, e por esse método, se tenha conhecido a natureza da alma [...] não será possível que se chegue a usar com destreza o gênero dos discursos [...] nem para os ensinar nem para persuadir (PLATÃO, 1992, p. 409, tradução nossa).

Assim, a crítica de Platão para a retórica decorre de que ela versa sobre o crer, sobre a opinião, que é diferente do saber e da ciência (*episteme*). Nessa óptica, no diálogo *Górgias*, encontramos a retórica caracterizada por Górgias nos seguintes termos:

[...] nas outras artes, tudo o essencial do saber, por assim dizer, se relaciona com operações manuais e outras coisas do mesmo gênero ao passo que a retórica não tem nada que ver com esses aspectos, pelo contrário, toda a sua ação e eficácia se realizam através da palavra. É por isso que eu digo que a retórica é a arte dos discursos e estou convencido de que minha definição é boa (PLATÃO, 1968, 113, 34, 450 b-c).

Diferentemente de outras técnicas que utilizam a mão e ferramentas, como o artesanato, a carpintaria, a arquitetura, a medicina, a retórica tem como único instrumento a palavra. A palavra é o elemento central da retórica clássica, assim como será elemento central da retórica religiosa agostiniana.

Platão questiona sobre a natureza da persuasão que nasce da retórica e a que objeto se destina. A resposta de Górgias é: “Entendo que a persuasão própria da retórica é a que se realiza nos tribunais e em outras assembleias, como há pouco afirmei, e que o seu objeto é o justo e o injusto”<sup>23</sup> (PLATÃO, 1968, 454b, p. 119). Sendo o objeto da retórica

---

23 Sobre os três tipos de discurso estudados pela retórica greco-romana, ver a Introdução a este trabalho.

o justo e o injusto, por que Platão a critica? A resposta é a seguinte: os sofistas não podem caracterizar o que seja o justo em si, dado que eles não o conhecem. Quando eles usam a palavra “justo”, referem-se a opiniões mutáveis e não a um arquétipo permanente da justiça. O filósofo quer saber o que é a justiça em si mesma, o que a distingue das outras virtudes, como a coragem ou a sabedoria. Ele quer saber isso para ter um parâmetro que lhe permita dizer quais são as ações justas e quais não o são. Contudo o orador não se interessa por isso, ele só presta atenção às diferentes opiniões sobre a justiça.

A argumentação retórica desperta no homem um sentimento de crença no que aparenta ser a verdade, no verossímil. Tal sentimento leva-o a agir de acordo com o que foi persuadido. Portanto, não é o saber que estabelece a relação constatação-crença e posterior ação, mas a persuasão. Górgias explica:

Muitas vezes acompanhei meu irmão e outros médicos a casa de doentes que não queriam tomar um remédio ou submeter-se ao tratamento do ferro ou do fogo. Ora, quando o médico se mostrava incapaz de persuadir o doente, fazia-o eu, sem mais recursos do que a retórica. Mais ainda: se um orador e um médico se apresentarem numa cidade qualquer à tua escolha e se discutir na assembleia do povo ou em qualquer reunião qual dos dois deve ser eleito médico, garanto-te que o médico deixa simplesmente de existir e que aquele que domina a arte da palavra se fará eleger, se quiser.

Do mesmo modo, seja qual for o profissional com quem entre em competição, o orador conseguirá que o preferiram a qualquer outro, porque não há matéria sobre a qual um orador não fale, diante da multidão, de maneira mais persuasiva do que qualquer profissional. Tal é a qualidade e a força desta arte que é a retórica (PLATÃO, 1968, p. 122, 456b-c).

Górgias enaltece o poder da Retórica sobre todos os assuntos, mas para Platão ela não pode reinar absoluta sem levar em consideração o que as coisas são, sem expressar aqueles valores morais e políticos que estabelecem os limites de uma convivência social saudável e justa.

Nesse sentido, ao trabalhar em prol, exclusivamente, de uma arte que visa à batalha pela batalha sem um ideal de grandeza, a retórica corre o risco de ser vista como uma arte irrelevante. Dessa forma, Platão reitera que o orador não poderia viver em meio aos cidadãos de bem, pois realiza uma arte que pode iludir, fazer crer em algo que não é necessariamente verdadeiro. Em revida a essa afirmação, Górgias defende:

Claro que não são os mestres que são maus nem a sua arte é culpada ou censurável; a culpa cabe exclusivamente, creio eu, àqueles que fazem mau uso do que aprenderam. Idêntico raciocínio pode aplicar-se à retórica. O orador é, sem dúvida, capaz de falar de tudo e contra todos poderá, melhor que ninguém, persuadir a multidão em qualquer assunto que lhe interesse, mas isso não é motivo para privar da sua reputação os médicos ou os outros profissionais, não basta estar em condições de o fazer. A retórica, como qualquer outra arte competitiva, deve ser usada com justiça. Portanto, entendo que, se um homem adquire uma preparação retórica e depois se serve deste poder e desta arte para praticar o mal, não há o direito de odiar e detestiar da cidade aquele que o ensinou. Este ministrou conhecimentos em ordem a um uso legítimo e o outro utiliza-os de um modo inteiramente oposto. A justiça manda, pois, que não seja o mestre, mas este, que abusou da sua arte, a sofrer o ódio, o exílio ou a morte (PLATÃO, 1968, 457a-457c, p. 123).

Para Górgias, portanto, não são todos os oradores que precisam afastar-se da sociedade, mas somente os que fazem mau uso da arte.

Contudo Platão mostra-se relutante e considera a retórica uma atividade empírica destinada unicamente a produzir agrado e prazer:

Penso, Górgias, que a retórica, pelo que me aparece é uma prática alheia às artes, mas que exige um espírito dotado de imaginação, de audácia e por natureza apto para o convívio com as pessoas. O nome genérico deste tipo de prática é, para mim, adulação (PLATÃO, 1968, p. 131, 463b).

Assim, afastada da verdade e da justiça, segundo Platão, a retórica não teria um ideal nobre para realizar, diferentemente da ciência. Ela seria apenas um artifício comum utilizado pelas pessoas em suas relações, logo, não merece o *status* nem de ciência nem de arte.

Sem dúvida a crítica de Platão se dá pelo uso espúrio que muitos dos sofistas deram à arte retórica e, em geral, à argumentação como encontramos retratado em outro diálogo de Platão: o *Eutidemo*; mas também, é possível que, em *Górgias*, Platão já identificasse a tendência da retórica a tomar como objeto de estudo e contemplação a própria linguagem, tornando-a um objeto estético ao se preocupar com a ornamentação do discurso. Essa outra face da retórica a aproximou da poética. Muito tempo depois de Platão, Agostinho argumentará que o uso dos tropos ou figuras não se dá somente como parte ornamental do discurso, mas sim que ele tem função importantíssima na oratória para promover a clareza e a persuasão, ambas decorrentes especialmente do agrado que dão ao discurso as figuras e os tropos.

Ainda em relação ao caráter ludibriador da retórica, ciente de que ela tem por base o crer e não o saber, bem como utilizar certos efeitos de linguagem para comover os ouvintes e agradá-los, Platão tenta defender seu ponto de vista sobre o afastamento que ela tem da verdade. Então, compara-a com a cosmética que, diferentemente da ginástica, não mantém o corpo forte e em boa forma, mas lhe dá uma ilusória aparência saudável; e com a culinária, que visa somente a agradar o paladar e se distingue da medicina, que se ocupa com a dieta saudável.

Nesse sentido, a retórica

Não tem o mínimo interesse em procurar o que seja o melhor, mas, sempre atrair por intermédio do prazer, persegue e ludibria os insensatos, que convence do seu altíssimo valor. É assim que a culinária toma aparência da medicina, fingindo conhecer os alimentos que são melhores para o corpo, de tal maneira que, se coubesse a crianças, ou a homens tão pouco razoáveis como as crianças, decidir qual dos dois, médico ou cozinheiro, conhece melhor a qualidade boa ou má dos alimentos, o médico acabaria por morrer de fome (PLATÃO, 1968 464c-464 e, p. 133).

Percebe-se que Platão enfatiza a feição que a retórica assume frente às coisas, isto é, ela se ocupa com a aparência delas e não com sua natureza. O filósofo expressa sua concepção por meio da seguinte analogia:

Resumindo, dir-te-ei, na linguagem dos geômetras (talvez assim me compreendas melhor), que a *toilette* está para a ginástica como culinária para a medicina; ou ainda a sofística está para a legislação como a *toilette* para a ginástica e que a retórica está para a justiça como a culinária para a medicina. Estas atividades, já o disse, distinguem-se pela sua natureza. Dada, porém, a estreita relação que existe entre elas, sofistas e oradores confundem-se, ao realizar o seu trabalho no mesmo domínio, sobre os mesmos assuntos, sem conhecerem exatamente a natureza das suas funções e com idêntica ignorância a seu respeito por parte dos outros homens (PLATÃO, 1968, 465c, p. 134).

Em suma, para Platão, um discurso é verdadeiro quando o que é dito coincide com a realidade. Pressupõe-se que os fatos são independentes do discurso, mas é precisamente isso que negaram os primeiros praticantes da retórica, a saber: os sofistas.

Detrás dos argumentos de Platão está implícita uma visão do que seja a verdade. Concepção que ele desenvolverá em diálogos posteriores, como o *Sofista*. A verdade, para o filósofo, surge quando o discurso expressa como são as coisas, quando as palavras manifestam sua essência. Essa essência não é acessível por meio dos sentidos, mas só por meio do intelecto. Ela está além do mundo perceptível, sujeita ao fluxo e ao devir. Só podemos usar termos como “justiça” e “bem” se eles se referirem a uma realidade que existe por si mesma independente do discurso e que permanece sempre a mesma.

Em se tratando de discurso retórico, a realidade dos fatos pode ser recriada segundo o ponto de vista de quem a narra. Nesse sentido, o orador pode manipular seu discurso, recriando e utilizando os fatos a seu bel-prazer e esta é uma razão que motivou Platão a se opor à retórica no diálogo *Górgias*. Essa atitude do filósofo pode ter relação com o seu contexto socio-histórico em que muitos sofistas utilizavam as técnicas retóricas para impor suas opiniões, independentemente do assunto ser verdadeiro ou não, justo ou não. Isso levou-o a classificá-la como uma sofística. Devemos lembrar que a retórica é composta por uma parte oratória e uma argumentativa, mas os sofistas valem-se dessa segunda parte para poder criar, por meio do discurso, uma realidade não necessariamente verdadeira.

Segundo Ricoeur (2005), podemos considerar que a crítica de Platão à retórica é razoável, se for considerada apenas uma das faces da retórica, a saber, como arte de agradar e adular. Enganar não, mas talvez seduzir. Acontece que a retórica não se constitui só do agradar. Se assim o fosse, ela seria uma arte amputada de sua parte argumentativa. De fato, ela acabou por ser assim considerada a partir do século XVII e entrou em declínio.

## **1.2 Retórica e filosofia no “Fedro”**

Apesar de suas críticas enfáticas, Platão muda sua perspectiva sobre a retórica no *Fedro*, ainda que em geral, nesse diálogo, permaneça com sua postura negativa em relação a ela.

Quisá um dos motivos que teve Platão de manifestar nesse diálogo sua preferência pelo discurso proferido oralmente no lugar do escrito seja porque neste corre-se um risco maior de dissociar o estilo do conteúdo da argumentação<sup>24</sup>; uma vez que, para ele, o texto escrito tem o defeito de não pode defender-se de maus entendimentos sem a presença de seu autor:

Sócrates: [...] se, movido pelo desejo de aprender, os interrogares sobre o que acabam de dizer revelam-te uma única coisa e sempre a mesma. E, uma vez escrito, todo o discurso rola por todos os lugares, apresentando-se sempre do mesmo modo, tanto a quem o deseja ouvir como ainda a quem não mostra interesse algum, e não sabe a quem deve falar e a quem não deve. Além disso, maltratado e insultado injustamente, necessita sempre da ajuda do seu autor, uma vez que não é capaz de se defender e socorrer a si mesmo (PLATÃO, 1973, 275d-275e, p. 373).

Platão conserva a opinião expressa no *Górgias* de que o orador precisa ter como objeto a verdade, seja para proferir ou para escrever

---

24 *Fedro* (274 d-276a), em que Platão se refere ao mito de que o deus Theuth teria mostrado a arte da escrita ao rei Thamus, que se manifestou de forma negativa sobre essa arte. Sobre isso, Ricoeur (2005, p. 57) afirma o seguinte: Na eloquência, a maneira de dizer guarda um caráter extrínseco e variável. Talvez se possa mesmo arriscar a ideia de que a eloquência, isto é, o uso público da palavra, comporta precisamente a tendência de dissociar o estilo da prova. Do mesmo modo, a falta de consistência da ligação entre um tratado da argumentação e um tratado de elocução ou de estilo revela alguma coisa de instabilidade da própria retórica, estimulada pela contradição interna com o próprio projeto de persuadir. Posta entre dois limites que lhe são exteriores - a lógica e a violência -, ela oscila entre dois polos que a constituem: a prova e a persuasão. Quando a persuasão se liberta do cuidado da prova, o desejo de seduzir e de agradar a conduz, e o próprio estilo não é mais figura, no sentido de visão de um corpo, mas ornamento, no sentido “cosmético” da palavra. Mas esta possibilidade está inscrita desde a origem no projeto retórico, e ressurgue no próprio âmago do tratado de Aristóteles: enquanto elocução, exterioriza o discurso, torna-o manifesto, tende a libertar o cuidado de “agradar” do de “argumentar”. Sem dúvida, é porque a escritura constitui uma exteriorização de segundo grau que esse divórcio é aí particularmente ameaçador.

um discurso. No *Fedro*, ele expressa a oposição entre sua perspectiva e a da maioria dos oradores nos seguintes termos:

Sócrates: Porventura não é necessário, para se falar bem e com perfeição, pressupor na mente do falante o conhecimento da verdade sobre o assunto a tratar?

Fedro: A respeito disso, caro Sócrates, ouvi dizer o seguinte: que não é necessário, a quem se quer tornar orador, conhecer o que realmente é justo, mas o que aparente sê-lo à multidão que deve julgar; não o que, na realidade é bom e belo, mas quanto dá essa aparência, já que daí deriva a persuasão, e não da verdade (PLATÃO, 1973, 259e-260a, p. 339).

Fedro enfatiza que o poder da retórica é fazer crer no que parece ser o mais adequado, pois é da aparência que surge a persuasão. A verdade por si só não basta para suscitá-la. Nessa óptica, na sua *Retórica*, Aristóteles atribuirá esse fato às limitações da audiência à qual se dirige o orador e, por isso, incluirá ao lado das provas pelo *logos* as provas pelo *pathos* (pela emoção) e pelo *ethos* (pela forma como se apresenta a si mesmo o orador).

Insistindo na sua afirmação de que o discurso deve estar ancorado na verdade, Platão traz como exemplo a tentativa de persuadir com ocasião da venda de um asno em lugar de um cavalo, tendo em vista que nem o vendedor nem o comprador conhecem a diferença entre esses animais. Estando persuadido, o comprador efetua a compra.

Sócrates: Se eu tratar de te persuadir de que comprarás um cavalo para te defender dos inimigos, e nenhum dos dois soubesse o que um cavalo é, ainda que eu pudesse saber por ti, que Fedro acredita que o cavalo é esse animal doméstico que têm as orelhas mais compridas...

Fedro: Isso é ridículo, Sócrates.

Sócrates: Ainda não. Mas se eu tentar te persuadir seriamente, fazendo um discurso no qual eu louvasse o asno, o chamando cavalo, e acrescentando que a aquisição desse animal é muito útil para a casa e para a guerra,

dado que não apenas serve para a guerra, mas também que o asno é capaz de transportar cargas e se dedicar com proveito a outras coisas.

Fedro: Não haveria coisa mais ridícula.

Sócrates: Por conseguinte, quando um mestre de retórica, que não sabe o que é o bem e o mal, e em uma cidade em que acontece o mesmo, ele a persuade não sobre a sombra de um asno, elogiando-a como se fosse um cavalo, senão sobre o que é mau como se fosse bom, e tendo estudado as opiniões das pessoas, leva a cidade a fazer o mal em lugar do bem, que classe de frutos, pensa ele, que colheria a retórica a partir do que ela semeou?

Fedro: Na verdade, não muito bons (PLATÃO, 1992, 260 b-260d, p. 375).

Com esse exemplo, Platão tenta ilustrar os malefícios de uma arte afastada da verdade. No entanto, não é acerca de temas como esses que versa a retórica: ela não trata de coisas materiais, possíveis de serem constatadas fisicamente, como é o caso do cavalo e do asno. A retórica trata de temas controversos, como a paz ou a guerra, a condenação ou absolvição, a moralidade e imoralidade etc., e, nesses temas, há a possibilidade de mais de um ponto de vista. As controvérsias estão presentes em diversos âmbitos, como política, religião, ética, direito, perpassados por diferenças de opiniões. Aí, entra o papel da retórica, arte que visa a defender um determinado ponto de vista e persuadir o auditório para si. Em contrapartida, as coisas que não originam diferenças de opinião, por serem óbvias, não são assunto para a retórica; portanto, ela não versa sobre o evidente. Assim Platão o expressa no *Fedro*:

Sócrates: Quando alguém diz o nome do ferro ou da prata, acaso não pensamos nós todos no mesmo?

Fedro: Absolutamente.

Sócrates: E que sucede, quando se trata do justo e do bem? Não se dirige cada um para seu lado e não entramos em desacordo com os outros e até conosco mesmos?

Fedro: Exatamente.

Sócrates: Em certos pontos, portanto, estamos de acordo, e em outros, não.

Fedro: É isso.

Sócrates: Então, em qual dos dois casos somos mais fáceis de enganar e em qual dos domínios tem a retórica maior poder?

Fedro: É evidente que naqueles em que nos sentimos hesitantes (PLATÃO, 1973, 263a- 263b, p. 347).

Ao ver o ferro ou a prata, não temos dúvida quanto a formas, composição, utilidade, semelhanças ou diferenças; mas as ações humanas podem gerar opiniões controversas em relação a sua utilidade ou seu caráter de justas. O papel da retórica, ao empregar argumentos, não é persuadir sobre coisas evidentes, mas sobre assuntos em que se tem dúvidas, em que se há opiniões divididas<sup>25</sup>.

No *Fedro*, Platão afirma que os retores pensam ensinar a retórica, mas, na realidade, seus discípulos ficam a mercê dos próprios recursos quando precisam discursar (PLATÃO, 1973, 269b-269c, p. 360). Ademais, os praticantes da arte retórica que dizem conhecê-la não foram capazes de defini-la, quer dizer, não estabeleceram sua natureza. Tal como a retórica, “a dialética renuncia à verdade das coisas em benefício da opinião aceita. Substitui a pergunta científica: “o que é?” por esta outra: “o que lhe parece?” (REBOUL, 2004, p. 28). Isso acontece porque tanto a retórica como a dialética se apoiam no verossímil, a diferença entre elas está no seu modo de realização. A dialética veicula-se por meio do diálogo, enquanto a retórica se ocupa do discurso em que há um orador que fala a uma audiência que não o interrompe. Ademais, a retórica lida com questões de cunho prático,

---

25 Reboul afirma : [A retórica] é um instrumento de ação social, e seu domínio é o da deliberação (*buleusis*); ora, esse domínio é precisamente o do verossímil. De fato, não se delibera sobre o que é evidente - por exemplo, para saber se a neve é branca! - nem sobre o que é impossível; delibera-se sobre fatos incertos, mas que podem realizar-se, e realizar-se em parte através de nós. Por exemplo, a cura de um doente, a vitória da guerra etc. (REBOUL, 2004, p. 37).

relativas a pessoas, tempos e lugares determinados; enquanto a dialética, se ocupa com questões mais teóricas e genéricas. Quando se argumenta para defender um réu, perante o júri, num processo forense, usa-se a retórica; quando duas pessoas discutem sobre se a virtude é ou não é útil, ou se o sábio é ou não é feliz, usa-se a dialética.

Platão, no *Fedro*, acaba admitindo o provável e o verossímil como âmbito legítimo da atuação da retórica, alterando assim seu posicionamento anterior no diálogo *Górgias*, em que a desqualificava completamente. Suas palavras são estas:

Sócrates: [...] De facto, nos tribunais não interessa absolutamente nada a ninguém a verdade das coisas, mas só o que seja persuasivo. E tal poder reside no provável, a que deve aplicar-se quem deseja falar com arte. Além disso, há mesmo casos em que de modo algum convém referir factos realmente sucedidos, se não se deram de forma verossímil; deve-se antes falar das verossimilhanças, tanto na acusação como na defesa. De modo geral, deve-se procurar o provável e dizer adeus repetidas vezes ao verdadeiro, pois é a probabilidade que, presente de uma ponta a outra do discurso, abre caminho a toda a arte (PLATÃO, 1973, p. 367, 272d-e).

No final do *Fedro*, Platão concede à retórica um lugar nos tribunais como pregadora do provável e verossímil, no entanto reafirma a exigência da verdade em primeira instância para qualquer discurso. Também aconselha a adaptação do discurso ao público a quem se destina.

Em primeiro lugar, que se conheça a verdade sobre os assuntos de que se fala ou escreve; que se seja capaz de definir cada um deles em si mesmo; uma vez definido, que se saiba dividi-lo de novo em espécies, até atingir o indivisível; que, a respeito da natureza da alma, se encontre, depois de analisar do mesmo modo, para cada uma a forma apropriada e, em seguida, se disponha e ordene em conformidade o discurso, oferecendo à alma complexa

discursos complexos e com toda a espécie de harmonias, e simples à alma simples. Antes disso não será possível manejar com arte - dentro do que nos concede a natureza - o gênero oratório, nem para ensinar nem para persuadir, como no-lo revelou toda a discussão anterior (PLATÃO, 1973, 277c, p. 376).

Platão institui o nome *filósofo* para aquele que conhece a verdade. Dessa forma, ele admite a retórica como arte completa quando está subordinada à filosofia. Retórica e filosofia precisam estar irmanadas na arte de persuadir.

Sócrates: [...] Se alguém, que conheça onde se encontra a verdade, compuser essas obras e puder defendê-las, quando refutarem aquilo que escreveu; se for capaz, enfim, de pela sua própria palavra mostrar que são mesquinhas as obras escritas - tal homem de modo nenhum deve ser designado por um nome derivado da espécie de obras que compôs, mas sim por um que indique a seriedade do esforço a que devotou.

Fedro: Quais são, então, os nomes que tu lhes atribuis?

Sócrates: Chamar-lhe sábio, ó Fedro, parece-me excessivo e convir apenas a um deus; mas o nome de filósofo ou outro semelhante ajustar-se-lhe-ia melhor e seria mais conveniente (PLATÃO, 1973, 278c-d, p. 378).

No *Górgias*, Platão ataca a retórica. No *Fedro*, aceita-a desde que esteja ao serviço da verdade, admitindo a existência de uma arte do discurso verossímil. Parece que nesta segunda obra há um abrandamento das críticas à retórica por parte de Platão. Nela, seu diálogo circunda as partes da retórica, aceitando-a como um método para a persuasão e indica caminhos para tal. Ele reconhece um domínio para o exercício da retórica, a saber, os temas que geram divergências de opiniões. Por fim, defende que a filosofia é o discurso principal porque diz a natureza das coisas e, por isso, a retórica deve estar vinculada a ela.

Platão busca uma base para todas as artes ou ciências. No caso da retórica, essa base seria o conhecimento do justo, do bom e do belo. Se a retórica se submetesse à filosofia, não haveria inquietações sobre sua legitimidade, mas ele assevera que a ela precisa subordinar-se ao discurso que expressa o que as coisas são.

A partir dessa afirmação, cabe-nos a pergunta: por que o filósofo mudou sua posição sobre a retórica desde o *Górgias* até o *Fedro*? Quiçá ele acreditou encontrar na retórica de Isócrates uma nova forma de exercer essa arte, livre dos defeitos que apontava no *Górgias*. Com efeito, nesse diálogo, Platão se refere de forma elogiosa a esse orador.

Sócrates: Ainda Isócrates é jovem, Fedro. Mas estou a fim de te dizer o que auguro.

Fedro: E o que é?

Sócrates: Parece-me que pelas suas qualidades naturais, Isócrates é mais apto para os discursos que Lisias, e a composição do seu caráter é muito mais nobre, de maneira que não seria surpreendente se, tendo mais idade, e com os mesmos discursos dos quais agora se ocupa, fará que pareçam crianças aqueles que alguma vez tenham se dedicado às palavras. Mais ainda, se isto não te parecer suficiente, um impulso maior o levaria a coisas maiores. Pois, por natureza há certa filosofia no pensamento deste homem (PLATÃO, 1986, 279 a-279 b, p. 412).

Ou quiçá por Platão ter descoberto uma correlação entre caracteres psíquicos e determinadas formas de discurso, assunto que desenvolverá depois Aristóteles no livro II de sua *Retórica*?

Sócrates: Dado que o poder das palavras reside em que são capazes de guiar as almas, quem pretenda ser retor deve saber as formas que têm a alma, dado que têm tantas e tais espécies, e daí vem que uns sejam de uma forma e outros de outra. Feitas essas divisões [da alma] pode-se

ver que há tantas e tais espécies de discursos, cada um com seu estilo. Têm aqueles que por um determinado tipo de discurso e por tal ou qual causa são persuadidas; mas outros, pelas mesmas causas, dificilmente serão persuadidos (PLATÃO, 1986, 271d-272 a, p. 396).

Em todo caso, para Platão, o conhecimento do verossímil (εικόζ), base da retórica, pressupõe o conhecimento da verdade, pois o verossímil é o semelhante ao verdadeiro. “Mas as semelhanças, dizíamos faz pouco tempo, ninguém é mais apto para a encontrar que aquele que vê a verdade” (PLATÃO, 1986, 273d, p. 399).

### **1.3 Aristóteles e a Retórica**

Em continuidade ao tratamento do assunto retórica pelos filósofos gregos, e contrariamente àquela postura adotada por Platão, encontramos a obra *Retórica* de Aristóteles, na qual a arte teve um papel de destaque.

Esse texto, assim como outros que o estagirita escreveu sobre a arte retórica e que estão hoje perdidos, influenciou a tradição posterior. Um dos mais conhecidos desses textos perdidos é o *Grilo*, diálogo filosófico sobre a retórica em que Aristóteles retomou certas ideias que Platão expressara no *Fedro*<sup>26</sup>. Sabemos que Aristóteles ministrou um curso de retórica, na época em que esteve na Academia, e que seu curso apresentava uma concepção dessa disciplina diferente daquela adotada pelo seu contemporâneo Isócrates e, diferente também, daquela que ele mesmo expusera no *Grilo*<sup>27</sup>. A influência aristotélica é reconhecível em toda a retórica latina.

Um dos grandes representantes da retórica latina é Cícero. Ele se refere explicitamente a Aristóteles no seu *De oratore* e nos seus *Tópicos*. Na primeira dessas obras, que tem a forma de diálogo, Cícero descreve pela boca de Crasso como teria de ser o orador ideal: deve ter conhecimento dos assuntos públicos, das leis, dos costumes, da natureza e

26 Ver a Introdução à edição da *Retórica* de Aristóteles (1986, p. 19-29).

27 *Idem* 58-67.

caráter dos homens e das causas pelas quais eles se incitam ou apaziguam (mas esses dois últimos conhecimentos parecem ser do domínio da Filosofia)<sup>28</sup>.

Cícero expressa assim a concepção platônica apresentada no *Fedro* e transmitida a ele por Aristóteles de que a retórica não pode ignorar a filosofia. No *De oratore*, Crasso se opõe a Antônio, exemplo do orador prático que pensa poder prescindir do conhecimento não só das artes liberais senão também do direito. Se nos detemos agora na concepção aristotélica da *Retórica* é pelo fato que ela modificou a perspectiva inicial de Cícero sobre essa disciplina<sup>29</sup>, e porque o orador romano, por sua vez, teve uma grande influência no pensamento de Agostino<sup>30</sup>.

Aristóteles, na sua *Retórica*, sistematizou a arte retórica, isto é, determinou a natureza dessa arte e a comparou com a dialética, distinguiu entre os diversos gêneros oratórios (forense ou judicial, deliberativo ou político e epidíctico), reconheceu as diversas partes do discurso (exórdio, narração, demonstração, ação), ocupou-se dos diferentes tipos de auditórios ou audiências, elaborou uma análise das provas retóricas e lidou com a questão do estilo. Uma de suas mais importantes considerações é que, devido às limitações do auditório, às vezes, torna-se necessário convencer não somente por meio da ordem lógica do discurso (*logos*), mas também por meio das emoções (*pathos*) e pela forma que se apresenta o orador (*ethos*), o que quer dizer que a persuasão está in-

28 “Por isso, a não ser que tenha um conhecimento completo dos temperamentos dos homens, bem como de toda a natureza e das causas pelas quais se incitam ou apaziguam as mentes, [o orador] não será capaz de realizar o que quiser pelo discurso. Todo este terreno parece domínio dos filósofos, e jamais consentirei que um orador se oponha a isso” (CÍCERO, 2009, p. 156-157).

29 A concepção inicial de Cícero sobre a *Retórica*, como o vemos na sua obra de juventude, *De Inventione*, estava determinada pela obra de Hermâgoras de Temnos e sua doutrina dos estados de uma causa (*stasis*). Na sua maturidade, Cícero se referiu criticamente a essa obra de sua juventude.

30 Com efeito, nas suas *Confissões* III, 4, Agostinho declara ter se interessado pelo estudo da Filosofia após ter lido Hortensio de Cícero. Como consta no Capítulo IV de nosso texto, toda a concepção de Agostinho sobre o estilo que deve ter o orador sacro, exposta no *Da doutrina christiana*, mostra uma grande influência ciceroniana.

timamente ligada às paixões. Por essa razão, Aristóteles faz uma análise das paixões no livro II de sua *Retórica*. Ele era ciente de que o orador precisa adequar o discurso ao público e encontrar os meios de persuasão mais eficazes.

Para Aristóteles, a retórica é uma arte e, em *Metafísica*, I, 1 e na *Ética a Nicômacos*, VI, Aristóteles caracteriza o que vem a ser uma arte. Na primeira dessas obras, uma arte aparece como uma prática dirigida por um saber. Assim, a medicina e a arquitetura são artes. Em geral, uma arte é uma prática que consiste em produzir efeitos individuais, o médico, por exemplo, curará a Calias doente de febre tifoide e o arquiteto construirá a casa de Apolodoro. No entanto uma arte se apoia em um conjunto de conhecimentos que podem ser aplicados a casos semelhantes. O mesmo ocorre com a retórica porque ela também se apoia em conhecimentos sobre a linguagem, sobre as paixões humanas e sobre as características psíquicas de diferentes grupos de ouvintes<sup>31</sup>, que podem ser aplicados a casos parecidos, mas o seu único instrumento é a palavra. Neste ponto é que ela se diferencia das demais artes, mas a Retórica não é a única arte da palavra. Outra arte da palavra é a dialética.

A retórica, afirma o filósofo, é uma contrapartida (*antístrophos*) da dialética, indicando assim a afinidade entre as duas disciplinas. Esse parentesco está dado pelo fato de que as duas ensinam a tirar conclusões verossímeis a partir de premissas também verossímeis e a argumentar a favor dos dois lados de uma questão<sup>32</sup>. Além disso, elas não se ocupam com um gênero determinado de objetos, o que as diferencia das outras

---

31 Na sua *Retórica*, no livro II, Aristóteles classifica os diferentes tipos de audiência, segundo sua idade e sua riqueza. Também fez uma análise das paixões humanas: a ira, a calma, o amor e o ódio, o temor e a confiança, a vergonha e a desvergonha, a compaixão, a indignação, a inveja, a emulação.

32 Tanto a Retórica como a Dialética ensinam a argumentar para defender os dois lados de uma questão, assim, por exemplo, tanto para sustentar a tese de que Aristides devia ser condenado ao ostracismo como para afirmar que devia ser declarado inocente. Diz Aristóteles: “Das outras artes, com efeito, nenhuma obtém conclusões sobre coisas contrárias por meio de silogismo, senão que só fazem isso a dialética e a retórica, porque as duas se aplicam igualmente aos casos contrários” (*Retórica*, 1355 a 30-1355 b).

ciências, mas de assuntos que podem ser entendidos pelo homem comum que não tem uma formação especializada. Porém se distinguem nisto: a) a dialética trata de temas gerais enquanto que a retórica lida com questões ligadas a pessoas, tempos e lugares determinados<sup>33</sup>; b) a dialética nos ensina a argumentar de forma não contraditória dentro de um diálogo em que apoiamos um ponto de vista divergente daquele expressado pelos outros participantes do diálogo, ao passo que a retórica nos ensina a argumentar persuasivamente por meio de discursos contínuos proferidos diante de uma plateia.

Aristóteles separa a filosofia da retórica do modo seguinte: à filosofia compete expressar o que as coisas são; à retórica, encontrar os meios para persuadir<sup>34</sup>. No tratado *De Interpretatione*, 17 a-17b, ele separara o discurso estudado pela filosofia dos discursos analisados pela retórica e a poética por meio de uma definição do discurso verdadeiro e do discurso falso. Segundo o estagirita, a filosofia se ocupa do discurso cuja unidade é o *logos apophantikós* ou proposição, a frase na qual reside a verdade ou a falsidade. O *logos apophantikós* é uma afirmação ou uma negação. Quando é afirmativo, une o predicado da proposição com seu sujeito, quando é negativo separa o predicado do sujeito. É verdadeira a proposição que declara unido o que na realidade está unido, e separado o que na realidade está separado. Nos demais casos, o *logos apophantikós* é falso. Assim, *Sócrates é grego* une *Sócrates* e *grego*, que na realidade estão unidos, ao passo que *Sócrates é ferreiro* é falso porque declara unidos *Sócrates* e *ferreiro*, que na realidade estão separados.

Somente com Aristóteles, vamos encontrar uma separação nítida entre o discurso científico, o dialético, o retórico e o sofístico. Nos *Tópicos* I, 1, ele distingue entre os argumentos (silogismos) científicos

---

33 A primeira se ocupa da argumentação destinada a responder questões gerais do tipo ¿é o sábio feliz?, ¿a ciência dos contrários é uma e a mesma? A retórica, pelo contrário, trata de questões determinadas por sua referência a lugares, tempos e personas específicas, questões como: ¿Devia ser desterrado Aristides?; ¿Alcíbiades cometeu sacrilégio ou não?

34 “Entendemos por retórica a faculdade de teorizar o que é adequado em cada caso para convencer” (*Retórica*, 1355b, 25-30).

ou demonstrativos e os dialéticos. Os silogismos dialéticos partem de premissas prováveis e permitem obter conclusões prováveis, ao passo que os silogismos científicos partem de premissas necessariamente verdadeiras e permitem obter conclusões necessariamente verdadeiras. As premissas dos argumentos dialéticos são aquelas opiniões afirmadas pela maioria das pessoas, pelas mais sábias dentre elas, ou pela maioria dos sábios. Assim, a dialética é útil, diz Aristóteles em *Tópicos* I, 2, de três maneiras: como treinamento intelectual, nas discussões e para permitir reconhecer os princípios de cada ciência. A sofística consiste em uso perverso da dialética com a finalidade de enganar. Vimos que, por outra parte, a retórica é uma contrapartida da dialética e que as duas se diferenciam das ciências pelo fato de não ter como tema um gênero determinado de objetos. Também observamos que dialética e retórica nos ensinam a argumentar em favor dos dois lados de uma questão e lidam com opiniões prováveis e não com certezas.

#### **1.4 Retórica e verdade segundo Santo Agostinho**

Após pesquisarmos as concepções sobre a retórica quando de seu início na Grécia Antiga, iniciamos agora nosso estudo sobre a arte na visão de Agostinho. Na sua obra *Da doutrina christiana*, Livro IV, parte A, capítulo 1, item 3, ele defende a utilidade da retórica quando está ao serviço da pregação da verdade religiosa, formulando uma série de perguntas.

Quem ousará, pois, afirmar que a verdade deve enfrentar a mentira com defensores desarmados? Seria assim? Então, esses oradores, que se esforçam a persuadir o erro, saberiam desde o prêmio conquistar o auditório e torná-lo benévolo e dócil, ao passo que os defensores da verdade não o conseguiriam? Aqueles apresentariam seus erros com concisão, clareza, verossimilhança e estes apresentariam a verdade de maneira a torná-la insípida, difícil de compreensão e finalmente desagradável de ser crida?

Aqueles, por argumentos falaciosos, atacariam a verdade e sustentariam o erro, e estes seriam incapazes de defender a verdade e refutar a mentira? Aqueles, estimulando e convencendo por suas palavras os ouvintes ao erro, os aterrorizariam, os contristariam, os divertiriam, exortando-os com ardor, e estes estariam adormecidos insensíveis e frios ao serviço da verdade? Quem seria tão insensato para assim pensar? (AGOSTINHO, 2011, IV,1, 3, p. 208)<sup>35</sup>.

Nesse texto, Agostinho afirma que a retórica é útil à medida que ensina a usar as técnicas de persuasão, quer dizer, como dispor das armas que podem promover a defesa da verdade cristã contra os pagãos. Ecoa nas palavras dele o que diz Aristóteles em *Retórica* (1355 a 20-25), para quem “a retórica é útil porque por natureza a verdade e a justiça são mais fortes que seus contrários, de modo que se os juízos não são estabelecidos como se deve, será forçoso que sejam vencidos pelos seus contrários”<sup>36</sup>.

Agostinho considera a retórica como uma arma útil para convencer tanto do bem como do mal. O orador religioso não pode apresentar-se desarmado frente aos discursos falaciosos que desnorteiam os fiéis e precisa dessa “arma”. Recordemos que a palavra latina *ornamentum* tem como um dos seus significados o de *arma defensiva*. Os *ornamenta* são assunto da retórica quando ela se ocupa dos tropos e das figuras. Eles tornam o discurso mais belo e atraente ao público. Podemos perceber, então, o duplo sentido da palavra *ornamentum*, que denota tanto o que serve para embelezar como o que é utilizado como arma. Assim entendido, o ornamento serve para trazer vivacidade ao texto, bem como para despertar emoções no público.

---

35 Usamos, para as citações em latim deste texto, a edição bilingue latim-espanhol da *Biblioteca de autores cristianos*, com tradução ao espanhol de Fr. Balbino Martín. As citações em português de *Da doutrina christiana* são tiradas da tradução de Nair de Assis Oliveira, da Editora Paulus.

36 Ver também Platão (*Fedro*, 260 d): “quero insistir em que sem [a retórica], quem conhece as coisas não por essa razão será mais apto para persuadir”.

Dessa forma, Agostinho insere-se na tradição que considera a retórica como um recurso que deve estar ao serviço da verdade, mais precisamente da verdade cristã. Seu pensamento mostra uma aproximação com as ideias de Platão no diálogo *Fedro*. A verdade cristã, embora diversa da verdade à qual a filosofia de Platão se refere, deve usar a retórica como meio de defesa e de convencimento, promovendo desse modo também, como Platão o quis fazer, “as maiores e as melhores das coisas humanas” (PLATÃO, 1973, 451d, p. 37). Isto é, o conhecimento que leva o homem a tornar-se justo e bom.

O orador cristão vê-se obrigado a trabalhar com os dois tipos de discurso: o escrito e o oral. O escrito porque a verdade cristã se encontra nas *Sagradas Escrituras* e também devido à necessidade de escrever obras apologéticas contra os intelectuais pagãos e as heresias; o oral, por causa das necessidades da pregação religiosa. A relação entre razão e emoção na retórica tem certa instabilidade que lhe é própria. Seja no discurso escrito, seja no oral, a articulação dos elementos linguísticos necessita ser bem efetuada, do contrário, fazendo-se uma separação entre o racional e o emotivo, a retórica realmente corre o risco de ficar somente no patamar estético, sedutor, o qual Platão tanto critica.

## 2 SIGNOS E VERDADE

### 2.1 Agostinho e o termo *signum*

Levando-se em conta essas duas questões: a escrita e a oralidade, das quais partem as conclusões de Agostinho sobre a persuasão para a fé cristã, elas têm em comum o fato de terem como objeto a “palavra”. Além disso, tendo em vista que a palavra divina está expressa por várias significações abarcadas pela linguagem, isto é, por meio de elementos, fatos, alegorias, entre outros, relacionados com aspectos da natureza, temos de elucidar todas as questões que envolvem a linguagem. Logo, antes de aprofundarmos a questão da busca de Agostinho pelo uso da Retórica enquanto arte para a defesa da fé cristã, ele se ocupa com as questões de linguagem que, por sua vez, é uma forma de comunicação expressa por signos verbais ou não verbais. Assim, traçamos uma linha dos fatores encontrados nas obras do religioso para poder entender a complexidade de elementos abordados por ele.

Nesse sentido, identificamos três tarefas que levaram Agostinho a se ocupar dos signos sejam eles linguísticos ou não: primeiro, deve-se construir uma teoria sobre o conhecimento que temos de Deus, das realidades inteligíveis e de nós mesmos; segundo, implica propor uma hermenêutica das *Sagradas escrituras*; finalmente, precisa-se apresentar uma retórica religiosa, um discurso sobre como pregar a religião cristã.

Segundo Todorov (1996), a originalidade da abordagem agostiniana à linguagem reside, entre outras coisas, no fato de tê-la considerado um sistema de signos. Dessa forma, segundo esse autor, Agostinho teria sido o fundador da Semiótica no Ocidente, se por Semiótica entendermos uma teoria sobre os diferentes tipos de signos (sinais)<sup>37</sup> e não

---

37 Agostinho usa o termo latino *signum*. A tradução de Ricci do *De Magistro* o traduz como sinal. Da mesma forma o traduz Assis Oliveira na sua versão do *Da doctrina christiana*. No nosso texto, usaremos “signo” e “sinal” segundo nos pareça mais apropriado. Em português há sutis diferenças de sentido entre “signo” e “sinal”. Agostinho usa *signum* para expressar o que nós queremos dizer com essas duas palavras.

apenas sobre as palavras. Horn (1995), porém, remarca que já Aristóteles, no *De Interpretatione* I, 16a, considerara as palavras como signos de representações mentais, as que, por sua vez, simbolizam as coisas representadas (HORN, 1995, p. 88). Em todo caso, pode ser afirmado, com certeza, que Agostinho foi o primeiro autor de língua latina a usar a palavra *signum* para falar das palavras (*verba*) e em ver estas últimas como uma espécie do gênero dos *signa*.

O que poder-se-ia chamar a Semiótica de Agostinho encontra-se apresentado, principalmente, em três obras: um tratado de juventude, *De Dialectica*, escrito em 387; o diálogo *De Magistro (Do Mestre)*<sup>38</sup>, composto em 389, e o texto *Da doctrina christiana (A doutrina cristã)*<sup>39</sup>, manual de exegese e formação cristã, cujos primeiros três livros foram escritos em 397 e que Agostinho só veio a terminar em 426 ou 427, anexando-lhe 13 capítulos ao terceiro livro, e compondo todo o quarto. Nesta secção, referimo-nos, então, à segunda e à terceira obras mencionadas.

Agostinho expressa pelo termo *signum* o que nós chamamos signo ou sinal. Essa referência aparece na Retórica forense latina, não para falar sobre palavras, mas com o significado de indício, de sinal aparente ou provável de que uma coisa ocorreu, por exemplo, quando falamos dos indícios de um crime. Nessa perspectiva, em *De Inventione*, Cícero define *signum* assim:

O signo (*signum*) é o que cai sob um dos sentidos e indica (*significat*) uma coisa que parece sair do próprio fato: pode ter precedido, acompanhado ou seguido a ação, mas exige ser confirmado ou por um testemunho ou por

---

38 Usamos para as citações em latim deste texto a edição bilingue latim-espanhol da *Biblioteca de autores cristianos*, com tradução ao espanhol de Victorino Capanaga. As citações em português de *De Magistro* são tiradas da tradução de Angelo Ricci que apareceu na Coleção os pensadores da Editora Nova cultural.

39 Usamos, para as citações em latim deste texto, a edição bilingue latim-espanhol da *Biblioteca de autores cristianos*, com tradução ao espanhol de Fr. Balbino Martín. As citações em português de *Da doctrina christiana* são tiradas da tradução de Nair de Assis Oliveira da Editora Paulus.

uma prova mais sólida. Por exemplo, o sangue, a fuga, a palidez da face, o pó e as coisas que são do mesmo tipo (CÍCERO, 2002, p. 100, tradução nossa).

Aqui aparece o termo *signum* relacionado com eventos (a palidez da face, a presença de sangue nas vestes) e não com palavras. Na verdade, com a palavra *signum*, Cícero traduz o termo aristotélico σημειον com o significado que ele tem na *Retórica* de Aristóteles, livro I, 2, 1357 b. Esse significado está explicitado nos *Segundos Analíticos* II 27,70 a 7-9, do seguinte modo: “o que coexiste com alguma coisa diferente dele, ou o que acontece antes ou depois que uma coisa diferente aconteceu, é um signo de que uma coisa aconteceu ou existe” (ARISTÓTELES, 1979)<sup>40</sup>. Para se referir às palavras, Cícero não emprega o termo *signum* senão os termos *nota e verbum*. Assim os argumentos *ex nota* são aqueles que procedem a partir da etimologia de uma palavra. Afirma ele nos seus *Tópicos*, 10: *Tum notatio, cum ex verbi vi argumentum aliquod elicitur* (então, a etimologia permite obter um argumento a partir da força da palavra).

Já Agostinho, no *De Magistro* (IV, 9), define o que entende por *signum* do seguinte modo: “em geral chamamos sinais (*signa*) a tudo o que significa algo, e entre estes encontramos também as palavras”. Afirma também a seguir que toda “palavra é sinal, mas nem todo sinal é palavra”, colocando como exemplo de sinais não verbais as bandeiras militares e os sons das trombetas. No *Da doutrina christiana*, no livro I, ele dá uma primeira definição de *signum*: “Denomino sinal (*signum*) a tudo o que se emprega para significar alguma coisa além de si mesmo” (*Da doutrina christiana*, I, 2,2). Mais adiante, no livro II, dá uma segunda definição:

O sinal é, portanto, toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos (*praeter speciem quam ingerit sensibus*) faz com que venha ao pensamento outra ideia distinta (*aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*). Assim, por exemplo, quando vemos uma pegada,

---

40 Usamos a tradução francesa desse texto aristotélico feita por Jean Tricot (1979).

pensamos que foi feita por um animal. Ao ver fumaça, percebemos que embaixo deve haver fogo (*Da doctrina christiana*, II, 1,1).

A partir dessa definição de sinal, o bispo de Hipona faz também uma diferenciação entre os sinais, podendo eles serem naturais ou convencionais.

Entre os sinais, alguns são naturais e outros convencionais. Os naturais são os que, sem intenção nem desejo de significação, dão a conhecer, por si próprios, alguma outra coisa além do que são em si. Assim, a fumaça é sinal de fogo. Ela o assinala sem ter essa intenção, mas nós sabemos, por experiência, observando e comprovando as coisas, que ao aparecer a fumaça haverá fogo embaixo [...]. Sinais convencionais (*data signa*) são os que todos os seres vivos mutuamente se trocam para manifestar - o quanto isso lhes é possível - os movimentos de sua alma, tais sejam as sensações e os pensamentos. Não há outra razão para significar, isto é, para dar um sinal, a não ser expor e comunicar ao espírito dos outros, o que se tinha em si próprio, ao dar o sinal. É sobre esse tipo de sinais e no que se refere aos homens que determinei examinar e estudar aqui. E por que os sinais que nos foram comunicados por Deus, e que se encontram nas Santas Escrituras, foram-nos comunicados pelos homens que as escreveram (*Ibidem*, II, 1,2).

Dessa forma, as coisas são simplesmente coisas até o momento em que recebem uma atribuição de significado ou de representação dada pelo homem. A partir desse instante, as coisas passam a ser signos, ou melhor, passam a ser coisas-signos. Agostinho pensa os sinais convencionais (*data signa*) não como o fruto de uma convenção ou acordo social, mas como o resultado da intenção de comunicar. Prova disso

é que ele se refere ao fato de que muitos animais podem produzir esse tipo de sinais sem necessariamente formarem sociedades<sup>41</sup>.

Entre os *data signa*, encontramos os movimentos das mãos e da cabeça com que os homens expressam seus pensamentos, os gestos dos cômicos, os estandartes e insígnias militares, os sons dos instrumentos militares e as palavras, o que quer dizer que nem todo sinal convencional é verbal. Mas, sem dúvida, são as palavras os sinais que têm a preeminência: “As palavras, com efeito, obtiveram entre os homens o principal lugar para a expressão de quaisquer pensamentos, sempre que alguém quer manifestá-lo” (*Da doctrina christiana* II, 3,4).

A partir dessas citações, podemos afirmar que o significado que tem o termo *signum* para Agostinho é diferente do que lhe outorgara Cícero. Darell Jackson (1969) argumentou, ao nosso ver de forma convincente, que, com o termo *signum*, Agostinho reúne o significado dos dois termos estoicos σημαιον<sup>42</sup> e σημειον<sup>43</sup> (DARELL JACKSON, 1969, p. 45-49). O primeiro pode ser traduzido como aquilo que significa, quer dizer, o significante. Os estoicos o definem dentro do quadro de uma Semântica que distingue entre o significante (σημαινον), o significado (λεκτόν) e o objeto significado (τυγχάνον). Recordemos Sexto Empírico que nos informa sobre a semântica dos estoicos assim:

Os estoicos afirmam que estes três elementos estão conectados: o significado, o significante e o objeto. Desses três elementos, o significante corresponde à fala, como, por exemplo, “Dion”; o significado é o que se mostra por meio dessa palavra e que nós compreendemos como subsistente no nosso pensamento, mas que os bárbaros não

---

41 Assim afirma Agostino em *Da doctrina christiana* II, 2,3: “Também os animais usam entre si esse tipo de sinal pelos quais manifestam os seus desejos. O galo, quando encontra alimento, com o sinal de sua voz manifesta o achado às galinhas para que acozam a comer. E o pombo com seu arrulho chama a pomba ou é por ela chamado”.

42 Esta palavra se origina a partir do particípio presente neutro do verbo σημαίνω (BAILLY, 1950, p. 1742-1743). Podemos traduzi-la por “significante”.

43 Trata-se de um substantivo neutro (BAILLY, 1950, p. 1743).

entendem mesmo que tenham ouvido a palavra; o objeto, por último, é o que existe de forma física fora de nós, como por exemplo, o próprio Dion. Dois desses elementos são corpóreos, a saber, a palavra e o objeto, ao passo que um deles é incorpóreo: o significado [lektón] que é verdadeiro ou falso (SEXTO EMPÍRICO, *Adv Math*, VIII, 11,12 *apud* KNEALE; KNEALE, 1980, p. 133).

Por sua vez, o termo σημειον aparece na teoria da inferência dos estoicos que, segundo Sexto Empírico, significa “todo axioma (proposição)<sup>44</sup> que, em um condicional válido, forma o antecedente e mostra o consequente”, por exemplo, “ela tem leite no seio” mostra, na proposição condicional “se ela tem leite no seio então deu à luz”, o consequente “deu à luz” (KNEALE; KNEALE, 1980, p. 134; O'TOOLE; JENNINGS, 2004, p. 468). Se voltarmos nossa atenção para as duas definições de signo (sinal) citadas, dadas por Agostinho no *Da doutrina christiana*, observamos que na primeira o termo *signum* se aproxima do significado do termo estoico σημαινον e, na segunda, do significado do termo estoico σημειον. Para dar a entender o que os estoicos queriam dizer com a palavra *lektón*, Agostinho usou a palavra *dicibile* (DARELL JACKSON, 1969, p. 46-49). Por último, mencionamos que o plural de σημειον também aparece no tratado aristotélico *De Interpretatione* I, 16 a 4-8 em que Aristóteles afirma que a relação entre palavras e coisas está mediada pelos estados da alma. Mas nesse texto aristotélico, aquele termo tem outro significado, um significado próximo ao do termo σημαινον dos estoicos.

## 2.2 Signos e Linguagem no “Do mestre”

O *De Magistro* expõe um diálogo entre Agostinho e seu filho Adeodato. Ele foi escrito em 389, antes de Agostinho iniciar a redação do

---

44 O termo “axioma” não corresponde exatamente ao que chamamos hoje proposição. Pois o axioma é um λεκτόν e este incorpora aspectos de sua enunciação tais como o tempo quando foi dito. Para as diferenças entre axioma, no sentido dos estoicos, e proposição, no sentido contemporâneo, ver Kneale e Kneale (1980, p. 145-151).

*Da doctrina chistiana*. O tema daquele texto faz-nos lembrar do *Menon* de Platão. Com efeito, no *De Magistro*, Agostinho ocupa-se da origem do conhecimento e do que pode ser aprendido e ensinado<sup>45</sup>. Contudo, em vez de recorrer à teoria da reminiscência para explicar a origem do conhecimento, Agostinho serve-se do que ele chama luz interior da mente, cuja fonte é Cristo<sup>46</sup>. O *De Magistro* não é um diálogo que possa ser lido com facilidade. Quando a reflexão do bispo parece nos levar a um lado, ele desanda todo o caminho e volta a retomar os problemas a partir do início, chegando a conclusões opostas às que primeiro estabelecera.

Agostinho parte do pressuposto de que a função principal da linguagem é ensinar ou aprender. No *De Magistro*, compara a expressividade da linguagem verbal com a de outros sistemas semióticos, como a linguagem gestual dos surdos e as pantomimas dos atores. Parece que esses sistemas têm o mesmo poder de expressividade que a linguagem verbal, uma vez que, por meio de gestos, não apenas as coisas visíveis, mas ainda os sons e os sabores podem ser expressos (*De Magistro*, III,5). Porém, para ter certeza maior sobre isso, cumpre analisar com mais acuidade a natureza da linguagem verbal. Ela é um sistema de signos, pois cada palavra é um signo<sup>47</sup>. Uma análise superficial estabeleceria que cada palavra indicaria uma coisa. Assim a palavra “parede” designaria aquela parede branca para a qual apontamos nosso dedo, mas consideremos o seguinte verso da *Eneida*: *Si nihil ex tanta*

45 No início do *Menon*, Menon introduz o tema do diálogo, perguntando a Sócrates se a virtude pode ser adquirida pelo ensino ou pelo exercício ou se é dada ao homem pela Natureza. No *De Magistro*, Agostinho inicia o diálogo perguntando: “Que te parece que pretendemos fazer quando falamos?” e Adeodato responde: “pelo que do momento me ocorre, ou ensinar ou aprender”.

46 “No que diz respeito a todas as cosas 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” (*De Magistro*, XI, 38,). Essa concepção prepara a doutrina da iluminação que Agostinho desenvolverá mais tarde no *De Trinitate*.

47 Agostinho afirma: - “Concordamos ambos, portanto, em que as palavras são sinais” (*De Magistro*, II, 3).

*superis placet urbe relinqui*<sup>48</sup>. À palavra *urbe* (cidade), podemos associar uma determinada cidade, Troia, como sendo a coisa que ela indica, mas que associaremos com a palavra *nihil* (nada) dado que ela não se refere a nada? E com a preposição *ex* (de)? Só podemos dizer que ela significa o mesmo que a preposição latina *de*. Isto é, damos o significado de uma palavra (*ex*) por meio do significado de outra palavra (*de*). Então, existem palavras cujo significado pode ser dado apontando ao objeto que elas indicam (esse é o caso de “parede”), existem palavras cujo significado só pode ser dado por meio do significado de outras palavras (como *ex*), e finalmente há palavras como *nihil* que sabemos que significam, mas são tais que não podemos explicar por que elas significam<sup>49</sup> (*De Magistro*, II, 4).

Além disso, encontramos palavras que se significam a si mesmas. Por exemplo, quando dizemos “signo” (*signum*), dizemos uma palavra (*verbum*) e uma palavra é um signo<sup>50</sup>. O mesmo acontece ao dizer “palavra” porque expressamos uma palavra (*Ibidem*, IV, 10, p. 299)<sup>51</sup>. Finalmente, existem palavras que parecem significar-se reciprocamente. Ao dizer “nome” expressamos uma palavra, porque essa expressão é proferida mediante a

---

48 Se nada aos deuses agrada, que fique de tão grande cidade (Virgílio, *Eneida*, II, 659).

49 Diz Adeodato: “quando não temos nada para expressar, sem dúvida seria coisa tola proferirmos alguma palavra: creio que tu, falando agora comigo, não emites algum som inútil, mas que, como todos os que saem de tua boca, ofereces-me um sinal, para que eu entenda algo; não precisavas ter pronunciado essas duas sílabas (ni-hil) se com elas não querias significar algo. Se entretanto, consideras que com elas necessariamente se produza uma enunciação e que elas, ao soarem aos nossos ouvidos, nos ensinam ou nos lembram algo, perceberás logo o que eu desejaria dizer, *mas não posso explicar*” (*De Magistro* II, 3, ênfase nossa).

50 Nós diríamos hoje: o significante “signo” é uma palavra e uma palavra é um signo. Mas não podemos dizer: o significante “leão” é um leão.

51 Diz Adeodato: *Nam cum dicimus: Signum, non solum signa caetera quaecumque sunt, sed etiam seipsum significat: est enim verbum, et utique omnia verba signa sunt.* “Palavra” também se significa a si mesma acrescenta imediatamente Agostinho: *Quid? In hoc dissillabo cum dicimus: Verbum, nonne tale aliquid contingit?. Nam si omne quod cum aliquo significatu articulata voce profertur, hoc dissillabo significatur, etiam ipsum hoc genere includitur* (*De Magistro*, IV, 10)

articulação da voz e tem um significado<sup>52</sup>. Por sua vez “palavra” é o nome de um determinado tipo de signos, a saber, os signos verbais (*Ibidem*, IV, 9, p. 298-299)<sup>53</sup>. Porém há uma diferença clara entre “nome” e “palavra”. Tudo o que é um nome é uma palavra, mas não toda palavra pode ser considerada um nome, por exemplo, *ex* é uma palavra, mas não é um nome, dado que não podemos identificar o que essa palavra nomearia.

Quiçá essas análises de Agostinho possam deixar insatisfeito o leitor contemporâneo. O bispo tem consciência da diferença entre linguagem e metalinguagem<sup>54</sup>, entre significante e significado<sup>55</sup>, no entanto ele não possui nem uma notação para expressá-la, diferentemente de nós, que usamos aspas para marcar as expressões metalinguísticas, nem os conceitos adequados para isso. Falta em Agostinho uma caracterização acurada do que seja um nome e da diferença entre nome próprio e nome comum. Além disso, não se encontra no *De Magistro* a distinção entre extensão e compreensão de um nome comum. Os diferentes conceitos que a Semântica contemporânea acunhou, como os de significado, sentido, referência são todos reunidos por Agostinho no

---

52 Diz Agostinho: *Ergo, et nomen verbum est, quandoquidem id videmus cum aliquo significatu articulata voce proferri (Ibidem, IV, 9)*. “Nome” como significante é uma palavra.

53 Agostinho pergunta a Adeodato: *Concedis igitur iis duabus syllabis quas edimus, cum dicimus: Verbum, nomen quoque significari, et ob hoc illud huius signum esse (Ibidem, IV, 9)*. “Palavra” como significante se usa como nome dos sinais verbais.

54 Agostinho distingue, no *De Magistro IV*, entre palavras que, como “*nomen*”, são usadas para significar nomes e palavras, como “Rómulo”, “Roma”, “virtude”, “rio”. Esses últimos nomes são usados para significar coisas que não são signos. Nessa mesma obra, no capítulo VIII, 24, ao tentar responder à pergunta se homem é um nome (*utrum homo nomen sit*) distingue “homem” como significante e seu significado, a saber, animal racional. É uma lei da linguagem (*loquendi regula*) que o espírito se dirige em primeiro lugar ao que significam as duas sílabas que formam “homem” (*ad id quod duabus syllabus significatur, animus curreret*) e, então, responder-se-ia que homem é animal racional mortal.

55 No *De Magistro* (VIII, 23), Agostinho pergunta a Adeodato o que diria àquele disputador que concluiu ter saído um leão da boca do homem com quem disputava. Pois, tendo-lhe perguntado se o que falamos procede de nossa boca e não podendo aquele homem negá-lo, o levou a proferir a palavra “leão”. Depois disso, o disputador começou a rir do homem, dizendo como um animal tão grande podia ter saído de sua boca.

verbo “significar”. Também falta a distinção entre termos categoremáticos e termos sincategoremáticos, e Agostinho parece pensar que todo termo categoremático é um nome.

No início do *De Magistro*, Agostinho afirma que nem toda palavra é nome, mas depois, a partir de V, 14, volta atrás tentando interpretar como nomes diferentes expressões que, em princípio, não consideramos nomes, como o verbo *est* e as conjunções *si* (se) e *quia* (porque)<sup>56</sup>. Assim, usando a terminologia de Agostinho, há palavras que significam coisas, como “parede” e outras, como é o caso de “ex”, que significam palavras, no caso “*de*”<sup>57</sup>. Consideremos o caso mais simples de significação.

Suponhamos estar ensinando a uma criança o significado da palavra “parede”. Como faremos? Apontamos nosso dedo para uma parede. Mas então para mostrar o significado de uma palavra teremos usado um sinal ou signo porque o dedo que estamos apontando faz o papel de sinal. Disso, resulta que só podemos mostrar (ensinar) o que uma palavra significa usando outro signo, sem poder exhibir diretamente a coisa mesma. Signos se mostrariam somente por meio de signos<sup>58</sup>. Haverá algo que possa ser mostrado sem signos? Queremos ensinar o significado da palavra “caminhar”. Aqui encontramos uma forma de mostrar ostensivamente a um interlocutor o significado de uma palavra sem usar outro signo, verbal ou de qualquer outro tipo: basta-nos efetuar a ação de caminhar. E o mesmo poderia ser feito em relação às palavras que significam ações que nós podemos realizar, como correr, comer, beber etc. Mas aqui surgem também dificuldades. Há, nesse caso, o que

---

56 O latim não tinha advérbio de afirmação e para expressá-la usava o verbo *sum*. Por exemplo, a frase do Evangelho: *Non erat in Christo Est et Non, sed Est in illo erat* (2 Cor, 1, 19), deve se interpretar assim: Não havia em Cristo o sim e o não, mas somente havia nele o sim.

57 No *Da doctrina christiana*, a semântica de Agostinho é mais complexa: ele distingue entre as palavras (*voces, verba*), o significado (*dicibile*) e a coisa (*res*) apontada por esse significado, aproximando-se assim da semântica dos estoicos (ver Darell Jackson, (1969, p. 45-49)).

58 “Mas também esta [a parede], como resulta do desenvolvimento de nosso raciocínio, não pode ser mostrada sem sinal. Pois o fato de apontar o dedo certamente não é a parede, mas é apenas a maneira com que se dá um sinal, por meio do que a parede pode ser vista. Não vejo, portanto, nada que possa ser indicado sem sinais” (*De Magistro* III, 6).

chamaríamos hoje uma indeterminação da referência. Se alguém nos perguntar o que significa “caminhar” podemos começar a andar e até andar mais depressa para ressaltar nossa ação. Mas aí então nosso interlocutor poderia acreditar que “caminhar” significa quanto andamos ou andar depressa ou até poderia pensar que nós não queremos responder-lhe. De tudo o arrazoado - diz Agostinho - “concluiu-se que nada se pode ensinar sem sinais” (*De Magistro*, X, 31).

Eis aqui que Agostinho, após ter estabelecido essas conclusões, começa a duvidar delas e empreende outro caminho que o levará a resultados opostos aos até então obtidos<sup>59</sup>. Se antes Agostinho estabeleceu não ser possível alcançar o conhecimento de nenhuma coisa sem usar signos concluindo que as palavras remetem sempre a signos (a palavra “parede” ao sinal de apontar com o dedo, e a palavra *ex* à palavra *de*), agora Agostinho vai nos dizer que, para saber se algo é um signo, devemos conhecer antes a coisa que esse signo indica. Afirma: “[...] se me for apresentado um sinal e eu não me encontrar na condição de não saber de que coisa é sinal, este nada poderá ensinar-me” (*Ibidem*, X, 33). “[...] aprendemos o valor da palavra (*vim verbi*), ou seja, o significado que está escondido no som através do conhecimento ou da própria percepção da coisa significada; mas não a própria coisa através do significado” (*Ibidem*, X, 34).

---

59 O trânsito entre essas duas partes do diálogo está marcado pela seguinte fala de Adeodato: “Gostaria mesmo que depois de tantos rodeios, tivéssemos chegado à certeza, mas esta tua pergunta [se as coisas já estabelecidas não admitem possibilidade de dúvida] me suscita certa inquietação, que me proíbe de assentir. Tenho a impressão, pois, que não me farias esta pergunta se não tivesses alguma objeção a apresentar...”. Ao que Agostinho responde: “É muito difícil não se perturbar quando o que nós guardávamos com consenso fácil e pacífico por discussões contrárias é derrubado e como que arrebatado das mãos. Por isso, como é equitativo ceder depois de observar e examinar bem os motivos, assim é perigoso manter como coisa conhecida o que não é. Porque, às vezes, quando desaba aquilo que presumíamos seguramente estável e permanente, há o receio de chegarmos a tão grande ódio ou medo da razão que nos pareça não dever mais emprestar fé nem sequer à verdade mais evidente. Mas, vamos! Reexaminemos agora um pouco mais depressa se tens razão de duvidar” (*De Magistro*, X, 31).

Sabemos que Agostinho foi, durante muito tempo, professor de Retórica. Vimos que ela é uma disciplina que ensina como argumentar em favor dos dois lados de uma questão, *in utramque partem* dizia-se na Retórica latina. Aqui, no *De Magistro*, vemos que Agostinho argumentou tanto para afirmar que o conhecimento das coisas só é possível mediante o emprego de signos como para afirmar que o conhecimento dos signos só é possível se conhecermos previamente as coisas que esses signos indicam<sup>60</sup>. Em um caso, estabelecemos, no processo de conhecimento, a prioridade dos signos sobre as coisas referidas por eles, no outro caso, a prioridade das coisas sobre os signos.

A leitura do *De Magistro* mostra que Agostinho se debruçou sobre vários temas da Semiótica: o papel dos signos, em geral, e da linguagem, em particular, no conhecimento das coisas; o conhecimento das coisas para poder identificar um signo como tal<sup>61</sup>; a relação entre signos e outros signos; a relação entre signo e coisa designada, a possibilidade de expressar um sistema semiótico por meio de outro sistema semiótico. A discussão desses assuntos serve para Agostinho como degraus de uma escada que lhe permite chegar ao lugar a partir do qual poderá formular as questões que são as que preferencialmente lhe interessa responder naquela obra: O que podemos aprender mediante palavras? O que podemos ensinar por meio delas? Quem é nosso verdadeiro mestre?

60 Segundo Horn (2006, p. 13), Agostinho retoma um argumento aporético, tirado do ceticismo pirrônico: quem tenta aprender algo na base de palavras tem o bem de já saber com o que as palavras se relacionam, e desse modo é mostrado que ele não pode tê-lo aprendido somente por meio delas, ou, porém, é tal que não sabe com o que as palavras se relacionam. Nesse último caso, ele também não pode aprendê-lo por meio delas.

61 No *Da doctrina christiana* II, 24, Agostinho se refere à importância de conhecer as coisas para poder entender o sentido das palavras das *Escrituras*. É fato notório - diz o bispo - que a serpente, para preservar a cabeça, expõe seu corpo todo aos que a espancam. Esse comportamento da serpente nos esclarece sobre o sentido das palavras de Jesus que nos mandam ser prudentes como a serpente (Mt, 10,16). A interpretação dada por Agostinho àquelas palavras é esta: “[...] devemos saber apresentar nosso corpo aos que nos perseguem, de preferência a expor nossa cabeça que é Cristo. Assim, não deixar morrer em nós a fé cristã, renegando a Deus, ao poupar nosso corpo” (AGOSTINHO, 2011, II, 24).

Para Agostinho, o valor das palavras reside em que incitam a procurar as coisas que designam sem, porém, mostrá-las. Conhecemos ou por meio dos sentidos que servem como intérpretes para conhecer as coisas externas, ou por meio da razão ou inteligência. Mas, pelas palavras, não aprendemos nada mais além do som que repercute no ouvido (*De Magistro*, XII, 39). Ao ouvir “*saraballae*” somos incitados a buscar as coisas (coifas) que essa palavra designa porque, só depois de conhecê-las, saberemos o que aquela palavra significa e esse conhecimento das coifas se adquire por meio da visão.

Entretanto, como podemos entender então a história bíblica de Ananias, Azarias e Misael, uma vez que esses nomes designam pessoas falecidas há muito tempo e que nunca poderemos ver? A história conta que os três jovens, por se recusarem a adorar uma estátua de ouro, foram colocados num forno pelo rei Nabucodonosor e que eles, auxiliados por um Angel, mandado por Deus, não se queimaram, nem eles nem suas vestes incluindo dentro delas suas coifas. Ainda que não tenhamos sido testemunhas oculares da história sabemos o que significam as palavras “estátua”, “ouro”, “forno”, “rei” e isso nos permite entender a história<sup>62</sup>, mas de modo parcial, porque permanecem desconhecidos para nós os três jovens. Devemos concluir que mais do que entender a história acreditamos nela<sup>63</sup>. Conclui Agostinho: “portanto, creio tudo o que

62 “E se acrescentares que, no entanto, de nenhum outro modo, senão pelas palavras, conseguimos apreender o que se narra a respeito dos três jovens, isto é, que com sua fé e religião venceram o rei e as chamas, quais foram os hinos de louvor que cantaram a Deus, quais as honras que mereceram do próprio inimigo, responder-te-ei que todas as coisas significadas por aquelas palavras já eram de nosso conhecimento. Pois eu já tinha na minha mente o que significa três jovens, o que é forno, o que é fogo, o que é rei, o que quer dizer ser preservado do fogo e, finalmente, todas as outras coisas significadas por aquelas palavras. Mas desconhecidos, como aquelas *saraballae* (coifas) ficam para mim os jovens Ananias, Azarias e Misael (*De Magistro*, XI, 37).

63 Em termos contemporâneos, toda a análise feita por Agostinho para explicar como entendemos a história dos três jovens sem ter o conhecimento direto deles, pode ser considerada a partir da distinção feita por Russell entre conhecimento por familiaridade e conhecimento por descrição.

entendo, mas nem tudo que creio também entendo. Tudo o que compreendo conheço, mas nem tudo que creio conheço” (*Magistro*, XI, 37).

Para justificar essa distinção entre acreditar e entender, Agostinho se apoia em *Isaias*, 7,9: “Se não credes, não entenderéis”. O bispo de Hipona pensa que, se o autor do texto bíblico, inspirado por Deus, usou esses dois verbos é porque eles expressam conceitos diferentes<sup>64</sup>. Dissemos que, para Agostinho, as palavras incitam a buscar o conhecimento das coisas que designam. Se ouvirmos uma palavra como “*saraballae*”, somos estimulados a ver uma coisa que seja designada por essa palavra. Se ouvirmos “Roma” e se estivermos há tempo nessa cidade, a palavra nos incita a evocar as lembranças que temos dela. Quando se trata de uma palavra que se refere às coisas que só podem ser percebidas pela mente que “vemos como presentes naquela luz interior da verdade, pela qual é iluminado e de que frui o homem interior”, nesse caso, conhecemos o que ouvimos por nossa própria contemplação e não por meio das palavras escutadas (*De Magistro*, XII, 40).

Em síntese, para Agostinho, no *De Magistro*, nada pode ser aprendido por meio de palavras, pois o conhecimento é obtido pela percepção sensorial ou pela visão da mente. E, de forma análoga, nada pode ser ensinado por meio de palavras.

Por conseguinte, nem sequer a este, que vê coisas verdadeiras, ensino algo dizendo-lhe a verdade, porque aprende não pelas minhas palavras, mas pelas próprias coisas, que a ele interiormente revela Deus; por isto, interrogado sobre elas, sem mais poderia responder. Ora, que absurdo maior do que crer ter sido instruído pelas minhas palavras aquele que, se interrogado antes de eu falar, poderia responder sobre o assunto? (*Ibidem*, XII, 40).

As palavras nos estimulam a buscar conhecimento, mas não o transmitem, porque este é dado pela luz interior. “Se [uma pessoa]

64 “[...] Certamente [o profeta Isaiás] não diria isto se não julgasse necessário pôr uma diferença entre as duas coisas” (*Ibidem* XI, 37).

chegar a isto [à verdade] pelas palavras de quem pergunta, não quer dizer que as palavras lhe ensinaram alguma coisa, mas apenas que lhe proporcionaram a maneira de tornar-se idôneo para enxergar no seu interior” (*Ibidem*, XII, 40). Por isso, nenhum homem pode ser mestre porque não é o discurso que veicula o conhecimento. A verdade não pode ser conhecida pela informação dada por meio das palavras, ela só pode ser obtida pela luz interior da mente, que é Cristo<sup>65</sup>.

No *De Trinitate*, obra escrita após o *De Magistro*, no Livro XV, Agostinho apresenta a tese de que existiria, no homem, um pensamento sem signos, ao qual chamou verbo mental, e que seria uma imagem, como em um espelho, do Verbo divino. Escreve o bispo:

É pois necessário chegarmos a esse verbo do homem, a esse verbo do ser dotado de alma racional, a esse verbo da imagem de Deus, - não a Imagem nascida de Deus, mas a imagem criada por Deus. Esse verbo que não é pronunciado por meio de sons, nem pensado à maneira de um som, o qual está necessariamente implicado em toda a linguagem, mas que, anterior a todos os signos nos quais se traduz, nasce de um saber imanente à alma, quando esse saber se exprime numa palavra interior (*De Trinitate*, XV, 11, 20).

Esse verbo mental não é palavra grega nem latina ou de qualquer outro idioma. “Entretanto, como é preciso fazer chegar ao conhecimento daqueles com que falamos, assumimos algum sinal que o signifique. Muitas vezes é um som. Outras vezes é um gesto” (*Ibidem*, XV, 10, 19, p. 505). Da mesma forma que o Verbo divino se encarnou em Cristo - diz Agostinho - assim também o verbo mental deve se transformar em voz ou em gesto para poder comunicar nossos pensamentos.

---

65 Do que se segue que o único mestre autêntico seria Cristo. Sobre a concepção de Cristo como mestre, ver Jaeger (2008).

## 2.3 Signos e coisas no “Da doctrina christiana”<sup>66</sup>

O tema no *Da doctrina christiana* é como entender a mensagem das *Sagradas Escrituras* e como ensiná-lo aos fiéis. Afirma Agostinho: “Há duas coisas igualmente importantes na exposição das *Escrituras*: a maneira de descobrir (*modus inveniendi*) o que é para ser entendido e a maneira de expor (*modus proferendi*) com propriedade o que foi entendido” (*Da doctrina*, I, 1,1). “Descobrir” e “expor” remetem a duas partes da Retórica clássica, à invenção (*inventio*), dedicada às estratégias para encontrar argumentos para defender uma causa; à elocução (*eloquitio*) que se ocupa de como apresentar os argumentos achados.

*Da doctrina christiana* pode ser considerada uma das primeiras obras de Retórica cristã em língua latina<sup>67</sup>, mas ela não é apenas isso, é também um manual de exegese bíblica; e, como se relacionam essas duas finalidades, têm sido analisado por alguns intérpretes dessa obra<sup>68</sup>. O texto de Agostinho compõe-se de quatro livros. O primeiro apresenta uma síntese dogmática e moral da doutrina cristã e estabelece os princípios básicos da exegese das *Escrituras*. O livro segundo entra na Semiótica, seu título é: *Sobre os sinais a serem interpretados na Escritura*. O terceiro se refere às dificuldades para interpretar as *Escrituras* e, por fim, o quarto se ocupa da forma como deve ser exposta a doutrina cristã pelo pregador religioso.

No livro I, Agostinho escreve:

Toda doutrina reduz-se ao ensino das coisas e ao dos sinais. Mas as coisas são conhecidas por meio dos sinais. Portanto, acabo de denominar coisas a tudo o que não

---

66 Uma exposição muito completa da teoria dos signos no *Da doctrina christiana* se encontra em Darrell Jackson (1969). Temos nos apoiado nesse trabalho.

67 Em língua grega, antes do texto de Agostinho, encontramos as homilias de Gregório Nazianzeno como exemplo de retórica cristã (Ver Jaeger, *op. cit.*, cap. VI).

68 Uma interpretação de como se relacionam Retórica e Hermenêutica em *Da doctrina christiana* pode ser encontrada em Andrews (2010). Nesse artigo, o autor contesta a interpretação de Gerald Press segundo a qual aquela obra seria um manual de retórica no estilo dos feitos por Quintiliano e Cícero.

está empregado para significar algum outro objeto como, por exemplo, uma vara, uma pedra, um animal ou outro objeto análogo. Não me refiro, contudo, àquela vara da qual lemos que Moisés atirou às águas amargas para diluir sua amargura (Ex 15,25). Nem à pedra que Jacó pôs debaixo da cabeça, como almofada (Gn 28,11). Nem àquele cordeiro que Abraão imolou no lugar de seu filho (Gn 22,13). Esses objetos, de fato, são coisas, mas nas circunstâncias mencionadas tornaram-se ao mesmo tempo sinais de outras coisas [...] Ninguém emprega as palavras a não ser para significar alguma coisa com elas. Daí se deduz que denomino sinais a tudo o que se emprega para significar alguma coisa além de si mesmo (*Da doctrina*, I, 2, 2).

Aqui, Agostinho contrapõe coisas (*res*) e signos (*signa*). A diferença entre elas não está na sua composição material senão no significado que têm para nossa mente. Encontramos um cordeiro e ele nada nos mostra, além de sua presença. Em contrapartida, o cordeiro de Abraão significava, para ele, seu filho que iria ser imolado como prova de obediência a Deus. A visão desse cordeiro apontava para outra coisa além de si mesmo.

As coisas se dividem em coisas para ser fruídas, para ser utilizadas e para ser fruídas e utilizadas ao mesmo tempo. “As de utilização ajudam-nos a tender à felicidade e servem de apoio para chegarmos às que nos tornam felizes e nos permitem aderir melhor a elas” (*Da doctrina christiana* I, 2, 3). Em outras palavras, as de utilização servem-nos de caminho para chegar às de fruição. Transpondo para a linguagem religiosa, seria o caso de passarmos nesse mundo utilizando as coisas que purificam o espírito e, após, fruir quando chegarmos ao reino de Deus. Assim, para o bispo de Hipona, devemos usar as coisas deste mundo, mas fruí-las não, pois somente podemos fruir a realidade de Deus. Por outro lado, Agostinho volta a expressar, no trecho supracitado, a tese apresentada na primeira parte do *De Magistro*, segundo a qual só conhecemos as coisas por meio de signos, tese que ele mesmo coloca em dúvida, como vimos já na segunda parte desse diálogo.

Agostinho faz no *Da doctrina christiana* em seu tema de estudo, vários recortes: primeiro, diz que vai se ocupar dos signos convencionais (*data signa*). Vimos que “convencionais” quer dizer aqui que eles são usados com a intenção de significar e não que resultam de uma convenção social; também já dissemos que eles não são privativos dos homens, pois os animais os usam. Depois, Agostinho realiza um segundo recorte: só se ocupará com os signos convencionais produzidos pelos seres humanos. Terceiro recorte, este implícito: ele se ocupará dos signos verbais e, finalmente, quarto recorte, daqueles que estão nas *Sagradas Escrituras* e que nos foram comunicados pelos que as escreveram. Dentre os signos convencionais, os mais importantes são as palavras que Agostinho caracteriza assim:

Existem sinais, mas de outro gênero, cujo emprego se limita unicamente a significar algo, como é o caso das palavras (*verba*). Ninguém emprega as palavras a não ser para significar alguma coisa com elas. Daí se deduz que denomino sinais a todo o que se emprega para significar alguma coisa além de si mesmo. E porque todo o sinal é ao mesmo tempo alguma coisa, visto que, se não fosse alguma coisa, não existiria. Mas, por outro lado, nem toda coisa é ao mesmo tempo sinal (AGOSTINHO, 2011, I, 1, 2, p. 42).

Muitos dos signos convencionais usados pelo homem não são universais, mas particulares porque dependem de cada cultura. Dessa forma, um cristão do século II d.C. veria no desenho de um peixe sobre uma pedra um sinal de Jesus, o pescador de almas. Um chinês da mesma época quiçá pensaria que esse desenho expressa um aviso deixado por um pescador.

Dentre os sinais convencionais usados pelos homens para transmitir suas sensações e pensamentos, os mais importantes são as palavras. As palavras têm a propriedade de poder ganhar novos sentidos nos contextos frasais em que aparecem, sentidos diferentes daqueles para os quais foram elas criadas para ter inicialmente. Aí entra em jogo a relação próprio-transposto, introduzida pela retórica.

A distinção entre signos convencionais e naturais parece ser, ao que tudo indica, uma novidade introduzida por Agostinho (TODOROV, 1996, cap. 1)<sup>69</sup>. Segundo Agostinho, a posição privilegiada da palavra sobre os demais sistemas semióticos decorre do fato de que o que os outros sistemas fazem comunicar pode ser dado por meio das palavras, mas o que as palavras significam não pode ser dado por meio dos outros sistemas semióticos. Certamente - diz Agostinho - Cristo deu um sinal por meio do olfato pelo perfume do unguento derramado em seus pés (Jó 12, 3.7). Igualmente, por meio do tato deu um sinal, quando a mulher tocando a orla de sua veste recebeu a cura (Mt 9, 21). Por meio do sentido do paladar, Jesus também significou sua vontade pelo sacramento de seu corpo e sangue gostados previamente por ele (Lc 22, 19-20). Contudo a maioria dos signos usados pelos homens para expressar seu pensamento são as palavras. Afirmo Agostinho que “qualquer desses sinais (o cheiro do unguento, o contato com a veste, o sabor da hóstia) podem ser certamente dados e conhecidos com palavras, mas as palavras não poderiam ser dadas a entender com aqueles sinais” (*Da doctrina christiana*, II, 3, 4).

Em outra passagem no *Da doctrina christiana* reforça a superioridade da linguagem verbal sobre a linguagem gestual, quando se trata de expressar os pensamentos, mostrando que esta última precisa das palavras para poder atingir sua finalidade comunicativa.

---

69 Ela não se encontra em Aristóteles. Nos *Primeiros Analíticos* II (27,70a 7-9), Aristóteles define signo (σημειον) assim: é a coisa cuja existência ou produção acarreta a existência ou produção de outra coisa, seja anterior ou posterior. Os signos aparecem como premissas de entimemas. O signo supõe uma relação entre duas coisas. Se a relação é necessária, o signo se denomina *tekmérion*. Na *Retórica* (I, 2.6), dá os seguintes exemplos de signos necessários: a presença de leite no seio de uma mulher é signo necessário de que deu à luz, a presença de febre é signo necessário de doença. Se a relação não é necessária, o signo não tem um nome especial e expressa somente uma probabilidade: por exemplo, se alguém dizer que é um signo de que uma pessoa tem febre o fato de que ela respira agitadamente. Em Aristóteles, a distinção entre signo necessário e não necessário tem a ver com a natureza do vínculo entre signo e designado e não com a presença ou ausência de uma intenção consciente na produção do signo.

Realmente, as mímicas que os histriões fazem ao dançar não teriam sentido por sua própria natureza, mas o têm pela convenção e consentimento dos homens. Outrora em Cartago, quando um pantomimo dançava, um apresentador público anunciava o que o dançarino queria exprimir. Muitos anciãos lembram-se ainda desse pormenor e nós os ouvimos contar. E neles devemos crer, porque como isso não se faz mais, só os idosos compreendem o significado dos Restos dos atores. Se alguém entrar no teatro sem estar iniciado nessas farsas, não compreenderá grande coisa da intriga, se não tiver um bom vizinho para lhe dar algumas explicações (*Da doctrina christiana*, II, 26, 38).

As palavras são descritas em *Da doctrina christiana* como signos (sinais) direcionados à audição, no momento da fala; à visão, no momento da escrita. Entre os sinais que se direcionam à audição, as palavras estão em maior número. Agostinho as coloca ao lado de outros sons como os produzidos por instrumentos musicais. Esses recursos são como as palavras que servem para transmitir uma intenção, mas as palavras não podem ser expressas por esses sinais. Esse é um dos aspectos surpreendentes da linguagem, pois, por meio delas, podemos recriar o conteúdo de qualquer mensagem expresso por meio de outros sistemas de sinais, porém expressar a significação das palavras por meio de outros sinais, não sempre é possível. Por exemplo, por meio das palavras, podemos dizer como estão situadas as diferentes pessoas que aparecem em uma pintura, mas não podemos, por meio de uma pintura, dizer se uma palavra é apropriada para um determinado objeto ou situação. Por ter este caráter especial, a palavra precisava então ser fixada em algum lugar que não exclusivamente no pensamento e na fala humana. Surgiu então a escrita, código que lhe permitiu perpetuar-se. No *Da doctrina christiana*, Agostinho explica a origem da escrita para fixar as palavras.

Ora, ao vibrar no ar, as palavras logo desaparecem, e não duram mais longamente do que ao ressoarem. Para serem

fixadas, então, foram instituídos seus signos, por meio das letras. Assim, as palavras manifestam-se aos olhos não por elas próprias, mas pelos sinais que lhe são próprios. Esses sinais, é verdade, não puderam ficar comuns a todos os povos (*Da doutrina christiana*, 2011, II, 4, 5, p. 88).

Agostinho faz menção ao fato de a palavra não ser igual para todos os povos, demonstrando assim a sua característica de signo particular, dependente de cada cultura. Outrossim, vimos que no *De Magistro* Agostinho argumentou que, para entender o significado de um signo, devemos conhecer a coisa que esse signo indica. Em continuidade, como seu interesse no *Da doutrina christiana* está no conhecimento do significado das palavras da *Escritura*, o bispo considera necessário conhecer as coisas de que a *Escritura* aborda.

Em primeiro lugar, os seres da Natureza, como animais, plantas, pedras, mencionados nela, uma vez que, segundo ele, “a ignorância da natureza das coisas dificulta a interpretação das expressões figuradas, quando estas se referem aos animais, pedras, plantas ou outros seres citados frequentemente nas *Escrituras* e servindo como objeto de comparações” (*Ibidem* II, 17, 24).

Em segundo lugar, devemos conhecer o simbolismo dos números, por exemplo, o número 10 simboliza o conhecimento do Deus e da criatura; 3 designa a Trindade e 7 a criatura composta no seu corpo pelos 4 elementos e na alma pelos três movimentos que levam a amar a Deus de todo o coração, de toda a alma e de todo o espírito (*Ibidem*, II, 17, 25). No entanto, há outro simbolismo, o dos astros, tema de estudo da astrologia, que deve ser rejeitado. Se Agostinho aceitou o simbolismo dos números e rejeitou o dos astros, deve-se a que a astrologia é incompatível com o livre arbítrio humano.

Em terceiro lugar, devemos conhecer as seguintes artes liberais: a música, a dialética e a retórica, pois a ignorância de certas noções musicais - diz Agostinho - é, em numerosas passagens da *Escritura*, barreira e véu (*Ibidem*, II, 17, 26). A dialética ou arte do raciocínio, por exemplo,

“é de muitíssimo valor para penetrar e resolver toda espécie de dificuldade que se apresentam nos Livros Santos” (*Ibidem*, II, 32, 48).

Ao se ocupar da dialética, Agostinho se ocupa das regras de validade dos raciocínios (*veritas connexionum*). Essas regras não foram instituídas pelos homens senão estabelecidas por Deus (*Ibidem*, II, 33, 50). Da mesma forma que o historiador que narra a sucessão cronológica dos acontecimentos não foi quem a estabeleceu, e que o naturalista ao nos descrever as plantas, animais e pedras não nos descreve algo feito por ele ou por outros homens e que o astrônomo que nos fala sobre os astros e seus movimentos não nos mostra algo produzido por ele ou por outros homens. Assim, também se dá o mesmo com quem diz: “quando o conseqüente é falso, é necessário que o antecedente o seja”. Ele diz algo verdadeiro, mas não foi ele quem o estabeleceu senão Deus. Finalmente, a retórica serve mais para expressar o que se entendeu do que para fazer compreender o que se ignora. A utilidade da retórica para o pregador cristão será o tema do livro IV no *Da doctrina christiana*.

Entre todos esses fatores, enfim, deve-se conhecer a história porque

ainda quando na narração histórica se discorra também acerca de instituições humanas passadas, nem por isso se há de contar a mesma história entre as instituições humanas. Isso porque as coisas que já passaram, e não podem deixar de se ter realizado, devem ser colocadas na ordem dos tempos, dos quais Deus é o criador e o administrador (*Da doctrina christiana*, II 29, 44).

Portanto, seguindo-se as orientações propostas por ele, será possível uma compreensão das *Sagradas Escrituras*.

## **2.4 Santo Agostinho, fundador da semiótica**

A partir das questões dissertadas anteriormente sobre signo em Agostinho, para Todorov (1996), há versões de uma proto-semiótica que poderiam ser encontradas até nos sumérios. Entretanto, salienta ele,

há dois traços centrais da semiótica que se encontram por primeira vez bem organizadas só em Agostinho, quais sejam: primeiro, que a semiótica é um discurso que visa ao conhecimento e, segundo, que o objeto de estudo da semiótica é constituído por signos de diferentes naturezas. Sabemos que antes de Agostinho havia diversas tradições que se ocupavam com o signo: a semântica, a lógica, a retórica, a hermenêutica, porém o que fez Agostinho foi unificá-las.

Na tradição da semântica, Todorov (1996) cita a concepção aristotélica apresentada no *De Interpretatione*. Nesse texto, como vimos, Aristóteles afirma que os sons da voz são signos dos estados d'alma e as letras são sinais que registram as palavras emitidas pela voz. Os estados d'alma são idênticos para todos, é algo que não está na linguagem, mas no espírito dos usuários da linguagem. Aristóteles ultrapassa uma versão semântica exclusivamente lexical porque considera como símbolo não somente as palavras, mas também as letras.

Dentro da tradição lógica do signo, Todorov (1996) volta-se novamente para Aristóteles e para os estoicos: o signo é a produção, a existência de outra coisa que se configura numa relação de causa e consequência. Para Aristóteles, o signo é a premissa de um silogismo truncado, no qual está tácita uma premissa. Por exemplo: uma mulher produz leite, logo, podemos concluir que ela deu à luz. Mas essa conclusão depende da aceitação da premissa (não explicitada) de que ter leite no seio é um signo necessário de dar à luz. O signo opera como uma premissa implícita.

Se formos olhar o signo desde uma perspectiva semântica, ele tem função representativa/significativa ao evocar algo diferente de si. Desde uma perspectiva lógica, o signo é uma premissa subentendida, como no caso de Aristóteles, quando o filósofo grego se reporta aos fenômenos ligados por relações de causa-efeito (fumaça-fogo). Ainda, voltando ao aspecto lógico dos signos, Todorov (1996, p. 21) nos alerta que:

No plano da linguagem, os signos constituem proposições subentendidas; mas nem toda proposição subentendida, como nos previne Aristóteles, é evocada por signos. Existem,

com efeito, proposições implícitas que provêm seja da memória coletiva, seja da lógica do léxico (“por exemplo, quando se diz que isto é um homem diz-se também que ele é um animal, que é animado, bípede e capaz de razão e conhecimento”, *Tópicos*.112a); em outras palavras, proposições sintéticas e proposições analíticas. Para que haja signo é preciso que haja alguma coisa mais do que esse sentido implícito, porém Aristóteles não especifica qual.

Agora bem, a lógica das classes de Aristóteles “convém a uma filosofia da substância e da essência”. Os estoicos, pelo contrário, elaboraram a lógica proposicional, baseada na concepção dos fatos como eventos. São os eventos (e não as substâncias) que irão ser representados pelos signos. A mudança do objeto de conhecimento (classes-proposições) acarreta, portanto, uma amplificação no plano da matéria levada em consideração (ao linguístico vem se reunir o não linguístico).

Portanto, o signo tem uma abrangência ampla. Extrapola o âmbito linguístico e é essa a relação que Agostinho evidencia no *Da doutrina christiana*. Por isso, o cristão, além de conhecer os significados transpostos ou figurados como ele denomina, precisa estar a par das coisas, para entender os eventos da natureza. Nesse sentido é que Agostinho julga ser importante o conhecimento da natureza e do comportamento de alguns animais, especialmente, dos que estão retratados nas *Sagradas Escrituras*, para poder entendê-las.

Na tradição retórica da análise dos signos, ganham relevância os tropos. Nesse caso, observamos que as palavras funcionam como signos distintos de sua natureza primeira, isto é, são utilizadas para expressar não exatamente o seu conceito primeiro, mas um conceito transposto. É importante ressaltar que o sentido próprio é tomado como o habitual, corriqueiro que não se confunde com o sentido primitivo. Já o sentido transposto, abarca uma transposição de significados que uma palavra pode assumir. Nesse sentido, entre os tropos, destaca-se a metáfora.

Para Todorov (1996), Aristóteles considerou a expressão indireta, associada ao sentido transposto, como um meio lexical (*léxis*)

entre tantos outros. Quintiliano, porém, a apresentou como um dos dois meios possíveis da linguagem. No caso de Aristóteles, observamos a relação de transposição especialmente com a metáfora. Enquanto no caso de Quintiliano, a transposição relaciona o dito com o dar a entender - subentendido. Afirma Quintiliano: “gostamos mais de dar a entender as palavras do que de dizê-las abertamente” (*Instituição Oratória*, VIII, Ap, 24 apud TODOROV 1996, p. 29). Em outras palavras, dizer algo não é significar o que se diz, mas um dar a entender outro sentido diferente do que é dito. É dizer sem dizer.

Quanto à tradição hermenêutica de análise dos signos, Todorov considera-a multiforme e de difícil apreensão. Nela, há, de um lado, a compreensão e, de outro, a interpretação, bem como a existência de várias formas exegéticas, das quais ele elenca duas: o comentário e a adivinhação:

Constatemos inicialmente - aqui, será o primeiro passo em direção a uma concepção semiótica - a própria variedade das substâncias que se tornam o ponto de partida de uma interpretação: da água ao fogo, do voo dos pássaros às entranhas dos animais, tudo parece poder se tornar signo e, portanto, dar origem à interpretação. Pode-se, além disso, afirmar que esse tipo de interpretação é aparentado àquele ao qual nos originam os modos indiretos da linguagem, isto é, a alegoria (TODOROV, 1996, p. 31).

Podemos inferir que a semiótica se origina da hermenêutica à medida que coisas antes não notadas começam a ser interpretadas, pois a hermenêutica visa a interpretar, quer dizer, a atribuir significado às coisas. Dessa forma, a teoria de Agostinho é também hermenêutico-semiótica à proporção que tenta viabilizar uma perspectiva interpretativa das *Sagradas Escrituras*.

Agostinho estabeleceu os alicerces da semiótica. Vimos que antes dele, Aristóteles, na sua *Retórica*, tinha se ocupado da distinção entre o signo certo (*tekmérion*) e o signo provável, mas Agostinho foi além de Aristóteles ao distinguir entre signos naturais e signos convencionais.

Ao reconhecer o caráter convencional de muitos signos, isto é, o fato de que eles são signos devido a uma intenção humana de significar, Agostinho se contrapôs ao pensamento mágico ligado ao paganismo, que reconhecia signos em qualquer coisa ou evento da natureza. Então, pode-se entender a crítica do bispo àqueles que acreditavam que as entranhas de uma ave sacrificada ou a posição dos planetas e das estrelas são signos do que acontecerá no futuro com um homem ou um grupo de homens. Nesses casos, também não se trataria de signos naturais legítimos porque não há nenhuma relação causal entre as entranhas e, por exemplo, o desfecho de uma batalha. Na verdade, trata-se de um signo convencional, estabelecido por uma superstição.

A exegese textual é uma espécie de estratégia de interpretação da linguagem simbólica e da não simbólica. Sobre o *Da doctrina christiana*, Todorov (1996) afirma que

Trata-se de uma obra dedicada à teoria da interpretação - e, em menor grau, da expressão - dos textos cristãos. A evolução do exposto articula-se em torno de várias oposições: signos-coisas, interpretação-expressão, dificuldades advindas da ambiguidade ou obscuridade (TODOROV, 1996, p. 40).

*Da doctrina christiana*, então, para Todorov (1996, p. 41), é inicialmente hermenêutica,

[...] mas ele [Santo Agostinho] lhe acrescenta uma parte produtiva (a quarta parte), que se torna a primeira retórica cristã; mais do que isso, ele encaixa o todo numa teoria geral do signo, na qual uma atitude propriamente semiótica engloba o que distinguimos anteriormente sob as rubricas “lógica” e “semântica”. Esse livro, mais do que qualquer outro, deve ser considerado a primeira obra propriamente semiótica.

Agostinho reúne, assim, uma retórica religiosa, uma hermenêutica e uma semiótica. No final de sua análise, Todorov (1996) afirma:

Com efeito, Agostinho fala das coisas e dos signos nesse tratado (e nisso é fiel à tradição retórica, tal como ela se mantém desde Cícero), porém ele considera aquelas como o referente destes. O mundo divide-se em signos e coisas, segundo o objeto da percepção tenha um valor transitivo ou não. A coisa participa do signo como significante, não como referente. Notemos, antes de prosseguir, que essa afirmação global é atenuada por uma outra asserção, que continua, no entanto, mais um princípio abstrato do que uma característica específica do signo: “É pelos signos que aprendemos as coisas” (I.II.2) (TODOROV, 1996, p. 41).

Em síntese, para Agostinho, as coisas são os referentes dos signos e também podem ser seu significante, como o cordeiro que Abrão imolou no lugar do seu filho. Os signos, com sua capacidade de evocar as coisas, permitem, além de visualizá-las, apreender seu sentido e transmutá-lo tanto quanto possível na linguagem figurada.

## **3 A INTERPRETAÇÃO DOS SIGNOS VERBAIS NO “DA DOCTRINA CHRISTIANA”**

### **3.1 Três tradições hermenêuticas**

Agostinho conheceu várias tradições hermenêuticas. Uma delas se ocupava da interpretação dos signos da Natureza. Na sua época, estava representada principalmente, mas não exclusivamente, pela Astrologia. A prática dos arúspices de consultar o voo das aves e inspecionar suas entranhas, após terem sido sacrificadas, fazia parte também dessa tradição. Em *Da doctrina christiana*, no livro II (21, 30), o bispo afirma que os livros dos arúspices estão cheios de vacuidade. Nesse mesmo texto, também no livro II, desde o capítulo 21 até o 25, o Santo desenvolve uma crítica da astrologia, caracterizada por ele como superstição.

Agostinho condena as “verdades” descobertas em atividades pagãs, como a adivinhação, a numerologia, a observação das entranhas das aves sacrificadas em oferenda aos deuses, as previsões astrológicas e similares. Para ele, não há sinais em tudo, mas apenas em determinados fenômenos da natureza, tais como a fumaça ou a pegada de um animal. Em contraponto, os supersticiosos costumam acreditar que tudo na natureza é sinal de algo. Para o bispo, os sinais mágicos somente ilustram a propensão humana em dar significados a todas as coisas, mesmo às da natureza. Cabe salientar que, sem o seu observador, o sinal (signo) é nulo.

Os sinais não são observados por possuírem em si próprios algum valor mágico, mas porque os homens lhes deram atenção e atribuíram-lhes essa significação, e desse modo eles adquiriram tal valor. [...]

Logo, todas essas significações movem os ânimos conforme a convenção dada pela sociedade de cada um. E por ser diversa a convenção, elas motivam diversamente. E note-se que os homens não se movem porque esses sinais tenham valor de significação, mas porque foram eles próprios

que lho deram. Na verdade, os sinais não valem senão em razão desse assentimento (*Da doctrina christiana*, 2011, II, 25, 37, p. 124).

Pelo fato de a convenção que torna significativos determinados signos ser instituída pelas sociedades, a aceitação desses sentidos precisa ser unânime dentro de um grupo social. Muitos dos sistemas de símbolos criados pelo homem, os que Agostinho chama instituições são úteis, outras, porém, são supérfluas.

Com efeito, todas as instituições que têm algum valor entre os homens, porque eles assim convieram entre si para que o fosse, são instituições humanas, das quais parte são supérfluas e de puro luxo, e parte são úteis e necessárias. [...] Todos, entretanto, procuram certa semelhança com a realidade na sua maneira de significar, de modo que os próprios signos reproduzam, quanto possível, a coisa significada. Mas como uma coisa pode assemelhar-se a outras de muitas maneiras, tais sinais não podem ter entre os homens sentido determinado, se não lhes for dado consentimento unânime (*Da doctrina Christiana*, 2011, II, 26, 38, p. 125).

A segunda tradição hermenêutica que Agostinho conheceu com verossimilhança, devido a sua profissão de professor de retórica e ao seu contato com a obra de Cícero, é a da interpretação dos textos jurídicos (leis, editos, testamentos), surgida no seio da retórica forense latina. Tratava-se de uma hermenêutica subordinada à retórica porque a interpretação desses textos estava orientada a obter deles razões para defender persuasivamente uma causa.

Na época republicana, o sistema jurídico e político romano mostrava-se resistente a modificar o corpo das leis, pensando os magistrados que sua mudança contínua podia erodir o respeito que os cidadãos deviam ter por elas. Além disso, nos primeiros tempos da república, as leis tinham seu fundamento na antiga religião romana, o que lhes outorgava um caráter

sagrado<sup>70</sup> e vedava qualquer possibilidade de mudá-las. Como ao julgar determinados casos, a aplicação de uma determinada lei podia se mostrar iníqua, o direito romano fazia uso de duas estratégias: as ficções jurídicas<sup>71</sup> e a interpretação das leis de forma tal de preservar o senso de equidade.

A retórica forense latina recomendava como estratégia argumentativa a seguinte: se a lei é favorável para a causa pela qual se está advogando, defende-se que o seu julgamento seja feito segundo a letra da lei; mas se, pelo contrário, a lei é desfavorável, deve-se pleitear que o julgamento seja feito segundo o espírito da lei (CÍCERO, 2002, I, 17 e II, 122-143), o que significa que já era feita pelos juristas romanos a distinção entre o espírito e a letra da lei. A ambiguidade das leis e de outros textos jurídicos também podia dar ensejo a discussões sobre sua interpretação.

No *De Inventione* (II, XL), Cícero dá o seguinte exemplo correspondente a um testamento: “meu herdeiro dará a minha esposa cem libras de pratos e vasilhames de prata, segundo sua escolha”<sup>72</sup>. A ambiguidade se origina da expressão “à sua escolha” porque a cláusula testamentária pode ser interpretada ou no sentido de que é o herdeiro quem pode escolher o que dar, ou, também, no sentido de que é a esposa quem pode escolher. A existência de duas leis contraditórias que podem ser aplicadas ao mesmo caso, também originava, entre os juristas romanos<sup>73</sup>, discussões sobre sua interpretação no intuito de determinar qual delas devia ser usada. Em resumo, os textos jurídicos podiam dar lugar a controvérsias sobre sua interpretação devidas à

70 Sobre a origem religiosa do direito na Roma antiga, pode-se consultar o texto clássico de De Coulanges (1987).

71 Um exemplo de ficção jurídica é o *postliminium*. O cidadão romano feito prisioneiro tornava-se escravo do seu vencedor. Mas se chegava a reconquistar sua liberdade, a aplicação do *postliminium* lhe restituía, ao retornar a sua cidade, a qualidade de homem livre como se nunca tivesse deixado de sê-lo, apagando qualquer mudança do seu status jurídico decorrente do cativo. Outro exemplo é a *capitis diminutio*, diminuição fictícia do status jurídico. Na Roma antiga, as mulheres livres, esposas, não podiam testar, mas sim o podiam fazer as alforriadas. A esposa fingia sua venda como escrava e depois sua alforria, para poder testar.

72 *Heres meus uxori meae vasorum argentorum pondo centum, quae volet, dato.*”

73 No *De Inventione* (II, XLIX), Cícero dá um exemplo dessa situação.

ambiguidade dos termos, ao conflito entre o espírito e a letra do escrito (*ex scripto et sententia*), bem como à existência de leis contraditórias.

Para que o defensor de uma causa pudesse resolver essas controvérsias no sentido que lhe era mais favorável, a retórica latina recomendava várias estratégias, que Cícero inventariou no seu *De Inventione* (II, XL-L). Se a origem da controvérsia estiver na ambiguidade dos termos de um texto, deve-se recorrer ao contexto, ou determinar as intenções do seu autor a partir de outros escritos seus, de suas palavras e de sua forma de vida ou, finalmente, mostrar que a interpretação proposta pelo adversário da causa que se quer defender não é praticável e não conduz a resultado nenhum<sup>74</sup>. Mas, outras vezes, esses elementos não são suficientes e devemos então apelar às consequências que se seguiriam de uma ou outra interpretação da lei. Deve-se, pois, preferir aquela interpretação que leve às consequências mais convenientes, honestas e fáceis de realizar.

Como exemplo, Cícero dá a seguinte lei: *uma prostituta não deve levar uma coroa de ouro, se ela o faz, é necessário confiscá-la* (CÍCERO, 2002, p. 204). A ambiguidade decorre de que, aparentemente, não fica claro quem ou o que deve ser confiscada, isto é, feita propriedade pública, se a coroa ou a prostituta. Mas - argui Cícero - como não decorre para o Estado nenhuma utilidade de transformar em propriedade pública uma prostituta, e sim existe utilidade em colocar dentro das arcas do Estado uma coroa de ouro, deve-se então preferir a segunda interpretação à primeira.

Controvérsias difíceis de resolver são aquelas que opõem a letra e o espírito da lei. Por exemplo, um chefe de família sem filhos faz o seguinte testamento: *se eu chegar a ter filhos, eles serão meus herdeiros. Se esse filho morrer antes de ter a capacidade jurídica, seu tutor será meu herdeiro*. O homem morre sem ter filhos, e tem lugar uma disputa entre os parentes por linha masculina do falecido (*adgnati*) e aquele que foi designado como tutor. Como interpretar a lei, uma vez que a condição (ter filhos) não se realizou? Segundo a letra, uma vez que não houve filhos, a herança

---

<sup>74</sup> *De Inventione* (II, XLVIII).

deveria parar às mãos dos parentes, mas segundo a intenção (o espírito) do testamento, a herança deveria ser para o tutor<sup>75</sup>.

Se a controvérsia resultar da oposição entre o espírito e a letra do escrito, o defensor do espírito deve dizer que a vontade do autor do texto (legislador) não é absoluta, não é válida para todas as circunstâncias e fatos senão que depende da especificidade das circunstâncias. Finalmente, ele deve argumentar para mostrar que a lei consiste em seu sentido e não em palavras<sup>76</sup>. O defensor da letra dirá, por sua vez, que o autor do texto não podia querer uma coisa e escrever outra. Recorrerá também a um argumento pragmático: se em todas as controvérsias sobre textos jurídicos deixamos de lado o escrito para abraçar, em seu lugar, o que se julga ser o espírito do escrito, não haverá segurança jurídica porque os autores das leis compreenderão que seus textos não são intangíveis e os juízes não terão normas fixas para julgar<sup>77</sup>. No caso do conflito entre duas leis, deve-se determinar qual é a que aplica às coisas mais importantes, úteis, necessárias e honoráveis ao espírito da lei. Segundo Vico (1981, XI), os juriconsultos romanos afirmavam que se devia julgar segundo a letra da lei, ao passo que os advogados opunham a essa concepção razões baseadas na equidade.

A terceira tradição hermenêutica, conhecida por Agostinho, era a relacionada com a interpretação dos textos bíblicos. Dentro da tradição cristã, o primeiro em propor uma hermenêutica dos textos religiosos foi Clemente de Alexandria no século II DC. Clemente desenvolveu a interpretação alegórica da Bíblia cristã, continuada depois por Orígenes<sup>78</sup>, também

---

75 Trata-se de um exemplo clássico.

76 *Ut ea videatur in sententiis, non in uerbis consistere.*

77 *Nam et eos qui aliquid scribant non existimaturus id quod scripserint ratum futurum, et eos qui iudicent certum quod sequantur nihil habituros, si semel ab scripto recedere consueverint* (p. 209).

78 Sobre as origens da interpretação alegórica da Bíblia na tradição cristã, pode-se consultar Jaeger (2008, cap. V). Orígenes distinguiu entre o sentido literal, o histórico e o espiritual dos textos bíblicos. Os estoicos também desenvolveram uma interpretação alegórica dos mitos gregos antigos (PÉPIN, 2005). No seio do judaísmo, Filon de Alexandria desenvolveu uma interpretação alegórica dos textos sagrados. Ele escreveu uma *Vida de Moisés* que serviu como modelo para a obra homônima de São Gregório de Nisa (JAEGER, *op. cit.*, p. 125).

de Alexandria, no século III. Esse autor, considerado um dos Padres gregos, comentou os *Evangelhos de São João* e de *São Mateus* assim como a *Epístola de São Paulo aos Romanos*. A escola de interpretação alegórica da Bíblia, fundada por Orígenes, ficou conhecida como Escola de Alexandria. Segundo esse tipo de interpretação muitos dos trechos da *Bíblia* não devem ser tomados em sentido literal, senão como alegorias.

Santo Ambrósio, bispo de Milão, quem desempenhou um papel muito importante na conversão de Agostinho ao cristianismo, iniciou a hermenêutica cristã em língua latina, continuando a tradição da escola exegética de Alexandria. Assim a hermenêutica religiosa de Agostinho tem detrás de si uma tradição que se inicia dois séculos antes, com Orígenes (teólogo e filósofo neoplatônico) e a Escola de Alexandria. Esse conhecimento foi transmitido a Agostinho por intermédio de Santo Ambrósio<sup>79</sup>.

Aristóteles e os tratadistas greco-latinos de Retórica dissertaram sobre as expressões com sentidos figurados só quando compostas de signos verbais, mas Clemente de Alexandria reconheceu sentidos figurados também em outros sistemas semióticos diferentes da linguagem verbal, como a escrita hieroglífica dos egípcios (TODOROV, 1996, p. 33). Outro exemplo é dado por Clemente:

Essas formalidades ocorridas entre os romanos para os testamentos, como a presença das balanças e das moedas de pequeno valor para evocar a justiça: uma cerimônia de abertura para representar a partilha dos bens, e o toque nas orelhas para convidar a servir de mediador (STROMATES, v. 55.4 apud TODOROV, 1996, p. 33).

---

79 Dado que Agostinho não tinha conhecimentos muito profundos da língua grega, cabe se perguntar como se deu a influência dos alexandrinos sobre sua forma de interpretar a Bíblia. A resposta mais provável é que o veículo foi Santo Ambrósio. Sabemos que Ambrósio usou o *Hexamerão* de São Basílio, padre da Capadócia de língua grega, para compor sua obra que leva o mesmo título (Ver Jaeger (*op. cit.*, p. 131-132)). O título *Hexamerão* é usado para se referir a uma obra que comenta o *Genesis*. As *Confissões* (VI, 4) nos mostram a influência da interpretação alegórica de Santo Ambrósio sobre o bispo de Hipona.

Assim, Clemente aplicou a distinção entre sentido próprio e sentido figurado a signos diferentes das palavras. Se os signos com sentido figurado podem ser verbais ou não verbais, eles serão reconhecidos não apenas pela audição senão também pela visão e o tato.

Para Todorov (1996), o primeiro a encontrar, no âmbito da hermenêutica, uma teoria acerca do signo em geral foi Clemente de Alexandria. Vimos que este autor observou que a linguagem indireta (figuras ou enigmas) tal como a utilização de símbolos em certos rituais é fonte de significados. Suas reflexões na área da interpretação dos signos abriram caminho para Agostinho especialmente em dois aspectos: 1) que a variedade material do simbolismo, que pode ser linguístico ou não, não diminui sua unidade estrutural; 2) que o simbolismo assim concebido poder ter sentido transposto ou sentido próprio, portanto, que os conceitos retóricos podem se aplicar também a signos não verbais (TODOROV, 1996, p. 35).

Hoje, percebemos muito a aplicação da retórica em signos não verbais. Isso ocorre especialmente no âmbito publicitário em que se mesclam imagem com som e com linguagem falada e/ou escrita. Tratando-se dos signos linguísticos escritos, a atividade hermenêutica se dá a partir de uma exegese textual. A hermenêutica “originalmente é uma prática que não implica nenhuma teoria particular do signo, mas antes o que poderíamos chamar uma estratégia da interpretação, variável de uma escola para outra” (TODOROV, 1996, p. 32).

### **3.2 Signos próprios e signos figurados: a questão da tradução do texto bíblico**

A tese central de Agostinho no *Da doctrina christiana* é que a res (verdades a serem descobertas nas Escrituras) transmitida nas *Sagradas Escrituras* por meio das letras, símbolos da linguagem verbal (*verba* - signo verbal) foi dada aos homens, às vezes, por meio de expressões que devem ser consideradas literalmente e, em outros casos, por expressões que têm um sentido figurado. Agostinho realiza um tipo de interpretação que ora pende para a letra do texto sagrado, ora para seu espírito (GINZBURG, 2010).

Para o Santo, a revelação da *res* necessita de um olhar mais sensível por parte do pregador a fim de desvendar os desvios de sentido proporcionados pela linguagem camuflada. Quer dizer, há uma linguagem simbólica, indireta, em vários trechos das *Sagradas Escrituras* que exige uma interpretação adequada. A distinção entre signo próprio e signo figurado é estabelecida por Agostinho da forma seguinte:

Com efeito, os signos são próprios ou figurados. São chamados próprios quando empregados para designar os objetos para os quais foram convencionados. Por exemplo, dizemos: boi, e relacionamos com o animal que todos os homens de língua latina denominam por esse nome. Os signos são figurados ou metafóricos, quando as mesmas coisas, que denominamos com seu termo próprio, são também tomadas para significar algo diferente. Por exemplo, dizemos: boi e por essa palavra entenderemos o animal que se costuma chamar por esse nome e, além disso, entenderemos que se alude ao pregador do evangelho, conforme o deu a entender a Escritura na interpretação do Apóstolo, que disse: “Não amordaçarás o boi que tritura o grão” (1 Cor 9,9) (*Da doutrina christiana*, II, 10, 15).

A diferença entre signo próprio e signo figurado está dada pela complexidade da relação entre signo e designado. No caso do signo próprio, essa relação é direta, no caso do signo figurado, o designado (o boi) se transforma, por sua vez, em signo de outro designado (o pregador). A clareza (*perspicuitas*) na interpretação do texto bíblico nem sempre é alcançada, pois podem ocorrer aberturas para mais de um sentido a ser levado em conta. Aí, entra a obscuridade (*obscuritas*) linguística que Agostinho visa a resolver. Mas essa obscuridade tem sua utilidade.

Os que leem a Escritura inconsideradamente enganam-se com as múltiplas obscuridades e ambiguidades, tomando um sentido por outro. Nem chegam a encontrar, em algumas

passagens, alguma interpretação. [...] Não duvido de que a obscuridade dos Livros santos seja por disposição particular da Providência divina, para vencer o orgulho do homem pelo esforço e para premunir seu espírito do fastio, que não poucas vezes sobrevém aos que trabalham com demasiada facilidade (*Da doctrina christiana*, II, 6, 7).

O bispo de Hipona chama a atenção àqueles que as leem de forma inconsiderada, pois eles não estariam realizando uma interpretação adequada dos sentidos do texto e não transmitem o seu conteúdo da forma que convém. Conforme seu uso, os elementos do código linguístico podem assumir vários significados. Isso, por vezes, causa ambiguidades ou até erros de interpretação quando se toma um signo com seu sentido próprio sem observar que ele tem um sentido figurado.

A Retórica clássica considerara que o sentido próprio de uma expressão é o sentido ordinário, comum, e o sentido figurado ou transposto é aquele sentido modificado que se agrega a uma expressão. Nesse segundo emprego da linguagem, inserem-se as figuras ou tropos. Os tropos podem gerar a obscuridade (*obscuritas*) que, conforme Lausberg, estudioso contemporâneo da Retórica, constitui um erro contra a clareza do discurso (LAUSBERG, 2004, p. 127). Eles podem ser de duas formas:

a) há uma *obscuritas* **sem direção**, caso o texto não permitir, de maneira alguma, a sua compreensão, tal como acontece, em casos extremos, por causa de estar redigido em uma língua estrangeira, ou, no tocante à *pronuntiatio* devido ao orador falar muito baixo. Mas este gênero de *obscuritas* aparece também fora destes casos extremos e também em textos escritos;

b) há uma *obscuritas* **indecisa quanto à direção**, caso o texto deixar em aberto duas (ou mais) possibilidades de compreensão, as quais se contradizem de maneira relevante para o interesse partidário ou também, sem uma tal relevância, quer por causa da ambiguidade de palavras isoladas, quer devido à ambiguidade da sintaxe. Essa ambiguidade chama-se *ambiguitas* (*Ibidem*, p. 127, grifos do autor).

Dentre as figuras retóricas, os **tropos** constituem especialmente uma *obscuritas* indecisa quanto à direção, a qual serve, dentro do ornamento (*ornatus*), ao estranhamento (*Ibidem*, p. 128). O estranhamento seria uma adaptação do sentido de um termo quando de sua utilização em outro contexto do discurso. Refere-se também a uma proposição lançada pelo orador cuja solução fica a cargo do público. Segundo Lasuberg, os tropos, “em sentenças oraculares, eles servem como meios de tática oratória” (*Ibidem*, p. 128).

Agostinho alerta para a necessidade de um conhecimento que se estenda além do conhecimento do significado literal das palavras de uma língua para que um texto seja bem traduzido em idioma distinto. Assim, conhecendo-se que o signo próprio pode adquirir novos sentidos, chama a atenção para o fato de que a interpretação desse outro sentido é difícil na própria língua-mãe de um falante nativo e ainda mais difícil quando se trata de traduzir algum texto desde uma língua estrangeira, como é o caso das *Sagradas Escrituras*, pois cada língua tem suas expressões particulares que geram dificuldades para um tradutor não tão especializado em reconhecer corretamente os diferentes sentidos.

Os falantes da língua latina, a quem Agostinho pretende instruir necessitam, para chegar a conhecer a fundo as divinas *Escrituras*, do conhecimento de duas outras línguas, a saber, o grego e o hebraico. Elas lhes permitirão recorrer aos textos originais, no caso em que a grande variedade das traduções latinas lhes traga alguma dúvida. Por isso, é importante consultar mais de uma tradução para se chegar ao sentido verdadeiro do texto bíblico<sup>80</sup>: na verdade, encontramos muitas vezes nos Livros santos

---

80 “Acontece que não se vê qual seja o sentido de uma mesma passagem quando muitos autores intentam interpretar conforme a própria capacidade e discernimento. Seria preciso cotejar com o próprio original a sentença traduzida por eles, pois muitas vezes, se o tradutor não é muito douto, afasta-se do sentido original do autor. Portanto, para conhecer o sentido exato é preciso recorrer às línguas de onde foi traduzido para o latim. Ou então, consultar as versões dos que se prenderam mais à letra. Não porque essas versões sejam suficientes, mas porque mediante elas descobrir-se-á a verdade ou o erro da versão de outros que, ao traduzir, preferiram seguir o sentido figurado a ater-se à tradução literal” (AGOSTINHO, 2011, II, 13, 19, p. 103-104).

palavras hebraicas não traduzidas. Por exemplo: *amém*, *aleluia*, *raca*, *hosana* e muitas outras. Algumas dessas palavras - diz Agostinho - poderiam, por certo, ser traduzidas. Contudo, devido à sua autoridade muito santa, foram conservadas na sua forma antiga. Tais: *amém* e *aleluia*. Algumas outras parecem ser intraduzíveis em outra língua, como: *raca* e *hosana*.

De fato, existem palavras de certas línguas que não podem ser traduzidas com significado adequado para outro idioma. Acontece, sobretudo, com as interjeições que exprimem mais um movimento da alma do que parcela de pensamento racional. Eis o sentido atribuído às palavras citadas: *raca* é um grito de indignação e *hosana*, um grito de alegria. Mas não é por esse pequeno número de termos, cujo sentido é fácil de ser notado e investigado, mas pela discrepância das traduções, que é preciso conhecer as línguas originais, como já foi referido anteriormente.

Agostinho pensa que eram contados os escritores que traduziram as *Escrituras* do hebraico ao grego<sup>81</sup>. Contudo, segundo ele, eram incontáveis os que as traduziram do grego para o latim. Isso porque, nos primeiros tempos da fé cristã, qualquer um que tivesse em mãos um código grego e presumisse ter certo conhecimento de uma língua e da outra atrevia-se a traduzi-lo (AGOSTINHO, 2011, II, 11, 16, p. 101). Para o bispo de Hipona, há dois tipos de sintagmas que podem deixar indeterminado o sentido de uma tradução: palavras isoladas cuja significação se desconhece, ou conjuntos de palavras que formam expressões desconhecidas. A seu ver, deve-se também observar o contexto em que essas palavras ou expressões foram empregadas e, a partir dele, chegar-se ao seu sentido verdadeiro. Muitas vezes, o melhor a se fazer, em certos casos, é o confronto de traduções (AGOSTINHO, 2011, II, 14, 21, p. 106).

Bem, acerca do que expomos, resultam algumas perguntas: Como a figura pode ser utilizada se ela própria é um desvio da linguagem dita “normal”, para tornar o discurso mais claro? A linguagem habitual não seria clara o suficiente para tornar as coisas compreensíveis? Encontramos algumas possíveis respostas. As figuras ou tropos conferem beleza

---

81 A tradução mais conhecida dos textos originais hebreus e arameus ao grego é a dos setenta, conhecida como Septuaginta, realizada em Alexandria entre os séculos III a.C - II a.C.

ao discurso, mas, sobretudo, o tornam mais claro, o que parece paradoxal. Mas essa clareza surge à medida que as pessoas costumam atribuir sentidos diferentes dos habituais às coisas, para que se sobreleve um determinado efeito a partir do que se pronunciou.

Segundo Reboul (2004, p. 66), “a figura confere um sentido *extra*”. Parece-nos que é necessário esse sentido extra para que possamos observar as sutilezas do discurso. Parece que sempre dizemos mais do que iremos dizer com o uso de um recurso estilístico, em um corpo de texto diminuto, mas de maior significação. O signo próprio assume um caráter transposto, porque, muitas vezes, a própria linguagem não tem signos suficientes para transmitir certos pensamentos. Assim, toma-se um signo emprestado para dar um sentido específico, e Agostinho é ciente disso.

Portanto, há toda uma série de preocupações teológicas de Agostinho quanto ao entendimento das *Sagradas Escrituras*. Ele volta-se principalmente para os sentidos evocados pelas palavras da *Sagrada Escritura*, cujos textos não são sempre claros, demandando uma necessidade de se desvendarem suas obscuridades e suas ambiguidades. Na Parte B do Livro II, no *Da doutrina christiana*, Agostinho discorre sobre como esclarecer os trechos da Escritura que são aparentemente ambíguos:

Tendo então adquirido certa familiaridade com a linguagem das divinas Escrituras, devemos prosseguir examinando as passagens obscuras em vista de as esclarecer e explicar. Chega-se lá tomando exemplos de textos mais claros. Assim, o testemunho das sentenças de sentido certo fará desaparecer a dúvida das sentenças de sentido incerto (AGOSTINHO, 2011, II, 9, 14, p. 98-99).

Finalmente, na Parte C do livro II, no *Da doutrina christiana*, Agostinho ressalta a importância de se conhecer a coisas da natureza para entender a linguagem bíblica.

A ignorância da natureza das coisas dificulta a interpretação das expressões figuradas, quando estas se referem

aos animais, pedras, plantas ou outros seres citados frequentemente nas Escrituras e servindo como objeto de comparações (AGOSTINHO, 2011, II, 17, 24, p. 111).

### 3.3 A correção das interpretações

Assim, Agostinho se defronta com o problema de como o pregador deve interpretar de forma correta as *Sagradas Escrituras*. Há uma série de condições que são necessárias, porém não suficientes, que o orador sacro precisa satisfazer para chegar ao sentido do texto bíblico: em primeiro lugar, ele deve amar Deus; depois, ser piedoso; em terceiro lugar, deve ter conhecimento das línguas em que as *Sagradas Escrituras* foram compiladas, para que o sentido não se perca com expressões desconhecidas; após, ter conhecimento das coisas nomeadas nas Escrituras, animais, plantas e instrumentos<sup>82</sup>. Para a leitura e interpretação correta da *Sagrada Escritura*, deve-se acrescentar a essas condições o seguinte princípio geral: discernir se a expressão é própria ou figurada.

Portanto, o que mais nos interessa é investigar se a expressão que se deseja entender está em sentido próprio ou em sentido figurado. Quando se descobre que ela é figurada, torna-se fácil, graças às regras que expressamos no Livro I, ao tratar das coisas (*De rebus*), considerá-las por todos os lados até chegar a seu verdadeiro sentido. Isso será facilitado, quando, ao emprego de tais regras, o exercício da piedade vier dar maior força. Em conclusão, conheceremos se uma expressão é própria ou figurada observando as regras anteriormente expostas (*Da doctrina*, III, 24, 34 a).

---

82 “O homem temente a Deus procura diligentemente a vontade divina nas Santas Escrituras. Pacificado pela piedade, que não ame as controvérsias. Munido do conhecimento das línguas, que não se veja embaraçado por palavras e expressões desconhecidas. Provido de certos conhecimentos necessários, que saiba identificar a natureza e as propriedades das coisas quando empregadas a título de comparação. Finalmente, apoiado na exatidão do texto obtido por trabalho consciencioso de correção, que ele, assim preparado, possa dissipar e resolver as ambiguidades das Escrituras” (*Da doctrina*, III, 1, 1).

Mas como saber se uma expressão deve ser tomada em sentido próprio ou em sentido figurado? Agostinho responde da seguinte maneira: “Tudo o que na palavra divina não puder se referir ao sentido próprio, nem à honestidade dos costumes, nem à verdade da fé, está dito que devemos tomar em sentido figurado” (*Da doutrina Christiana*, III, 10, 14).

Assim, chamemos MI a essa máxima interpretativa. Logo, tal como para o bispo de Hipona, ou como para os outros autores cristãos, o *Antigo Testamento* é uma antecipação das promessas mencionadas no *Novo Testamento*. Com efeito, a Lei de Moisés e os Livros dos profetas devem ser considerados como um conjunto de signos cuja interpretação só se tornou clara com a vinda de Cristo. A sujeição dos israelitas a esses signos não era inútil porque “serviu para sujeitar ao culto do único Deus, criador do céu e da terra, o pensamento dos que observaram a Lei” (*Da doutrina christiana*, III, 6, 10).

No entanto, no tempo de Moisés e dos profetas “não era ainda conveniente ser desvendada a razão desses signos a espíritos carnis, visto que eles deviam estar submetidos a tal jugo” (*Ibidem*, III, 9, 13). Em nosso tempo - diz Agostinho - “quando pela ressurreição de nosso Senhor brilhou claríssimo o signo de nossa libertação, não estamos mais oprimidos pelo pesado encargo de submeter-nos àqueles signos primitivos” (*Ibidem*, III, 9, 13).

Dada a continuidade entre os dois Testamentos, como interpretar determinados trechos do *Antigo Testamento*, cujo significado literal parece ser contraditório com a fé cristã ou com à honestidade dos costumes? O intérprete das *Sagradas Escrituras* se defrontará com preceitos do *Antigo Testamento* que aparentemente contradiriam o conteúdo dos *Evangelhos*. Haverá que admitir que a Lei de Moisés e dos profetas contradiz a Lei de Cristo? Para dissolver essa contradição aparente, deve-se supor que muitos trechos do *Antigo Testamento* têm um sentido figurado e adotar a máxima (MI), que designamos anteriormente. Mas devemos ser precavidos ao adotá-la de forma irrestrita porque “o gênero humano propende a julgar os pecados não pela gravidade da própria paixão, mas ao contrário pelo costume e uso do seu próprio tempo” e,

então, “sucede, na maioria das vezes, que cada um dentre os homens somente julga condenáveis os atos que as pessoas do seu país e seu tempo tomaram o hábito de reprovar e condenar” (*Ibidem*, III, 10, 15). Se não formos precavidos, poderíamos fazer uma interpretação que hoje chamaríamos anacrônica: julgá-riamos os costumes dos antigos israelitas segundo os nossos e, assim, se não temos essa precaução interpretaremos de forma figurada, trechos que, na verdade, devem ser interpretados de forma literal<sup>83</sup>.

Agostinho nos adverte que “o homem que segue só a letra toma como próprias as expressões metafóricas, e nem sabe dar a significação verdadeira ao que está escrito com palavras próprias” (*Da doutrina christiana*, III, 5, 9). Portanto, nas *Sagradas Escrituras*, caso haja alguma expressão a eles contrária, não é ela que deve ser atacada mais quem faz dela uma má interpretação.

Devem ser tomadas como expressões figuradas as palavras e ações pretensamente consideradas pelos ignorantes como iniquidades em referência a Deus ou a homens, cuja santidade a própria Escritura nos recomenda. Essas palavras e ações encerram segredos que precisam ser esclarecidos para a preservação da caridade (*Da doutrina christiana*, 2011, III, 12, 18, p. 168).

Vimos que os sentidos figurados das expressões nas *Sagradas Escrituras* são propositais. Elas precisam de uma interpretação atenta

---

83 “Em consequência, quando a Escritura prescreve um ato que repugna ao hábito dos ouvintes, ou condena outro ato que eles admitem, logo os que têm o espírito submisso à autoridade do tempo consideram que haja aí uma locução figurada. Ora, a Escritura não prescreve nada a não ser a caridade. Nada condena a não ser a concupiscência. E é por esse meio que ela forma os costumes dos homens. Igualmente acontece que, quando o espírito já possui preconceitos e opiniões errôneas, qualquer outra opinião afirmada pela Escritura é considerada pelos homens como expressão figurada. Ora, a Escritura só afirma a fé católica em todas as coisas passadas, futuras ou presentes. E todo esse ensino só tem uma finalidade: fortalecer a própria caridade e extinguir a cupidez” (AGOSTINHO, 2011, III, 10, 15, p. 165).

para que se possa extrair delas o sentido exato que o Evangelho deseja revelar. Logo, as palavras das *Sagradas Escrituras* precisam ser lidas e interpretadas com atenção e minúcia<sup>84</sup>.

A finalidade da expressão figurada na *Bíblia* consiste na caridade, para evidenciar o amor de Deus que é infinito. Assim, quando a *Sagrada Escritura* defende uma ignomínia, certamente o sentido da expressão é figurado:

Se a Escritura apresenta expressão que proíbe seja uma ignomínia, seja um delito; ou, por outro lado, que ordene seja um ato de benevolência ou de utilidade, essa expressão não está em sentido figurado. Se, ao contrário, ela ordenar seja uma ignomínia, seja um delito, ou proibir seja um ato de benevolência, seja de utilidade, essa expressão está em sentido figurado (*Da doutrina christiana*, 2011, III, 16, 24, p. 172).

Como mencionado anteriormente, Agostinho considera as expressões linguísticas para preservação dos dogmas religiosos, sendo aquelas contrárias a esses devem ser tomadas em sentido figurado, como se fossem ironias.

Dentre os princípios de interpretação das *Sagradas Escrituras* propostos por Agostinho, encontra-se:

Logo, ainda que quase todos os feitos relatados no Antigo Testamento possam ser entendidos não em sentido próprio unicamente, mas também no figurado, se o leitor os tiver tomado no sentido literal - pois os que praticaram

---

84 Assim, depois de ter sido destruída a tirania da concupiscência, que reine a caridade com as leis justíssimas do amor de Deus por causa de Deus, e do amor de si próprio e do próximo por amor de Deus. Por isso, eis a regra a ser observada nas expressões figuradas: é preciso examinar o que se lê com minuciosa atenção, até que a interpretação seja conduzida a esse fim: o reino da caridade. Mas acaso a dita expressão já possuir diretamente esse sentido, não se pense, pois, que aí exista expressão de sentido figurado (AGOSTINHO, 2011, III, 15, 23, p. 172).

tais feitos são louvados, não obstante serem estes incompatíveis com os costumes dos homens de bem, desde a vinda do Senhor, pelos fiéis aos preceitos divinos -, que esse leitor recorra ao sentido figurado para os compreender melhor. Não imite, entretanto, na prática esses costumes. Porque há muitos desses feitos que, naquela época, foram cumpridos por dever, mas agora não podem ser praticados senão por paixão (*Da doutrina christiana*, 2011, III, 22, 32, p. 180).

Quer dizer, muda o que se deve entender nas *Escrituras* do Antigo Testamento antes e depois da vinda de Jesus. Com efeito, o que um israelita devia entender é diferente do que um cristão deve entender. Isso coloca o problema mais geral: a continuidade entre os dois Testamentos.

Agostinho explica os usos polissêmicos das palavras, a fim de distinguir os vários sentidos de termos idênticos.

Essa variedade de sentidos, ao ser observada, apresenta-se sob duas formas: cada coisa pode significar algo diferente, de modo contrário, ou apenas de modo diverso. Por exemplo, é contrário, quando um só objeto é tomado analogicamente, ora para o bem, ora para o mal. É o caso do fermento de que acabamos de falar. Igualmente acontece com a palavra “leão”, que designa Cristo na passagem em que está dito: “Eis que o leão da tribo de Judá venceu” (Ap 6,5), e designa o demônio na passagem: “Eis que o vosso adversário, o diabo, vos rodeia como um leão a rugir, procurando quem devorar” (1Pd 5,8). Do mesmo modo, a palavra “serpente” acha-se também em bom sentido em: “Sede prudentes como as serpentes” (Mt 10,16), e em mau sentido em: “A serpente seduziu Eva por sua astúcia” (2Cor 11,3). O pão é tomado em bom sentido em: “Eu sou o pão vivo descido do céu” (Jo 6,51), e em mau sentido em: “O pão tomado às escondidas é mais gostoso” (Pr 9,17). E assim em muitos outros lugares. Todas essas passagens

citadas não têm nenhum significado duvidoso, pois dadas como exemplo não podem senão ser evidentes (*Da doctrina christiana*, 2011, III, 26, 36 - 37a, p. 182).

O que fazer após ter descoberto que uma expressão ou uma palavra está em sentido figurado? Agostinho responde:

Uma vez feita a descoberta, se uma expressão é ou não de sentido figurado, verificar-se-ão as palavras que a constituem: se foram tiradas de coisas possuidoras de sentido análogo, ou se relacionadas por sentido próximo. Mas como as coisas podem se assemelhar de diversos modos, não julgemos que seja lei absoluta que um termo figurado signifique em toda parte o que, por analogia, significa em determinada passagem. Por exemplo, o Senhor emprega a palavra “fermento” no sentido de censura, ao dizer: “Acautelai-vos do fermento dos fariseus” (Mt 16,11), e no sentido de louvor ao dizer: “O Reino dos céus é semelhante ao fermento que uma mulher tomou e escondeu em três medidas de farinha até que tudo ficasse fermentado” (Lc 13,20-21) (*Da doctrina christiana*, III, 25, 34b-35).

A expressão de sentido análogo corresponderia a um valor de substituição, pois se trata de expressões similares. Já o sentido próximo, seria aquele com sentido aproximado, mas não passível de substituição. A primeira expressão estaria para uma metáfora, enquanto a segunda, para uma comparação. Conforme Lausberg (2004, p. 163), a metáfora (*translatio* em latim) consiste na substituição do sentido próprio de uma palavra por um uso semelhante. Lausberg (2004) cita o exemplo seguinte: “Aquiles é um leão”. Aquiles e leão têm sentido análogo, pode-se substituir a primeira palavra pela segunda. Em contrapartida, em “Aquiles lutava como um leão” tem-se uma comparação na qual à palavra “leão” estão relacionadas características como audaz, imperioso, valente que equivalem à pessoa astuta, corajosa.

Observamos que as figuras ou tropos podem funcionar melhor em certos casos para esclarecer o sentido que se quer expressar, tornando evidente o significado para os ouvintes ou leitores. Contudo, quando há abertura para mais de um sentido, a figura ou tropo torna-se uma obscuridade:

Há termos, porém, em que é incerto qual o sentido a ser tomado. É o caso deste versículo: “Na mão do Senhor há um cálice que contém vinho puro cheio de (amarga mistura)” (Sl 75,9). Não se sabe, com efeito, se esse cálice designa a cólera de Deus indo até às escórias, ou se designa antes a graça das Escrituras, passando dos judeus aos gentios, porque está dito a seguir: “Ele o inclina de um lado para o outro”, pelo fato de que nos judeus, em razão de sua teimosia em praticar carnalmente suas observâncias, “as escórias não se esgotaram” (Sl 75,9) (*Da doutrina christiana*, 2011, III, 26, 36).

Há casos em que uma palavra, usada de forma figurada, admite sentidos contrários no sentido de ser um deles positivo e o outro negativo. É o que ocorre com a palavra “fermento” na citação feita anteriormente. Em outros casos, a palavra evoca só sentidos diversos como, por exemplo, “água”:

Há, por outro lado, textos em que a mesma coisa não está empregada em sentido contrário, mas apenas em sentido diverso. Eis um exemplo: A água significa de um lado o povo, como lemos no Apocalipse (Ap 17,15 e 19,6), e por outro lado o Espírito Santo, como vemos nesta passagem: “De seu seio jorrarão rios de água viva” (Jo 7,38). O termo “água”, aliás, significa ora uma coisa ora outra, conforme a passagem onde estiver empregado (*Da doutrina christiana*, III, 26, 36, p. 182).

A partir da identificação da obscuridade de certas passagens da Bíblia, Agostinho conclui que se torna necessário conhecer os tropos

ou figuras de pensamento, a fim de poder interpretar essas passagens. Mas ele ressalta que não é preciso ser um exímio conhecedor das teorias contidas nos livros de Retórica sobre os tropos ou figuras, pois eles são encontrados na linguagem popular<sup>85</sup>. Como exemplo, encontramos o uso corriqueiro da ironia e da antífrase (*Da doctrina christiana*, III, 29, 41).

Vimos que a Retórica forense latina se ocupara com a ambiguidade presente em certos textos jurídicos com o objetivo de usá-la como estratégia para persuadir os ouvintes e vencer um adversário. Agostinho também lidou com a ambiguidade dos textos, não com a mesma finalidade dos oradores forenses, senão com o objetivo de desvendar a verdade contida nas *Sagradas Escrituras*. Para resolver certos textos ambíguos, difíceis de interpretar, Agostinho admite acrescentar ou retirar algumas palavras para tornar o sentido compreensível. É preciso

---

85 “Quase todos esses tropos, que se pretende aprender nos estudos liberais, encontram-se até na linguagem comum dos que nunca estudaram com os retóricos e contentam-se em falar a linguagem vulgar. De fato, quem não diz: “Assim floresças”!? Aí está um tropo chamado metáfora. Quem não diz “piscina”, ainda que a propósito de um reservatório que não possua peixes, nem tenha sido feito para isso, e que contudo tira seu nome de *piscis* (peixe)? Esse tropo é chamado catacrese” (*Da doctrina*, III, 29, 40). Mais adiante Agostinho afirma: “E qual é o ignorante que não fale assim, ainda que ignore em absoluto o que sejam os tropos e como são denominados? O reconhecimento deles é necessário para resolver as ambiguidades da Escritura. Isso porque se - ao tomar as palavras no sentido próprio - o sentido tornar-se absurdo, se deve investigar se acaso o que não entendemos não foi expresso sob a forma de tal ou tal tropo. Por esse meio foram esclarecidas muitas passagens que eram obscuras” (*Ibidem*, III, 29, 41). Também acrescenta: “A linguagem popular chega até a usar as figuras de pensamento mais curiosas, quando fazem entender o contrário do que foi dito. Tais são os tropos chamados ironia e antífrase. A ironia indica, pelo tom de voz, o oposto do que se quer fazer entender. Dizemos, por exemplo, a um homem que agiu mal: “Que belo feito!”. A antífrase, ao contrário, não recorre ao tom da voz para fazer entender o inverso. Ou ela emprega termos próprios cuja etimologia é de significação oposta; por exemplo, denomina um bosque sagrado: *lucus* (de *lucer*, luzir) por carecer de luz. Ou bem, diz sim, ao dizer não. Assim, também, ao pedirmos um objeto onde não existe nenhum da espécie, respondem-nos: *Abundat!* (Há em abundância!). Ou finalmente, ao afirmar palavras, fazemos com que se entenda o contrário do que dissemos. Por exemplo: Cuidado com esse homem, é dos bons!”.

adaptar a escrita para a revelação do sentido ideal. Em certos casos, é necessário recorrer à estrutura da sentença para desambiguar o sentido. O seguinte trecho mostra como Agostinho o faz.

Diz o Apóstolo: “Ignoro o que escolher; porque de ambos os lados vejo-me solicitado: tenho veemente desejo de partir e estar com Cristo, porque isto é em muito o melhor, mas permanecer na carne é necessário para vos” (*Et quid eligam ignoro: compellor autem ex duobus, concupiscentiam habens dissolvi, et esse cum Christo; multo enim magis optimum: manere in carne necessarium propter vos*) (Fl 1,23-24). A dúvida é se havemos de entender: “de ambos os lados tenho veemente desejo”, ou: “sou solicitado de ambos os lados”. De maneira que seja acrescentado: “tenho veemente desejo de partir e estar com Cristo”. Mas como São Paulo prossegue dizendo: “porque isso é em muito o melhor”, vê-se claramente que ele diz que tinha veemente desejo desse melhor. De sorte que ao ser atraído por ambos os lados, sentia por um o desejo, e por outro a necessidade: o desejo de estar com Cristo e a necessidade de permanecer na carne. Essa ambiguidade resolve-se com a simples palavra que segue: o “porque” (*enim*) que se encontra no texto. Os tradutores que suprimiram essa palavra o fizeram levados antes pela ideia de que a sentença mostrasse que o Apóstolo não somente se sentia solicitado por ambos os lados, mas também sentia grande desejo de ambos. A pontuação há de ser a seguinte: “Ignoro o que escolher; vejo-me solicitado de ambos os lados”. E a esse ponto seguir-se: “Tenho desejo de partir e estar com Cristo”. E como se lhe fosse perguntado por que tinha maior desejo disso, diz: “Porque é em muito o melhor”. Mas então por que se vê solicitado pelas duas coisas? Porque a necessidade impõe-se de permanecer na terra, o que ele exprime acrescentando: “Permanecer na carne é necessário para vós” (*Da doctrina*, III, 2, 4).

Nessa passagem, percebemos que, além da introdução da pontuação, houve o acréscimo da conjunção “porque” (*enim*) para conferir ao trecho o sentido correto. Ressaltamos que as conjunções, nas orações sindéticas, estabelecem relações de sentido entre uma oração e outra, limitando as possibilidades de interpretações. Já as orações assindéticas, dão ampla margem de significados. Por isso, em alguns casos, as conjunções precisam ser utilizadas para evitar ambiguidades. A pontuação pode gerar uma *obscuritas* indecisa quanto à direção. O bispo de Hipona cita este exemplo:

Seja o primeiro o de uma pontuação que leva à heresia: *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat*. O ponto final aí colocado muda o sentido da frase. Porque a continuação: *Verbum hoc erat in principio apud Deum* não leva a reconhecer que o Verbo era Deus. Tal pontuação deve ser rejeitada em virtude da Regra de fé que nos prescreve confessar a igualdade da Trindade. Pontuaremos, portanto, deste modo: *Et Deus erat Verbum*, acrescentando logo a continuação: *hoc erat in principio apud Deum* (Jo 1,1) (AGOSTINHO, 2011, III, 2, 3, p. 152-153).

Para resolver certos textos ambíguos, Agostinho instrui acrescentar ou retirar algumas palavras para tornar o sentido compreensível, visto que há discordâncias quando da tradução de um texto de língua estrangeira. É preciso adaptar a escrita para a revelação do sentido ideal. Em casos que vão além das *Regras da fé*, o estudioso pode colocar uma pontuação facultativa para obter o sentido.

Presumivelmente Agostinho lia a *Bíblia* na sua versão latina, se aceitarmos seu testemunho nas *Confissões*, obra na qual declara sua antipatia pela língua grega. O Latim tem a particularidade de que a pronúncia breve ou longa de uma vogal altera o sentido de uma palavra e, a partir disso, podem-se gerar ambiguidades. Como Agostinho preocupa-se com que todos compreendam as *Sagradas Escrituras*, defende em alguns casos o uso de algumas normas destoantes da gramática.

Por exemplo, acontece nesta frase da Escritura: “Conheces até o fundo do meu ser: não te está escondido o meu osso que fizeste, em segredo” (Sl 139,15). Não está claro se o leitor deve pronunciar a palavra *os* como sílaba breve ou como sílaba longa. Se ele a pronunciar como breve, é para se entender a palavra como o singular de *ossa* (de *os*, *ossis*, n., o osso). Se a pronunciar como sílaba longa, será o singular de *ora* (de *os*, *oris*, n., a boca). Esse gênero de dificuldade é resolvido pela investigação da língua original. No texto grego não vem *stoma*, boca, mas está posto: *osteon*, osso. É assim que, na maioria das vezes, a linguagem corrente vulgar é mais útil para designar os objetos do que um vocabulário literário. Eu preferiria que esse versículo do salmo 138 viesse assim: *Non est absconditum a te ossum meum*. Cometer-se-ia um barbarismo, mas preferível ao emprego de um termo mais latino, mas menos claro (*Da doctrina christiana*, III, 3, 7).

Assim, para Agostinho é preferível que todos compreendam a palavra mesmo que para isso cometam-se incoerências gramaticais. Além disso, as mesmas regras usadas para desambiguar o sentido da escrita valem para o da pronúncia. Ao tratar dela, Agostinho distingue entre questões e interrogações.

Será, pois, preciso pronunciar a frase de tal forma que a questão proposta seja seguida de outra interrogação. De fato, ao dizer dos antigos, existe entre uma questão e uma interrogação esta diferença: à questão, *percontatio*, podem-se dar múltiplas respostas; ao passo que à interrogação, *interrogatio*, só se pode dar uma resposta: sim ou não (AGOSTINHO, 2011, III, 3, 6, p. 155).

Com esse proceder, também concordava a Retórica clássica, segundo Lausberg (2004)<sup>86</sup>. Em outras palavras, Agostinho nota que é preciso tornar as coisas compreensíveis aos cultos e aos menos cultos, isto é, na pregação religiosa, deve-se atingir a todos os fiéis para que entendam os sentidos das *Sagradas Escrituras* e isso justifica os erros gramaticais muitas vezes ocorridos.

Ainda, a ambiguidade pode surgir devido à posição que uma palavra ocupa na frase. Por isso, não devemos considerar as palavras isoladamente.

Há também outros termos que é preciso não ser considerados isoladamente e que comportam cada um não somente duas significações diferentes, mas por vezes grande número delas, conforme o lugar que ocupam na frase (*Da doctrina christiana*, 2011, III, 26, 36 - 37 a).

Dado que a interpretação das *Sagradas Escrituras* é uma tarefa complexa, seja pelo fato de que o texto bíblico muitas vezes está expresso em uma linguagem figurada, seja pelas ambiguidades presentes nele, coloca-se a seguinte questão: quais são as interpretações admissíveis?

Nas *Confissões*, Livro XII, Agostinho aborda esse problema ao tentar interpretar os primeiros versículos do *Gênesis*, cuja autoria o Santo atribui a Moisés, duas perguntas se colocam: “uma é sobre a veracidade das afirmações em si mesmas; outra, se eles, os intérpretes, estão em desacordo com a intenção de quem as enuncia. Uma coisa é

---

86 Lausberg afirma que na tarefa de convencer e/ou persuadir, o orador/escritor, por vezes, não segue a pureza da linguagem. Ele deve seguir os preceitos de duas artes: da gramática (*ars bene loquendi*) que é o sistema de regras que regulamentam a pureza linguística e idiomática, e da retórica (*ars bene dicendi*), que é o sistema de regras que garante o sucesso da persuasão. Mas afirma Lausberg o seguinte: “A *virtus* do *recte* pode entrar em conflito com a *virtus* do *bene*. Chega-se, assim, a um conflito de obrigações que só pode decidir-se segundo a regra da obrigação mais poderosa (*lex potentior*). Desta maneira, existe para o orador a obrigação de persuadir o juiz a qual é mais forte do que a obrigação de observar a pureza linguística e idiomática: a obrigação retórica sobreleva à obrigação gramatical” (LAUSBERG, 2004, p. 115).

inquirir a verdade sobre a criação, outra procurar saber o que Moisés quis significar” (AGOSTINHO, 1987, p. 249).

Para responder a essas questões, Agostinho estabelece a distinção entre compreender e acreditar. Podem ser aceitas todas as interpretações nas quais possamos acreditar, mesmo que não possamos compreendê-las. De fato, mesmo que Moisés nos aparecesse e dissesse “este é o meu pensamento” não o compreenderíamos, mas somente acreditaríamos nele (*Ibidem*, p. 251). Todas as interpretações nas quais possamos acreditar têm sua parte de verdade, o que expressa Agostinho nesta passagem:

A fonte (cujas águas se aglomeram) num pequeno reservatório é (depois) mais abundante e fornece o caudal a diversos regatos para uma extensão mais ampla do que a de qualquer deles. Estes, oriundos da mesma fonte espalham-se por muitos lugares. Assim, de modo idêntico, a narração [os primeiros versículos do *Gênesis*] de vosso Dispensador, que havia de ser útil a todos os intérpretes, de poucas e modestas palavras faz deslizar correntes de verdade cristalina. Destas, cada um pode haurir a parte de verdade de que é capaz, uns de uma maneira, outros doutra, para a desenvolverem em seguida por longos rodeios de expressão (*Ibidem*, p. 252).

No *Da doctrina christiana*, Agostinho ressalta a importância da aprendizagem por meio da comparação. Ele afirma que as dificuldades interpretativas das *Sagradas Escrituras* parecem ser propositais, colocadas pelo Espírito Santo para evitar o fastio do leitor.

Basta dizer que ninguém contesta o fato de se aprender mais espontaneamente (*libenter*) qualquer coisa com a ajuda de comparações; e que se descobre com maior prazer (*gratius*) as coisas que se procuram com certa dificuldade. Os homens que não encontram logo o que procuram sentem fome, e os

que, ao contrário, têm tudo à mão, muitas vezes desfalecem de fastio. Ora, num caso como em outro, é preciso evitar o langor. Para isso, o Espírito Santo dispôs de maneira magnífica e salutar as Escrituras santas, para que elas venham saciar a nossa fome nas passagens mais obscuras. Mas, na verdade, quase nada sobressai nessas obscuridades que não esteja mais claramente expresso em outro lugar (*Da doctrina christiana*, 2011, II, 6, 8, p. 91).

Assim, no Livro III, ele dá conselhos sobre como resolver as ambiguidades nas *Sagradas Escrituras* que derivam tanto dos signos próprios quanto dos figurados bem como de outras causas como má pontuação, utilização de uma palavra por outra etc.: “Para que possa evitar os enganos com os signos ambíguos, procurarei ajudá-lo quanto puder, através destes métodos, que presentemente pretendo indicar” (AGOSTINHO, 2011, III, 1, p. 151). Se, apesar dessas instruções, continuar a dúvida, o estudioso precisa recorrer às Regras da fé (*Regula fidei*), que são as passagens claras das *Sagradas Escrituras*. Contudo, se a dúvida ainda resiste, deve-se consultar o contexto e observar qual o sentido mais adequado.

Os tropos podem ser só de uma palavra ou de uma expressão. O primeiro caso diz respeito a um uso específico da palavra, como “leão”; e o segundo caso abre para sentidos maiores. Um caso observável na utilização de palavra como tropo para designar sentidos diversos se dá conforme as qualidades que ela evoca, como a palavra “água”, que significa de um lado o povo como lemos no Apocalipse (Ap. 17,15 e 19,6) e por outro lado no Espírito Santo em João (Jo, 7,38)<sup>87</sup>. Basicamente, para Agostinho, os sentidos das *Sagradas Escrituras* expressos, quer por signos próprios quer por signos figurados, são sempre postos para revelar a verdade cristã.

A partir da identificação da obscuridade do texto bíblico, Agostinho conclui que se torna relevante a “Necessidade do conhecimento dos tropos ou figuras de pensamento”, a fim de saber como elas se organizam, mas o propósito do bispo de Hipona aqui não é o de ensinar cada uma

87 AGOSTINHO (2011, III, 26, 36-37, p. 182-183).

delas, mas sim chamar a atenção daquele que visa a buscar a verdade nas *Sagradas Escrituras*.

Sabem os literatos que nossos autores usaram de todos os modos de expressão chamados pelos gramáticos com a palavra grega “tropos”. Eles os empregam com maior frequência do que podem pensar ou crer os que não conhecem as obras literárias, mas que os aprenderam de outra maneira. Contudo, os que estudaram os tropos encontram-nos nos Livros santos e esse conhecimento lhes é de bastante utilidade para o seu entendimento. Mas não me convém, agora, ensiná-los aos ignorantes, para não parecer que estou a lhes ensinar a gramática. Aconselho que aprendam em outro lugar, como já adverti anteriormente no Livro II, quando dissertei sobre a necessidade do conhecimento das línguas. Pois as letras das quais a gramática tirou seu nome - já que gregos as chamam *gramata* - são signos escritos dos sons que fazemos com a voz articulada ao falar. Ora, encontram-se nos Livros santos não somente exemplos desses tropos, como de todas as outras coisas, como ainda o nome declarado de alguns deles, tais como: alegoria, enigma, parábola. (*Da doutrina christiana*, 2011, III, 29, 40, p. 185-186).

Com essas explicações, Agostinho encerra essa parte do seu texto que trata dos tropos ou figuras. A seguir, no Livro III, do capítulo 30 até o 37, ele inicia uma avaliação das regras de Ticônio. Esse autor pertencente ao grupo dos cristãos donatistas, escreveu o *Liber regularum*, o primeiro tratado hermenêutico em latim<sup>88</sup>. Agostinho outorga certo valor a essas regras, mas censura Donato por ter pensado que, por meio delas, poderiam ser esclarecidas todas as obscuridades das *Sagradas*

---

88 O donatismo foi uma doutrina religiosa fundada por Donato, bispo de Cartago, no século IV d.C. Os donatistas eram rigorosos e sustentaram que a Igreja não devia admitir no seu seio pecadores, especialmente aqueles que tinham fraquejado durante as perseguições aos cristãos da época de Diocleciano.

*Escrituras*. Para Agostinho, essas regras não são suficientes, no entanto ele elogia o trabalho de Ticônio, mas afirma que está incompleto.

Ticônio formulou sete regras. A primeira delas: “o Senhor e seu Corpo”, convida-nos a estar atentos e a distinguir as passagens do texto bíblico que se referem a Cristo (cabeça da Igreja) daquelas que se referem ao seu corpo (a Igreja); a segunda: “o corpo bipartido do Senhor” manda que o leitor esteja atento àquelas passagens da *Escritura*, quando fala a uma parte da Igreja, parece dirigir-lhe palavras que a remetem a outras; a terceira: “as promessas e a lei” trata da fé e das obras; a quarta: “a espécie e o gênero”, alerta o leitor para o fato de que muitas vezes quando o texto bíblico se refere a uma parte dos cristãos, ou a uma cidade, está de fato se referindo a todos os cristãos e a todas as nações; a quinta: “os tempos” instrui sobre como devemos interpretar as indicações temporais do texto bíblico, por exemplo, quando lemos “eu te louvarei sete vezes por dia” (Sl,119,164), devemos entender “eu te louvarei sempre”; a sexta: “recapitulação” nos adverte que é frequente que as *Sagradas Escrituras* coloquem como simultâneos dois fatos que são tais que um precede ao outro<sup>89</sup>; finalmente, a sétima regra: “o demônio e seu corpo” nos convida a distinguir entre o que é próprio do Demônio e o que se relaciona com seus seguidores.

Apesar da crítica, Agostinho considera relevante o que Ticônio escrevera sobre as expressões figuradas. Então, ele elabora um resumo sobre a importância do conhecimento das expressões figuradas por parte do orador cristão, bem como ressalta outro aspecto relevante: o modo de exprimir o pensamento.

Ora, todas essas regras, à exceção de uma só, a que tem como título “As promessas e a Lei”, servem para entendermos uma coisa por outra distinta, o que é próprio da

---

89 Agostinho (2011, III, 36, 52) cita o seguinte trecho do *Gênesis*: “O Senhor Deus plantou um paraíso de delícias, no qual pôs o homem que havia formado. E o Senhor Deus produziu da terra toda a espécie de árvores formosas à vista, e de frutos doces para comer” (Gn,2,8ss). Porém é claro que a ordem cronológica deve ser a seguinte: Deus fez o paraíso e depois colocou nele o homem.

expressão metafórica. Isso, a meu ver, estende-se além do que pode ser encerrado em regra geral. Porque em qualquer parte que se diga alguma coisa para fazer entender outra, aí está uma expressão figurada, se bem que o nome desse tropo não se encontre nos tratados de retórica ou da arte de falar. Quando lá se encontra, onde se emprega de modo costumeiro, a inteligência o percebe sem esforço. Mas quando se encontra lá onde é empregado de modo excepcional, tem-se dificuldade de compreendê-lo. Alguns o compreendem mais ou menos do que outros, conforme os dons de Deus forem maiores ou menores a seu espírito. Assim, nas palavras tomadas em sentido figurado, como nas expressões metafóricas, é preciso entender uma coisa por outra. Falamos até o presente momento sobre isso bastante abundantemente, conforme nosso parecer. Devemos agora aconselhar, aos que são estudiosos das veneráveis Escrituras, não somente a tomarem conhecimento delas e das categorias de expressão, a examinarem com cuidado o pensamento apresentado e a guardarem na memória, mais ainda - e isso é de primordial importância e do todo indispensável - a rezarem para as compreender. Nessas Escrituras, com efeito, das quais os estudiosos saboreiam o gosto, lê-se: “O Senhor dá a sabedoria e da sua boca sai a ciência e a inteligência” (Pr 2,6). É dele que receberam esse gosto, se é que acompanhado de piedade (AGOSTINHO, 2011, 37, 56, p. 203).

### **3.4 Verdade cristã e dialética**

Agostinho se defrontou com o problema de como se posicionar diante da cultura pagã greco-romana. Alguns autores cristãos, como Tertuliano, manifestaram hostilidade frente à herança cultural da civilização greco-romana, enquanto que outros, como São Clemente de Alexandria (século II), tentaram conciliar a verdade cristã com a filosofia dos gregos. Clemente,

que chegou ao cristianismo por intermédio da leitura de Platão, acreditava ter encontrado nos filósofos gregos sinais da revelação cristã. Ele considerou a filosofia grega uma introdução, uma *propaideia*, à verdadeira *paideia*, que é a religião cristã (JAEGER, 2008, p. 86-87).

Agostinho ressalta que os preceitos dos filósofos platônicos, ao referirem-se a questões condizentes com a fé, devem ser aproveitados pelos cristãos. Para confirmar sua tese, ele explica:

Os que são chamados filósofos, especialmente os platônicos, quando puderam, por vezes, enunciar teses verdadeiras e compatíveis com a nossa fé, é preciso não somente não serem eles temidos nem evitados, mas antes que reivindicemos essas verdades para o nosso uso, como alguém que retoma seus bens a possuidores injustos (AGOSTINHO, 2011, II, 41, 60, p. 144).

Mas quicá alguns autores foram longe demais na tendência de encontrar na Filosofia grega os sinais da revelação cristã e, contra eles, argumenta Agostinho no seguinte trecho:

Já que falo da utilidade da história - deixando de lado os gregos -, que grande problema resolveu nosso Ambrósio contra os caluniadores do evangelho que liam e admiravam Platão! Atreviam-se eles a dizer que todas as sentenças de nosso Senhor Jesus Cristo - a quem se viam obrigados a propagar e a admirar -, o Senhor as tinha aprendido nos livros de Platão. É preciso convir com razão, pois não se pode negar que Platão existiu muitos anos antes da vinda humana do Senhor. O ilustre bispo Ambrósio, depois de ter estudado a história das nações, constatou que Platão, contemporâneo de Jeremias, tinha ido ao Egito, no momento em que aí se encontrava o profeta. Daí mostrar, como mais provável, que Platão teria sido instruído em nossas *Escrituras* por Jeremias, de modo que pôde ensinar e escrever as coisas que com justeza se louvam em seus escritos.

De fato, anterior aos livros do povo hebreu nos quais resplandece o culto de um só Deus, do qual nos veio, segundo a carne, nosso Senhor, não existe ninguém, sequer Pitágoras, de cujos sucessores os gentios afirmam ter Platão aprendido a teologia. Portanto, examinados os tempos, resulta muito mais crível que Platão e Pitágoras tomaram de nossos livros tudo o que de bom e verdadeiro disseram, do que o Senhor Jesus Cristo o ter tomado de Platão. Crer em tal, seria loucura (AGOSTINHO, 2011, II, 29, 43, p. 129).

Nesse sentido, entendemos que parte central da cultura do mundo antigo é a filosofia. Dentro dela tem um papel destacado a dialética, a arte de discutir no intuito de resolver uma diferença de opinião. A dialética é uma disciplina estreitamente relacionada com a retórica, até o ponto de que Aristóteles considerou a retórica como uma contraparte da dialética (*Retórica*, I, 1). Aristóteles analisou a dialética na sua obra *Tópicos*. Esse filósofo grego considerou que o tema da dialética são os raciocínios (silogismos) que, partindo de premissas prováveis, chegam a uma conclusão provável. Vimos que Agostino, ele mesmo, escreveu uma obra com o título de *Dialética*. O bispo discorre sobre a dialética nos termos seguintes:

Resta discorrermos sobre os conhecimentos relativos não aos sentidos do corpo, mas à razão ou potência intelectual da alma, entre as quais reina a ciência do raciocínio. A ciência do raciocínio (dialética) é de muitíssimo valor para penetrar e resolver toda espécie de dificuldades que se apresentam nos Livros santos. Só que há de evitar o desejo de discussões (*libido rixandi*) e certa ostentação pueril de enganar o adversário.

Com efeito, há muitos raciocínios chamados sofismas em que se tiram conclusões falsas, tão parecidas com as verdadeiras que, na maioria das vezes, enganam não somente os espíritos lentos, mas também os vivos, por pouco que relaxem a atenção.

Por exemplo, alguém propõe esta proposição a seu interlocutor: “O que eu sou, tu não és”. O outro concorda. Em parte, era verdade, não fosse senão por ser aquele astuto e este ingênuo. Então, o primeiro replica: “Ora, eu sou homem”. E como o segundo concorda, ele completa: “Logo, tu não és homem”.<sup>90</sup>

Esse gênero de conclusões sofisticadas, conforme posso julgar, a Escritura detesta como se lê naquela passagem em que está dito: “Aquele que usa de linguagem sofisticada é odioso” (Eclo 37,20).

Pode também ser considerado sofisticado um discurso, ainda que não pretenda enganar, mas que procura as belezas de expressão mais do que a gravidade do pensamento (AGOSTINHO, 2011, II, 32, 48, p. 133-134).

A dialética, portanto, precisa estar coerente com as proposições apresentadas, e quem faz uso dela deve evitar os sofismas, os quais muitas vezes têm por propósito enganar ou confundir seu adversário. Logo, Agostinho aborda o “Risco das falsas conclusões” que podem ser obtidas quando se assume uma premissa falsa.

Do mesmo modo, há conclusões legitimamente deduzidas de um raciocínio, as quais não são em si falsas, mas provindas de um princípio pronunciado erroneamente pelo interlocutor. Entretanto, um homem bom e douto pode refutar a afirmação errônea desse interlocutor, para o fazer envergonhar-se do erro, do qual se seguiram as conclusões falsas e conseguir que ele as rejeite. Porque se persiste, fica obrigado a admitir as conseqüências que condena.

Assim, o Apóstolo não concluía nada de verdadeiro ao afirmar: “Se não há ressurreição dos mortos também Cristo não ressuscitou (1Cor15,13) e ao acrescentar: “E se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, vazia também é a nossa fé”. Essas asserções e todas as

---

90 Esse tipo de sofisma é discutido por Aristóteles nas *Refutações sofisticadas* (166b25-167 b).

seguintes são absolutamente falsas, porque Cristo ressuscitou, e tampouco são vãs a pregação dos que anunciavam essa ressurreição e a fé dos que nela acreditavam. Entretanto, essas conclusões verdadeiramente falsas se deduziam da relação mantida com a afirmação dos que diziam não existir a ressurreição dos mortos. Elas seriam verdadeiras se os mortos não ressuscitassem. Mas rejeitadas essas conclusões por serem falsas, a consequência será que os mortos ressuscitam. Logo, já que há conexões lógicas não somente entre conclusões verdadeiras, mas também entre as falsas, é fácil aprender esse processo, até nas escolas que estão fora da Igreja. Quanto à verdade das sentenças, é preciso procurá-las nos santos Livros eclesiásticos (AGOSTINHO, 2011, II, 33, 49, p. 134-135).

Para Agostinho, “Os homens apenas constataam, não criam as verdades” (AGOSTINHO, II, 33, 50, p. 135). A verdade foi estabelecida por Deus, logo, isso se dá também no âmbito da dialética assim como nas ciências, pois tudo já está posto. O homem vai apenas descobrindo o que há no mundo. Entre essas constatações do homem estão conexões entre as verdades desenvolvidas pelo raciocínio, tema da dialética.

A mesma verdade dos raciocínios (*veritas connexionum*) não foi instituída pelos homens, mas constatada e posta em fórmulas por eles, para poderem aprendê-la ou ensiná-la. A verdade fundamenta-se de modo permanente na razão das coisas e foi estabelecida por Deus.

De fato, o historiador que narra a sucessão cronológica dos acontecimentos não foi quem a estabeleceu. O naturalista que nos faz ver a situação das regiões ou a natureza dos animais, das plantas e das pedras não nos descreve algo feito por ele ou por outros homens. O astrônomo que nos fala sobre os astros e seus movimentos não nos descreve algo criado por ele ou por homem qualquer. Ora, dá-se o mesmo

com quem diz: “Quando o conseqüente é falso, é necessário que o antecedente o seja”. Diz algo muito verdadeiro, mas não foi ele quem assim estabeleceu. Contenta-se em constatar (AGOSTINHO, 2011, II, 33, 50, p. 135).

Na verdade, Agostinho não tem um interesse específico na dialética e suas regras, só emprega seus conhecimentos dessa disciplina para mostrar as artimanhas da linguagem que podem ser utilizadas para enganar com “sofismas nos silogismos”. Mesmo assim, ele demonstra sutileza ao distinguir entre a validade de um raciocínio e a verdade das premissas e da conclusão. Corretamente, percebe que raciocínios válidos podem levar de premissas falsas a uma conclusão verdadeira, e que raciocínios inválidos permitem obter conclusões verdadeiras, mas repetimos: Agostinho não é um lógico e só mostra interesse nessa disciplina com fins apologéticos. “A retidão de um pensamento (*veritas sententiae*) vale por ele próprio, ao passo que a verdade de um raciocínio (*veritas connexionis*) depende de quem crê ou do que admite o interlocutor (AGOSTINHO, 2011, II, 34, 51, p. 136).

Para o bispo de Hipona, o que deve ser objeto de atenção é o que admite o interlocutor, bem como em que ele crê. Contudo, sim, há vantagens no conhecimento da lógica, porque ela permite aprender sobre uma dedução correta ou incorreta, mas, acima de tudo, o mais importante é ter fé nas verdades do cristianismo ao invés de crer nas regras do silogismo.

Até aqui, julgamos o encadeamento do raciocínio (ou silogismo). Agora, para julgar sobre a veracidade das sentenças é por elas próprias e não por seu encadeamento que é preciso julgar. Contudo, quando sentenças incertas estão ligadas em um justo raciocínio às sentenças verdadeiras e certas, necessariamente elas se tornam também certas. Ora, há pessoas que se vangloriam de ter aprendido a lógica com retidão, como se ela mesma fosse a verdade das sentenças. Outros, ao contrário, limitando-se muitas vezes só à veracidade das sentenças, queixam-se sem razão de ignorarem as leis do raciocínio. Entretanto, vale mais

o homem que sabe que os homens hão de ressuscitar do que o conhecedor dos silogismos como este: “Se o Cristo não ressuscitou” e sua conclusão lógica: “não há ressurreição dos mortos” (AGOSTINHO, 2011, II, 35, 52, p. 137-138).

Agostinho chega à dialética por meio dos seus estudos de retórica. Um dos lugares de argumentação da retórica clássica repousa na definição dos termos<sup>91</sup>, pode ser defendida uma ou outra tese, segundo como se define um termo. Já Cícero tinha percebido isso no *De Inventione* (II, 153-154), o orador romano dá o exemplo seguinte: suponhamos que exista uma lei que diga que “aqueles que numa tempestade, abandonam o barco, perderão tudo; o barco e sua carga ficarão com aqueles que permaneceram”. Dois homens, um proprietário da carga, o outro do navio, recolhem um naufrago. Vem uma tempestade, o proprietário do barco o abandona e de um bote tenta controlar, por meio de uma corda, o movimento do barco. O proprietário da carga tenta se suicidar com uma espada, mas não o consegue. Terminada a tempestade, e chegando os três ao porto cada um deles reivindica a posse do barco e da carga. A quem corresponde? Depende como se defina o termo “abandonar o barco”, diz Cícero. Cada um dos litigantes o definirá da forma que seja mais conveniente para seu reclamo.

Outro dos lugares de argumentação consiste na divisão de um gênero em suas espécies e se apoiar em leis lógicas do tipo: o que convém ao gênero também convém à espécie<sup>92</sup>. Herdeiro dessa tradição retórica, Agostinho aborda, em *Da doctrina Christiana*, Livro II, Parte C, Capítulo 36 - “O falso e o verdadeiro nas definições”. O verdadeiro já está instituído e é só constatado. O falso é significar erroneamente, atribuir um sentido que não condiz com a natureza das coisas.

A ciência da definição, da divisão e da classificação, ainda que seja empregada muitas vezes para coisas falsas, não

---

91 A Retórica clássica chamava lugares de argumentação (*loci argumentorum* em latim, *tópoi* em grego) a um conjunto de estratégias argumentativas padronizadas, baseadas muitas delas em leis lógicas.

92 Cícero (2003, p. 127).

é por si falsa; nem foi instituída pelos homens, mas descoberta pela própria razão das coisas. Poetas em suas fábulas, filósofos em suas opiniões errôneas ou até hereges, isto é, falsos cristãos, costumam empregar essa ciência. Mas não é por isso que na definição, divisão ou classificação deixe de entrar o que é próprio de uma questão ou que nela seja omitido o que é essencial. Com efeito, quando definimos o falso em si próprio dizemos: o falso consiste em dar a uma coisa sentido que não é o seu ou sentido bem diferente que não corresponde à própria natureza da coisa. Essa definição é verdadeira, se bem que o falso não o seja (AGOSTINHO, 2011, II, 36, 53, p. 138).

No início desse estudo, fizemos menção às relações entre a Retórica e a verdade. Aqui, Agostinho conceitua o que é falso. Na sua perspectiva, uma arte, quando é utilizada para ludibriar, não pode ser considerada falsa, pois ela própria não o é, mas sim o seu mau uso.

Conforme mencionado anteriormente, para bispo de Hipona nem toda a herança cultural da Antiguidade pagã deve ser desprezada, a saber: a música, as letras, os discursos dos filósofos pagãos sobre a virtude e a justiça, os quais foram apropriados pela religião cristã por estarem ao serviço da verdade, pois, segundo Agostinho, onde quer que ela esteja sempre será propriedade do Senhor.

[...] todo bom e verdadeiro cristão há de saber que a Verdade, em qualquer parte onde se encontre, é propriedade do Senhor. Essa verdade, uma vez conhecida e professada, o fará rejeitar as ficções supersticiosas que se encontram até nos Livros sagrados. O bom cristão deve lamentar e evitar os homens “que tendo conhecido a Deus não o honraram como Deus, nem lhe renderam graças. Pelo contrário, perderam-se em vão arrazoados e seu coração insensato fixou-se nas trevas. Jactando-se de possuir a sabedoria, tronaram-se tolos e trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves,

quadrúpedes e répteis” (Rm 1, 21-23) (AGOSTINHO, 2011, II, 19, 28, p. 116).

No entanto, Agostinho critica globalmente a cultura pagã porque a considera fruto da mão do homem e não obra de Deus. Assim, gera-se um conflito ao se apropriar a Igreja de certas manifestações da cultura pagã. Porém ele se resolve quando se julga que há coisas instituídas por Deus que os homens acreditam serem eles próprios os criadores, dessa forma, os homens nada criam, mas descobrem, constataam.

A apropriação de Agostinho das artes pagãs para a defesa da fé cristã, conforme já mencionado, é para que esta não fique desprovida de defesa frente a seus detratores. Nesse sentido, ele, da mesma forma que Górgias, defende a eloquência. Afirma que ela é uma arte sem culpabilidade ainda que alguns a usem para o mal.

Existem também certas normas para um discurso mais desenvolvido, chamadas eloquência. Apesar das normas serem verdadeiras, elas podem persuadir coisas falsas. Mas como graças a essas normas, os homens podem também expor o que é verdadeiro, a culpa não é da arte da palavra, mas a perversidade vem dos que dela se servem mal (AGOSTINHO, 2011, II, 37, 54, p. 139).

Em síntese, para Agostinho, apesar de ter sido professor de retórica, mais importante que o conhecimento das regras da dialética e/ou da retórica é ter uma inclinação pela verdade e se afastar da tentação de enganar, pois podemos reconhecer a presença da verdade sem saber tais regras. Contudo não se pode deixar de reconhecer que o conhecimento delas ajuda a dissipar os erros.

Ao se aprender a retórica é para se servir dela na expressão do que se entendeu, mais do que para fazer compreender o que se ignora. No entanto, a lógica e a dialética que ensinam as regras das conclusões, definições e classificações

são de ajuda poderosa para a compreensão. Isso, porém, sob a condição de afastar o erro pelo qual os homens pensam que ao aprender tais regras já estão de posse da própria verdade, a que conduz à vida eterna (AGOSTINHO, 2011, II, 38, 5, p. 139-130).

Dessa forma, o bispo de Hipona não nega as coisas boas que os pagãos cultuam, tanto que elas podem ser assimiladas pelos cristãos, a fim de manifestarem a verdade religiosa. Mas se em um sentido a retórica é tratada com desmerecimento pelo Santo enquanto produção pagã, noutro considera que ela deveria estar presente na cultura religiosa para a defesa do cristianismo.

## 4 A EXPRESSÃO DO ORADOR SACRO

### 4.1 A questão da elocução na retórica antiga

O Livro IV no *Da doctrina christiana* está dedicado à elocução (*lexis*). Seu tema é a forma como o orador sacro deve expressar seu discurso, seja oral, seja escrito. É nessa parte do texto que Agostinho efetivamente disserta sobre o estilo a ser empregado pelo predicador conforme o assunto e o auditório. Dessa forma, o bispo de Hipona fecha sua investigação sobre a exposição das *Escrituras*. Lembremos os passos: acreditar na verdade cristã; observar que ela é transmitida por meio de signos verbais e que esses signos obtêm no discurso sentidos diversos segundo o contexto e o cotexto; interpretá-los corretamente; e, por fim, saber como se deve repassar a verdade religiosa por meio da eloquência, arte que, além de permitir que a verdade da fé seja bem compreendida, promove o objetivo último da Igreja, a saber, conseguir a adesão dos fiéis.

Como é sabido, o bispo de Hipona defende que a retórica e todas as suas técnicas precisam estar subordinadas à fé. Ele nos adverte que o *Da doctrina christiana* não é um tratado de retórica, no sentido das obras de retórica conhecidas na sua época (AGOSTINHO, 2011, IV, 2, p. 208). A diferença com elas está em que os autores de retórica ensinam a argumentar em favor dos dois lados de uma questão, *in utramque partem*, sem lhes importar em qual dos dois lados reside a verdade. Com efeito, “é um fato, que pela arte da retórica é possível persuadir o que é verdadeiro como o que é falso” (*Ibidem*, p. 208). Em seguida, ele reafirma o que citamos no início deste trabalho, ou seja, que a fé cristã não pode ficar desamparada perante a mentira: “Então, esses oradores, que se esforçam para persuadir o erro, saberiam desde o proêmio conquistar o auditório e torná-lo benévolo e dócil, ao passo que os defensores da verdade não o conseguiriam? [...] Quem seria tão insensato para assim pensar?” (*Ibidem*, p. 208). Assim, para ele, não haveria motivo para as pessoas honestas também não fazerem uso das técnicas da retórica para expressarem o que é verdadeiro.

No Livro IV, então, Agostinho disserta sobre a melhor maneira de expor a doutrina cristã. Para tanto, vale-se dos preceitos de toda a tradição da retórica greco-romana. Mas, entre os representantes dessa tradição, é principalmente Cícero quem teve a maior influência sobre o Santo. Isso se dá porque, em primeiro lugar, é provável que os conhecimentos de Agostinho sobre a língua grega eram muito limitados e parece duvidoso que ele entrasse em contato com os textos dos retores gregos, cujas obras, na maioria dos casos, não estavam traduzidas ao latim<sup>93</sup>. Além disso, tudo parece indicar que as primeiras traduções latinas da *Retórica* de Aristóteles são do período medieval, o que significa que Agostinho não deve ter tido contato com esse texto. Contudo essa obra de Aristóteles teve influência sobre Agostinho, de um modo indireto, por meio da exposição de muitas das doutrinas contidas nela, nos textos de Cícero.

Em segundo lugar, Cícero desenvolveu um tema caro a Agostinho, a saber, a descrição de como deveria ser o orador ideal, assunto que o orador romano expõe na sua obra *Orator* e no diálogo *De Oratore*. Esse orador ideal - nos diz Cícero - talvez nunca tenha existido. Logo, não pode ser conhecido pelos olhos nem pelos ouvidos senão somente pelo intelecto. Cícero o compara com uma ideia platônica (CÍCERO, 2013, p. 57-59).

Em terceiro lugar, Cícero sempre salientou, nos seus trabalhos de maturidade, que o orador deve conhecer as artes liberais e sobretudo a filosofia, com o qual Agostinho concorda como podemos ler no livro II no *Da doutrina christiana*<sup>94</sup>. Assim, Cícero se filiava a toda uma tradição iniciada por Platão no *Fedro* e continuada na *Retórica* de Aristóteles, segundo a qual o orador não deve ter em vista apenas persuadir, senão persuadir sobre coisas verdadeiras e nobres.

No *De oratore*, Cícero defende pela boca de Crasso que o bom orador precisa ter uma formação ampla para poder falar com eloquência. Ele deve conhecer o direito civil, a história e a filosofia, sobretudo aquela parte cujo tema é o homem, os seus deveres e as noções de justo e injusto.

93 Nas Confissões I, 14, Agostinho se refere a sua aversão, na sua adolescência, à língua grega.

94 “Sem a filosofia, ninguém pode falar de temas variados e importantes de forma abundante e eloquente” (CÍCERO, 2013, p. 63, tradução nossa).

Com efeito, ainda que alguém haja estabelecido que orador é aquele que é capaz apenas de falar copiosamente no tribunal ou nos julgamentos, ou ainda diante do povo ou no senado, é preciso que atribua e conceda muitas coisas ao orador assim definido, pois sem o estudo assíduo de todos os assuntos políticos, ou sem o conhecimento das leis, dos costumes, do direito, e sem compreender a natureza e o caráter dos homens, não é possível que fale de tais temas com habilidade e perícia. Ora, quanto àquele que tomou conhecimento destas coisas, sem as quais ninguém é capaz de observar corretamente sequer os pequenos detalhes, que conhecimento dos temas elevados poderá lhe faltar? Mas se pretendes que nada é próprio do orador senão falar ordenada, ornada, copiosamente, eu me pergunto: como pode ele conseguir precisamente isso sem o conhecimento que não lhe concedeis? Pois não pode haver virtude do discurso a não ser aquele que virá a falar tenha apreendido os temas de que falará (CÍCERO, 2009, I, 48, p. 155).

A necessidade por parte do orador de conhecer inúmeros assuntos para que não tenha um discurso vazio é uma opinião partilhada por Agostinho quando afirma que se bem o orador precisa fazer um discurso eloquente, vale mais, porém, falar com sabedoria do que com eloquência<sup>95</sup>. Ele não deve cair em uma eloquência vazia. Mas o tipo de conhecimento que o orador sacro deve ter é diferente daquele que Cícero exige do orador ideal que descreve no seu tratado *Orator*. Pois, para Agostinho, não se trata apenas de conhecer as artes liberais senão também ter lido e interpretado de forma correta as *Sagradas Escrituras*.

Cícero afirma que qualquer que seja a arte, qualquer que seja o assunto sobre o qual disserte, o orador se o estudar tal como a causa

---

95 “Ao contrário, o orador que exorbita numa eloquência sem sabedoria deve ser tanto mais evitado quanto mais os ouvintes sentem prazer ao ouvi-lo expor inutilidades. Pois podem pensar, ao ouvi-lo falar eloquentemente, que escutam a verdade” (AGOSTINHO, 2011, IV, 5,7, p. 212).

de um cliente, falará melhor e com mais distinção do que o próprio especialista no assunto (CÍCERO, 2009, I, 51, p. 156). Além disso, para que o orador consiga comover o auditório, ele precisa conhecer o temperamento dos homens, tal como também já o afirmara Aristóteles em sua *Retórica*. Enfim, o bom orador é aquele que prende a atenção do auditório, que sabe conduzir o discurso, arranjando as palavras para atingir a emoção do público. Afirma Cícero que “todo o poder e toda a teoria oratória devem ser expressos acalmando-se ou incitando-se o pensamento dos ouvintes” (*Ibidem*, p. 150).

Ao dissertar sobre a elocução, os tratadistas de retórica se ocupavam principalmente com os seguintes assuntos: a) as qualidades que o discurso deve possuir; b) os diferentes gêneros de estilo; c) a composição do discurso a partir das frases; d) as figuras retóricas. Aristóteles, na sua *Retórica*; Cícero, no *De oratore* e no *Orator*; o autor anônimo da *Retórica à Herennio*; e Quintiliano, na sua *Institutio Oratoria*, ocuparam-se de algum ou de todos esses assuntos. Sem mencionar a retórica helenística, em língua grega, da qual Agostinho deve ter tido pouco conhecimento, como já dissemos.

Vimos que a retórica greco-romana tinha uma perspectiva normativa. Segundo os diferentes tratadistas, quatro qualidades devem estar presentes no discurso do orador. A primeira delas é a correção. O discurso deve se adequar às regras da gramática, ou seja, as conjunções, as flexões nominais e verbais, os gêneros e os números devem estar corretamente utilizados. Esta qualidade os gregos a chamaram *hellenízein*, e os romanos, *latinitas*<sup>96</sup>.

A segunda qualidade que o discurso deve possuir é a clareza<sup>97</sup>. Os latinos a chamaram *perspicuitas*. A ideia de que todo discurso deve ter essa propriedade foi retomada na Idade Moderna com ocasião da crítica dos humanistas ao que eles julgavam o jargão incompreensível da Escolástica (VIVES, 1979). Para que o discurso seja claro, devem ser usados nomes de uso comum, evitar os arcaísmos, os neologismos e os

---

96 “A língua deverá ser pura e propriamente latina” (CÍCERO, 2013, p. 117).

97 “Falara-se de forma clara e não rebuscada (*dilucide planeque dicetur*) (*Ibidem*, p. 117).

nomes compostos. Essa última exigência se deve ao fato de que tanto o grego antigo como o latim são línguas flexionais e não aglutinantes. Para atingir a clareza, as metáforas devem ser usadas de forma moderada. Os tratadistas de retórica se ocuparam cuidadosamente de distinguir a poesia, na qual o uso das metáforas é mais livre da oratória. Contra a clareza conspira também o uso de termos homônimos porque são eles os que dão origem aos sofismas.

Ao tratar da elocução (*lexis*), no livro III da sua *Retórica* (1404b), Aristóteles afirma que “uma virtude da expressão enunciativa é a clareza. Sinal disso é que, se o discurso não comunicar algo com clareza, não perará a sua função própria. E ele nem deve ser rasteiro, nem acima de seu valor, mas sim adequado” (ARISTÓTELES, 2005, p. 485-486). Ademais, o Estagirita nos diz que no discurso apenas três tipos de termos podem ser utilizados - os comuns ou apelativos simples, os apropriados e os metafóricos. Os comuns (*Kýria onómata*) referem-se ao sentido preva- lecente para designar cada objeto. É o sentido corrente. O apropriado (*oikeia onómata*) diz respeito a termos comuns que têm um grau maior de conveniência e precisão. Sobre as metáforas, Aristóteles afirma na sua *Retórica* 1404b:

Na verdade, todos falam por meio de metáforas e de palavras no seu sentido próprio e apropriado, o que deste modo demonstra que, se se compõem corretamente, o texto resultará algo de não familiar, mas, ao mesmo tempo, será possível dissimulá-lo e resultar claro. Esta, disse, é a maior virtude do discurso retórico. Por seu turno, as palavras úteis para o sofista são as homônimas (pois é por meio destas que ele perfaz a sua má ação), para os poetas, os sinônimos (ARISTÓTELES, 2005, p. 490).

A manipulação desses sentidos torna claros os efeitos pretendidos pelo orador, diversamente do uso feito pelos sofistas das palavras homônimas, bem como pelos poetas das palavras sinônimas. Em relação ao discurso, a clareza necessita ser o foco do orador. Entre o

próprio, o apropriado e a metáfora, “é sobretudo a metáfora que possui clareza, exotismo e é agradável” (ARISTÓTELES, 2005, p. 490).

A terceira qualidade desejável do discurso é a adequação (*tò prépon*). Aristóteles expõe a necessidade de se adequar o estilo ao assunto, bem como ao público. “A expressão adequada torna o assunto convincente, pois, por paralogismo, o espírito do ouvinte é levado a pensar que aquele que está a falar diz a verdade” (ARISTÓTELES, 2005, p. 514). Também é preciso adequar o estilo ao auditório, pois, “na verdade, o rústico e o instruído não falam do mesmo modo” (ARISTÓTELES, 2005, p. 515). É necessário, ainda, adequar a expressão a cada gênero do discurso, se é deliberativo, judiciário ou epidíctico, bem como se deve levar em consideração se o texto é oral ou escrito. O discurso adequado foi chamado pelos latinos *aptum*, e Cícero se referiu a ele como decoroso (*quid deceat decorum*) (*Orator*, XXI, 70-71).

A adequação do discurso ao auditório e ao seu tema é um assunto que Cícero desenvolveu no diálogo *De Oratore* e no texto *Orator*<sup>98</sup>. Neste último, afirma que não toda condição social (*fortuna*), nem toda hierarquia política (*honor*), nem toda autoridade, nem toda idade, nem todo lugar ou ouvinte devem ser tratados com o mesmo registro verbal e conceptual. Sempre deve ser considerado o que é adequado em cada caso (*Orator*, XXI, 71). Essa adequação é múltipla: das partes do discurso entre si, do discurso às circunstâncias em que é proferido (compreendendo elas lugar, tempo e características do auditório), do discurso ao caráter do orador, isto é, ao seu modo de ser e, finalmente, ao tema desenvolvido no discurso, porque não se deve falar da mesma forma sobre um assunto importante e sério (a guerra e a paz, o castigo devido aos parricidas, o desrespeito às instituições) que sobre um assunto banal (um pleito por uma pequena quantia de dinheiro). Já Aristóteles observara, na sua *Retórica*, que as estratégias argumentativas, o tipo de prova e a linguagem usada pelo orador devem se adequar ao auditório. É por isso que, naquela

---

98 Em *Orator* XXI, 69, Cícero afirma: “Assim na vida como no discurso nada é mais difícil que ver o que é apropriado (*quid deceat*). Os gregos chamam isso *prépon*, nós com prudência o chamamos o que é adequado (*nos dicamus sane decorum*) (CICERÓN, 2013, p. 111).

obra, Aristóteles classifica os diversos tipos de auditórios segundo a idade e a riqueza das pessoas que os compõem.

A quarta qualidade que o discurso deve mostrar é o uso adequado das figuras, que os latinos chamaram *ornamenta*<sup>99</sup>.

No *De oratore*, Crasso recapitula de forma breve todas as qualidades que o discurso deve ter e acrescenta que os bons oradores de forma espontânea, nos seus discursos, as exibem.

Ouvira também o que se ensina acerca dos ornamentos do discurso propriamente dito: em primeiro lugar, preceitua-se que, no discurso, falemos de maneira pura e correta, em seguida, de modo claro e límpido, então ornadamente, depois, de maneira adequada à dignidade dos temas e, por assim dizer, decorosa; conhecera os preceitos de cada um dos temas. [...]. Porém, creio que há, em todos esses preceitos, o seguinte sentido: não é que seguindo-os, os oradores alcancem a glória da eloquência, mas que certas pessoas observaram e classificaram o que os homens eloquentes fazem de maneira espontânea. Desse modo, não foi a eloquência que nasceu da arte, mas a arte da eloquência (CÍCERO, 2009, I, 142-146, p. 170).

A Retórica latina distinguia entre três tipos de estilo: o estilo elevado (*gravis, vehemens*), o estilo médio (*mediocris*) e o estilo simples (*leve, attenuata, suavis*). Um discurso terá um estilo elevado se para cada ideia são encontradas para expressá-la palavras muito belas (*ornatissima verba*), sejam elas próprias, sejam estrangeiras, e se são escolhidos pensamentos nobres (*graves sententiae*) que podem ser objeto da amplificação (*amplificatione*), ou da apelação à piedade (*conmiseratione*) e se são usadas figuras de palavras ou de pensamento que têm grandeza (*Retórica a Herênio*, Livro IV, 11). Um discurso terá um estilo médio quando usado um

99 No latim clássico, a palavra *ornamentum* significa material militar, equipamento para a guerra, armaduras. Mas também enfeite. As figuras retóricas reúnem estes dois significados: são instrumentos para vencer uma causa e ao mesmo tempo são enfeites do discurso (GAFFIOT, 1934, p. 1092).

registro mais baixo, sem chegar, no entanto, ao ínfimo. O estilo simples ou leve é aquele que se identifica com a linguagem mais simples e comum.

Na retórica forense, o estilo simples deve ser usado nas causas em que se disputa por dinheiro e o estilo elevado, naquelas em que estão em jogo a liberdade ou a vida dos réus. O estilo médio, naquelas causas nas quais o auditório não precisa decidir, por exemplo, quando só o juiz deve decidir pela absolvição ou condenação.

Os tratadistas de retórica, desde Aristóteles em diante, distinguiram duas formas de compor o discurso a partir das frases. A primeira forma consiste em coordenar frases simples por meio de conjunções em forma paratática. A outra consiste em correlacionar frases que fazem parte de períodos. Chama-se período oratório uma frase cujo ritmo dá a impressão de um ciclo cujo fim se deixa pressentir. O período tem uma prótase (primeira parte) e uma apódose (segunda parte). Por exemplo, no seguinte período: “Aos que eram cidadãos por natureza, por lei lhes retiraram a cidadania”, a prótase é “aos que eram cidadão por natureza”, e a apódose “por lei lhes retiraram a cidadania”. Nesse caso, apódose e prótase estão ligadas pela oposição entre os conceitos “natureza” e “lei”<sup>100</sup>.

Finalmente, a Retórica antiga distinguia entre expressões com sentido próprio e expressões figuradas (ornadas), que são aquelas formadas por meio das figuras retóricas. Essas figuras podem ser de palavras (*exornatio verborum*) ou de pensamento (*exornatio sententiarum*). A *Retórica a Herênio* as define do seguinte modo: nas figuras de palavras, há um cuidado especial com a expressão linguística<sup>101</sup>; nas figuras de pensamento, têm-se uma beleza e uma dignidade que não reside nas palavras senão nos pensamentos que elas transmitem<sup>102</sup>.

---

100 O que é por natureza é em todas partes da mesma forma, como o fogo que queima em todas partes. O que é por lei é o que tem validade em uma determinada comunidade mas pode não ser válido em outra, como o são as diferentes constituições políticas. Ver *Ética a Nicômaco* (1134 b15-b30).

101 *Verborum exornatio est quae ipsius sermonis insignita continetur perpolitio* (*Retórica a Herênio*, Livro IV, 18).

102 *Sententiarum exornatio est quae non in uerbis, sed in ipsis rebus quandam habet dignitatem* (*Ibidem*).

O exemplo paradigmático de figura de palavra é a metáfora. Desse modo, nas figuras de palavras, a mudança semântica envolve somente um vocábulo. Por exemplo, se dissermos “Aquiles, leão na batalha, venceu Heitor”, a mudança afeta só a palavra “leão”. Em contraposição, nas figuras de pensamento, é todo o pensamento expresso pela frase que muda. Esse é o caso da alegoria e da ironia.

Contrariamente a Platão no *Fedro*, Cícero afirma que a melhor atividade do orador é a escrita: “A escrita é a melhor e mais importante realizadora e mestre do discurso; e não há insulto nisso; se a preparação e a reflexão supera o discurso improvisado e fortuito, é evidente que a escrita assídua e cuidadosa será superior a ela” (CÍCERO, 2009, I, 150, p. 171). Sabemos que Cícero, após proferir seus discursos, os escrevia e distribuía cópias. Ele nunca chegou a dizer seu *Segundo discurso contra Caio Verres*, pelo fato de o acusado ter desistido de sua defesa, mas o escreveu e ele chegou até nós (PERNOT, 2016, p. 136).

## 4.2 As tarefas do orador sacro

Ainda que Cícero tratasse dos três gêneros oratórios nas suas obras teóricas sobre a arte retórica, tais como *De Inventione*, *De oratore*, *Orator* e *Tópicos*, ele se ocupou preferencialmente do gênero forense e, em segundo lugar, do gênero deliberativo. No *De oratore*, Livro II (44-70), Antônio, um dos personagens desse diálogo, argumenta que não se deve considerar o gênero epidítico ou de louvor como um gênero diferente dos outros dois, o forense e o deliberativo, com seus próprios preceitos. Isso levaria a uma proliferação dos gêneros retóricos porque analogamente se deveria aceitar como gênero retórico diferente o discurso dos historiadores e até dos filósofos, uma vez que muitas vezes encontramos nos discursos destes os preceitos da arte retórica<sup>103</sup>. Se deixarmos de lado aquelas obras

103 “[...] já entre os gregos, homens extremamente eloquentes, apartados das causas forenses, aplicaram-se enormemente não só aos demais temas ilustres, mas também a escrita da história. [...] Percebeis quão grande tarefa é a história para o orador? Talvez pela riqueza e variedade do discurso; e não a encontro ensinada em separado nos preceitos dos retores, pois são bastante evidentes” (CÍCERO, 2009, p. 205-206).

teóricas mencionadas e analisarmos os discursos de Cícero, veremos que a maioria deles cai dentro do gênero forense ou dentro do gênero deliberativo. Pouco se ocupou ele do gênero epidíctico.

Ao discutirem a função do gênero epidíctico, Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005), no *Tratado da argumentação*, Primeira parte, § 11, levantaram a hipótese de que esse gênero de discursos tem como objetivo a função de reforçar a adesão intelectual e emocional a determinados valores. É por isso que o discurso religioso, cujo exemplo típico é o sermão, encontra-se mais próximo do gênero epidíctico do que dos outros dois gêneros estudados pela Retórica clássica. Nós o mencionamos para assinalar que Agostinho encontrou dificuldade em aplicar as normas sobre o estilo dadas por Cícero, a um tipo de discurso do qual o orador romano não se ocupou.

Outro problema com o qual se enfrentou Agostinho foi o de adequar a teoria dos três estilos, grave, médio e simples, ao discurso do orador sacro. Na seção anterior, vimos que os tratadistas de Retórica aconselhavam que, no discurso forense, o estilo simples fosse usado quando a disputa fosse entre particulares, por somas de dinheiro; enquanto que o estilo sublime, naquelas questões em que a liberdade ou a vida de pessoas estivesse em jogo. Assim, é a importância do assunto tratado no discurso (*res*), o que determina a escolha por um determinado tipo de estilo. Entretanto o orador sacro deve tratar sempre de assuntos importantíssimos, nos quais está em jogo a salvação ou a condenação eterna (AGOSTINHO, 2011, p. 242)<sup>104</sup>. Mas, por outro lado, o orador nem sempre

---

Se aceitarmos que o orador deve, além de se ocupar com as questões determinadas tratar também das indeterminadas devemos concluir: “[...] se queremos acrescer também aquela parte vaga, livre e ampla das questões, consideremos que o orador deve discursar acerca do que é bom ou mau, o que se deve buscar ou evitar, o que é honesto ou torpe, útil ou inútil, acerca da virtude, da justiça, da moderação, da prudência, da magnanimidade, da generosidade, da devoção, da amizade, do dever, da lealdade, das demais virtudes e dos vícios que lhe são postos; do mesmo modo, adotemos também a parte concernente ao estado, ao poder, à arte militar, à disciplina da comunidade, aos costumes dos homens [...]” (CÍCERO, 2009, p. 207).

104 “ Em nossas reuniões, ao contrário, considerando que todos os assuntos se estendem

pode expor todo o seu discurso no estilo sublime, porque isso cansaria os ouvintes. Por isso, o bispo de Hipona considera importante misturar os três gêneros de estilo. O melhor - afirma ele - é ir variando os três estilos à medida que o assunto se preste a isso (AGOSTINHO, 2011, p. 245-246).

Para Agostinho, o que constitui o talento da eloquência são “os princípios e preceitos dessa arte unidos ao emprego engenhoso da linguagem, especialmente exercitada a realçar a riqueza do vocabulário e do estilo” (AGOSTINHO, 2011, IV, 3, 4, p. 209). Ademais, no que se refere à eloquência, ele cita Cícero, afirmando que é desde cedo que se deve praticar a retórica, bastando que os jovens se dediquem a ela: “Pois, quem possui um espírito vivo e ardente pode assimilar facilmente a eloquência, lendo ou escutando os bons oradores, mais do que estudando os seus preceitos” (AGOSTINHO, 2011, IV, 3, 4, p. 209).

Reafirmamos o que já mencionamos sobre a eloquência, isto é, para o orador sacro é mais importante exercitar as ideias conforme ao que a fé nos ensina e à piedade do que especificamente ater-se aos preceitos da retórica.

Não faltam obras eclesiásticas - sem contar as Escrituras canônicas, salutarmente colocadas no ápice da autoridade - por cuja leitura um homem bem dotado pode penetrar, além de seu conteúdo, no estilo das mesmas. Isso, sobretudo se, não contente de ler somente, também se exercitar a escrever, a ditar, a compor, a expor suas ideias conforme a regra de fé e piedade. Se as disposições para esse exercício fizerem falta, tampouco será possível perceber os preceitos da retórica (AGOSTINHO, 2011, IV, 3, 4, p. 209-210).

Em outras palavras, se o orador não tiver inclinação para a leitura de obras eclesiásticas, para meditar sobre seu conteúdo e para escrever suas ideias conforme a fé, de nada lhe servirão os preceitos da retórica.

---

[...] a respeito da salvação eterna dos homens e não sobre o temporal; e sobretudo considerando que pomos os homens em guarda contra a morte eterna, nós não tratamos a não ser de grandes assuntos” (*Da doctrina christiana*, IV, 19,35).

Parafrazeando o que Cícero afirmara em seu *Orator*, Agostinho resalta que o orador sacro deve ensinar (*docere*) e, chegado o caso, comover (*movere*). Ele deve ensinar o bem; refutar o mal; tratar de conquistar o hostil; motivar o indiferente; e informar o ignorante sobre o que deve ser feito ou esperado (AGOSTINHO, 2011, IV, 6, p. 211). Se a questão tratada for desconhecida e for preciso esclarecer os ouvintes, o orador sacro deve fazer sua exposição. Quando houver dúvidas, ele deve convencer por raciocínios apoiados em provas. Portanto, instruir bem o auditório sobre o que é certo e o que é errado e fazê-lo seguir as verdades aceitas, tocando-lhes o coração, são tarefas imprescindíveis a uma boa oratória religiosa.

No entanto, segundo o bispo de Hipona, é mais importante falar com sabedoria do que com eloquência (AGOSTINHO 2011, IV, 5, 7, p. 212). Porém, o mais desejável é falar não somente com sabedoria, mas também com eloquência porque o orador será mais útil se puder empregar essas duas coisas. Pois “os que falam eloquentemente são escutados com prazer e os que falam sabiamente, com proveito” (*Ibidem*).

### **4.3 A eloquência dos textos bíblicos e sua transmissão pelo orador sacro**

Agostinho elogia a eloquência dos escritores sacros, aqueles por meio dos quais Deus manifestou suas palavras. Eles se serviram, de forma não refletida da eloquência, mas não se deixaram levar por ela. De forma não refletida porque não estudaram especificamente as regras da arte retórica, mas as usaram nos seus textos. Porque a preocupação principal deles era com a *res*, com a mensagem que eles deviam transmitir e não com as palavras.

O que me encanta na eloquência de nossos autores, mais do que poderia dizer, não são as qualidades que eles têm em comum com os oradores ou poetas pagãos. Fico tomado de admiração e espanto diante da arte com que nossos escritores, com a eloquência que lhes é própria, usaram

da eloquência profana, de modo a lhe dar um lugar sem deixar, contudo, que ela dominasse. Não lhes convinha, com efeito, rejeitá-la, nem servir-se dela com ostentação. Se a tivessem rejeitado, por certo, ela lhes teria feito falta; mas poderiam pensar que tinham abusado dela, se fosse muito visível. Nas passagens onde a eloquência é facilmente reconhecível pelos entendidos, os pensamentos expressos são tais que as palavras usadas não aparecem ser procuradas pelo escritor, mas surgiram espontaneamente unidas às ideias. Dir-se-ia a sabedoria saindo de sua morada, isto é, do coração do sábio, e a eloquência a segui-la como serva inseparável, ainda que sem ter sido requisitada (AGOSTINHO, 2011, IV, 6, 10, p. 215-216).

Em outras palavras, as técnicas da arte oratória foram involuntariamente usadas para expressar a verdade das *Sagradas Escrituras*, mas os escritores sacros não se vangloriaram delas, antes as usaram, de forma não refletida, para a expressão das ideias por meio das palavras. Para eles, a sabedoria vem em primeiro lugar, e a eloquência a segue mesmo sem ser requisitada, ambas, formando, assim, uma dupla de força no discurso religioso. Assim, entende-se que o texto sacro foi feito pelos autores sacros, porém a responsabilidade de explaná-lo e confirmá-lo recai sobre o orador sacro, que se deve valer para isso das ferramentas proporcionadas pela arte retórica.

Dentre os escritores sacros, Agostinho considera São Paulo como um modelo de eloquência. Agostinho não cita os textos paulinos em sua língua original, o *koiné*, e trabalha a partir da sua tradução ao latim<sup>105</sup>. Para exemplificar, considera trechos da *Epístola aos Romanos 5, 3-5* e da *Segunda Epístola aos Coríntios 11, 16-30*. O bispo de Hipona analisa o estilo usado por São Paulo, no primeiro texto, da forma seguinte:

Quem não percebe o que o Apóstolo quis dizer, e quão sabiamente se exprimiu ao confessar: “Nós nos gloriamos

---

105 O *koiné* era a forma do grego antigo falada no mundo helenístico.

também nas tribulações, sabendo que a tribulação produz a perseverança, a perseverança uma virtude comprovada, a virtude comprovada a esperança. E a esperança não decepciona, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado” (Rm 5,3-5). No caso em que um perito de modo inepto, por assim dizer, pretendesse que o Apóstolo seguiu nessa passagem os preceitos da retórica, qual o cristão, douto ou ignorante, que não o ridicularizaria? E, contudo, aí se encontra a figura chamada em grego *climax*, e em latim *gradatio* (*graduação*), por alguns que não preferiram chamá-la de *scala* (escada). É um tropo ou figura de pensamento em que as palavras como as ideias se sucedem grau a grau, umas depois das outras. Assim acontece neste texto. Vemos a paciência ou perseverança estreitamente ligada à tribulação; à virtude comprovada pela paciência; à esperança pela virtude comprovada. Observa-se ainda outro ornamento. Depois de algumas frases reveladas umas das outras pelo tom de voz, o que os latinos chamam de membros e incisos, e os gregos de *bola* e *kômota*, vem um período ou frase circular, denominada pelos gregos “período”, cujos membros são mantidos em suspenso pela voz, até o momento em que o último membro seja enunciado. De fato, desses três membros que precedem o período, o primeiro é: “a tribulação produz a perseverança”; o segundo: “a perseverança uma virtude comprovada”; e o terceiro: “a virtude comprovada a esperança”. Depois do que se encadeia o período desenvolvido em três membros, dos quais o primeiro é: “a esperança não decepciona”; o segundo: “porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações”; e o terceiro: “pelo Espírito Santo que nos foi dado”. Esse artifício de estilo e outros análogos são ensinados na arte oratória. Não negamos, pois, que, nele, a eloquência tenha acompanhado a sabedoria (AGOSTINHO, 2011, IV, 7, 11, p. 217-218).

Agostinho aponta que, no discurso do Apóstolo, são visíveis os usos de tropos ou figuras retóricas, como o clímax ou a gradação. Além disso, analisa a formação dos períodos cujo encadeamento observa. Em sua conclusão, ele ressalta que esses artifícios da linguagem são ensinados na arte oratória, mas anterior a eles, como a locomotiva à frente dos vagões, vai a sabedoria. Em geral, em relação ao uso dos preceitos da retórica, muitas vezes, Agostinho se mostra hesitante. De um lado, parece não lhes dar valor, mas desde outra perspectiva é patente a utilidade dessa arte para “mover os ânimos”, para levar os fiéis a uma vida cristã. Para explicar melhor essa questão, o bispo de Hipona apresenta o segundo texto paulino supracitado, da forma seguinte:

Na *Segunda carta aos Coríntios*, São Paulo refuta certos pseudopropetas oriundos do meio judaico, que falavam mal dele. Obrigado a fazer seu próprio elogio, imputa isso como loucura. Mas admiremos com que sabedoria e com que eloquência ele se exprime! Vemos a eloquência caminhando após a sabedoria e a sabedoria guiando a palavra do Apóstolo sem repelir a dita eloquência. Exclama ele: “Repito: que ninguém me considere insensato! Ou, então, suportai-me como insensato, a fim de que também eu me possa gloriar um pouco. O que vou dizer, não direi conforme o Senhor, mas como insensato, certo que estou de ter motivo de me gloriar. Visto que muitos se gloriam de seus títulos humanos, também eu me gloriarei. De boa vontade suportais os insensatos, vós que sois tão sensatos! Suportais que vos escravizem, que vos devorem, que vos despojem, que vos tratem com soberba. Que vos esbofeteiem. Digo-o para vergonha nossa. Fomos bem fracos. Contudo, aquilo que os outros ousam apresentar - falo como insensato - ousa-o também eu. São hebreus? Também eu. São ministros de Cristo? Como insensato, digo: muito mais eu. Muito mais pelas fadigas; muito mais pelas prisões; infinitamente mais pelos açoites. Muitas vezes, vi-me em perigo de morte. Cinco vezes, recebi dos judeus quarenta golpes

menos um. Três vezes fui flagelado. Uma vez apedrejado. Três vezes naufraguei. Passei um dia e uma noite em alto-mar. Fiz numerosas viagens. Sofri perigos nos rios, perigos, por parte de ladrões, perigos por parte dos meus irmãos de raça, perigo por parte dos gentios, perigos na cidade, perigos no deserto, perigos no mar, perigos por parte dos falsos irmãos! Fadigas e duros trabalhos, numerosas vigílias, fome e sede, múltiplos jejuns, frio e desnudamento! Acrescento, a essas provações vindas de fora. a minha preocupação cotidiana, a solicitude por todas as igrejas! Quem fraqueja, sem eu me sentir fraco? Quem cai, sem eu me abrasar? Se é preciso gloriar-se, é de minha fraqueza que me gloriarei” (2Cor 11,16-30). Com quanta sabedoria são ditas essas palavras; os que são lúcidos o percebem. Com quanta eloquência, a correr como uma torrente, até os entorpecidos também a sentem (AGOSTINHO, 2011, IV, 7, 12, p. 218-219).

Nessa passagem, o apóstolo Paulo, diante das críticas, vê-se sujeito a defender-se. Seu discurso é bem eloquente, ressalta os sofrimentos por que passara. Após ter apresentado o segundo texto paulino, Agostinho inicia sua análise retórica. Primeiramente, ele aponta os tropos encontrados nele e, depois, identifica os diferentes períodos:

O leitor conhecedor da retórica reconhece que aqui se encontra o tropo chamado pelos gregos de *kômata*, composto de frases entrecortadas e de períodos curtos, dos quais já falei um pouco acima; intercalando-se com a mais harmoniosa variedade, dando ao discurso toda essa bela forma e, por assim dizer, uma roupagem que encanta e comove, até aos ignorantes. O texto citado começa por uma série de períodos. A primeira série deles, a mais curta, só tem dois membros. De fato, um período não pode ter menos do que duas orações, mas poderá ter mais. O primeiro período é pois: “Repito! / que ninguém me considere insensato!” O segundo possui três membros: “Ou então / suportai-me

como insensato / a fim de que também eu me possa gloriar um pouco”. O terceiro possui quatro: “O que vou dizer / não o direi conforme o Senhor / mas como insensato / certo que estou de ter motivo de me gloriar”. O quarto possui dois: “Visto que muitos se gloriam de seus títulos humanos / também eu me gloriarei”. O quinto também possui dois: “De boa vontade suportais os insensatos / vós que sois tão sensatos!”.

[...]

Enfim, toda essa passagem, por assim dizer, ofegante, termina por um período de dois membros: “Se é preciso gloriar-se / é de minha fraqueza que me gloriarei”.

Realmente, como é apaziguante, de certo modo, essa curta afirmação inserida depois daquela corrente impetuosa. Como repousa o ouvinte, que beleza, que encanto possui! Não se poderia dizer bastante a esse respeito. E o Apóstolo prossegue com estas palavras: “O Deus e Pai do Senhor Jesus, que é bendito pelos séculos, sabe que não minto”. Em seguida, conta brevemente como passou por graves perigos e como escapou deles todos (AGOSTINHO, 2011, IV, 7, 13, p. 219-221).

Nosso intuito ao trazer essas citações é mostrar como Agostinho emprega os preceitos da arte retórica na análise do estilo dos textos bíblicos. Se os oradores sacros conheciam a arte retórica ou se eles computaram de forma espontânea, natural esses textos é uma questão que ele não analisa com todo detalhe. Porém tudo parece indicar que ele se inclina pela segunda possibilidade. De fato, muitas pessoas sem conhecer os preceitos da retórica, são mais eloquentes do que bom número de outros que os aprenderam nas escolas (AGOSTINHO, 2011, IV, 3,5, p. 210-211). Uma pessoa pode se tornar eloquente contentando-se em ler, em escutar e em imitar os bons oradores. É bem possível que isso tenha acontecido com os oradores sacros. Votemos ao último trecho citado.

Notamos que, embora Agostinho tenha feito uma apreciação minuciosa do texto paulino, a partir das noções da retórica, ele enfatiza

que seria muito cansativa uma análise mais aprofundada, pois os conhecedores da arte retórica julgariam essa análise insuficiente e aqueles que não a conhecem, exagerada (AGOSTINHO, 2011, IV, 7, 14, p. 222). O bispo de Hipona considera que os oradores sacros não devem se vangloriar do emprego da retórica e isso os diferencia dos oradores profanos que a usam como meio de vida, arte que “é tida em alta estima, paga-se bom preço por ela, e costuma ser vendida com muita ostentação” (AGOSTINHO, 2011, IV, 7, 14, p. 222). O Santo escolhe São Paulo como modelo de escritor sacro porque ele possui força e eloquência em seus textos, reconhecida até por parte de seus detratores e, também, porque ele demonstra sua destreza discursiva por se apresentar de forma humilde<sup>106</sup>.

Agostinho encontra, ainda, eloquência no Antigo Testamento, especialmente nos livros proféticos, cujos “escritos estão cheios de numerosas figuras. Quanto mais parecem velados por expressões metafóricas, mais o véu, ao ser retirado, mostra-os luminosos” (AGOSTINHO, 2011, IV, 7, 15, p. 223). Para defender o modo de expressão dos profetas que não eram peritos na arte oratória, o bispo de Hipona cita *Amós* 6,1-6<sup>107</sup>. O Santo, tal como Cícero em seu tempo,

---

106 “Acaso alguém poderia pensar que eu escolhi o apóstolo Paulo por ser ele o único eloquente entre os nossos escritores. Que considerem o que ele próprio escreveu aos coríntios (2Cor 11,6): ““Ainda que seja imperito no falar não o sou no saber””. Parece ele fazer aí uma concessão a seus detratores, mas na verdade não reconhece esse julgamento como verdadeiro. Se ele tivesse dito, ao contrário: ““Sim, sou certamente imperito no falar, mas não o sou no saber””, não se poderia de modo algum entender outra coisa. Ora, ele não hesitou em proclamar claramente seu saber, sem o qual não poderia ser o doutor das nações. Certamente, se nós propomos alguns de seus textos como modelo de eloquência, nós o tiramos de suas cartas, julgadas cheias de seriedade e força, até pelos detratores que queriam fazer passar sua palavra como desprezível ao ouvi-lo de viva voz (2Cor 10,10) (AGOSTINHO, 2011, IV, 7, 15, p. 222).

107 “Pois bem, os que - em nome de sua ciência e de seu culto - consideram desprezíveis nossos profetas, tomando-os como homens grosseiros e ignorantes na arte de bem falar, teriam eles desejado falar de outro modo, se tivessem de dizer coisas semelhantes, fazendo-se passar por pessoas insensatas? Com efeito, o que podem desejar de melhor do que estas páginas os ouvidos refinados?” (AGOSTINHO, IV, 7,16-17, p. 124). O texto de *Amós* 6,1-6 é o seguinte: “Ai de vós os que viveis em Sião na abundância de

afirma que há uma aptidão inata que possibilita a formação do orador, porém sua perspectiva é que o orador sacro é um enviado do Criador, por isso dotado de destreza oratória e mais que isso, sábio e eloquente ao mesmo tempo:

Ademais, como puderam constatar e dizer certos homens, muito eloquentes e bastante perspicazes, essas regras que se aprendem como parte da arte oratória, não seriam observadas, notadas e redigidas em doutrina, se não tivessem sido primeiramente descobertas pelo gênio natural dos oradores. O que pois de admirar, se as encontramos nos escritores enviados pelo Criador dos Gênios? Reconheçamos, pois, que nossos autores canônicos são, na verdade, não somente sábios, mas eloquentes, e de eloquência bem apropriada à sua personalidade (AGOSTINHO, 2011, IV, 7, 21, p. 227).

Dessa forma, os escritores sacros são naturalmente eloquentes e sábios porque Deus os fez assim. Ademais, ele explica por que os escritores dos textos bíblicos se expressaram por meio de figuras. Eles usaram desse recurso, diz ele, para eliminar o tédio e aguçar o zelo dos que desejam estudar as *Escrituras*. Ou ainda, para esconder essas passagens ao espírito dos ímpios. Eles se exprimiram assim para permitir aos futuros leitores que haveriam de compreendê-las e as comentar com exatidão, encontrarem na Igreja de Deus uma nova graça, graça diferente, certamente, da que os escritores sacros receberam. Os comentadores

---

todas as coisas, e os que viveis sem nenhum receio no monte de Samaria; de vós, os grandes, chefes do povo, que entrais com fausto na casa de Israel! Passai a Calane e contemplai; ide de lá à grande Emat; descei à Gat dos filisteus e aos mais formosos reinos que dependem destas cidades; vede se o território é mais extenso que o vosso. Vós, todavia, estais reservados para o dia mau, e estais-vos a aproximar do reino da iniquidade. Vós que dormis em leitos de marfim e vos entregais à moleza nos vossos leitos; que comeis os melhores cordeiros do rebanho e os mais escolhidos novilhos da manada; que cantais ao som do saltério e julgais imitar Davi, usando instrumentos musicais; que bebeis vinho por grandes copos, que vos perfumais com óleos preciosos, sem vos compadecerdes da aflição de José”.

das *Escrituras*, portanto, não se exprimem com autoridade igual à sua, ao se apresentarem como encarregados, de explicá-las. Devem, ao contrário, e, sobretudo, se tornarem compreensíveis, pelo modo de falar mais claro possível. De maneira que somente um espírito muito lento não os compreenda, ou, então, porque as questões que desejam esclarecer são muito difíceis e sutis. Mas que não seja por culpa de seu modo de comentar (AGOSTINHO, 2011, IV, 8, 22, p. 228). Assim sendo, o comentador das *Sagradas Escrituras* não possui o mesmo grau de importância daquele que as compôs. Contudo, o primeiro precisa estudar a obra divina para tornar os preceitos compreensíveis, pois ela é constituída por linguagem às vezes obscura. Dessa forma, ele adverte em relação à transmissão adequada do conteúdo das *Sagradas Escrituras* que não se deve imitar a obscuridade dos autores sacros.

Conforme já mencionamos, Agostinho afirma ser mais importante a clareza da expressão do que a eloquência quando há público disposto a ouvir as verdades das *Sagradas Escrituras*. Nesse caso, não se podem poupar esforços para que todos possam conhecê-las. Por outro lado, deve-se “reservar as dificuldades ao auditório escolhido”<sup>108</sup>. Para explicar, ele se apoia em Cícero justificando o abandono de uma linguagem mais rebuscada, a fim de que todos possam entender o discurso<sup>109</sup>.

108 “Por mais difíceis que sejam as verdades sobre as quais já temos certo conhecimento, não devemos poupar esforço algum, em nossos diálogos, para dar a conhecê-las aos outros. Se tivermos auditório ou interlocutor, desejoso de aprender e dotado de aptidão intelectual que o permita perceber as verdades expostas, de qualquer modo seja, não nos preocupemos no ensino com o grau de eloquência, mas sim com a clareza na exposição” (AGOSTINHO, 2011, IV, 9, 23, p. 229).

109 “O desejo diligente de ser claro leva, às vezes, a negligenciar palavras eruditas para não ter de se preocupar com frases bem soantes. Procurar sobretudo ser claro e dar a conhecer a verdade a que se visa apresentar. Foi o que levou a dizer um crítico, falando a respeito desse modo de se exprimir: “‘É certa negligência cuidada’” (Cícero, *De oratore*). Dá-se renúncia à elegância, não, porém, para cair na trivialidade. Tal é e deve ser a aplicação do doutor sábio em instruir: que ele prefira a uma expressão obscura e ambígua, pelo próprio fato de ser latina, uma expressão mais familiar aos ignorantes do que aos cultos. Isso quando esta apresenta, na linguagem vulgar, sentido claro e determinado” (AGOSTINHO, 2011, IV, 10, 24, p. 229-230).

Em outras palavras, para a defesa da clareza, Agostinho se questiona sobre os sentidos diversos advindos das traduções do texto bíblico, ressaltando que é sempre mais prudente tornar o discurso compreensível, mesmo que isso condene a pureza da linguagem:

É assim que nossos tradutores não desdenharam dizer: *Non congregabo conventicula eorum de sanquinibus* (“Não congregarei os seus conventículos sanguíneos”, Sl 15,4). Julgarem ser mais expressivo usar aí o termo *sanguis*, no plural, se bem que no latim clássico seja usado somente no singular. E por qual razão repugnaria a um mestre de piedade, falando a ignorantes, dizer: *ossum* e não *os*, para evitar que tomem essa sílaba, cujo plural é *ora* (as bocas), por *os*, cujo plural é *ossa* (os ossos)? Acontece que os ouvidos africanos não distinguem uma sílaba breve de uma longa. Com efeito, de que serve a pureza da linguagem, se a inteligência do auditório não acompanha? Não temos absolutamente nenhuma razão de falar, se aqueles a quem nos dirigimos para nos fazer compreender não compreendem o que dizemos. Portanto, o mestre evitará toda a palavra que não ensine. Se ele puder, todavia, substituí-las por outras, corretas e inteligíveis, ele as escolherá de preferência. Se não o conseguir, seja porque elas faltem, seja porque não lhe vêm ao espírito, servir-se-á de expressões menos corretas. Sob a condição, contudo, de que a ideia venha a ser ensinada e aprendida de modo correto (AGOSTINHO, 2011, IV, 10, 24, p. 230).

Caso, as pessoas não tenham entendido, o orador precisa ilustrar os termos com diferentes exemplos, mas quando o tema é compreendido, deve seguir adiante no discurso, para não aborrecer a plateia<sup>110</sup>. Vimos que

---

110 Ora, a melhor forma de ensinar é aquela pela qual quem escuta não só ouve a verdade, mas a entende. E quando se tiver conseguido isso, é preciso não mais se ocupar da questão tratada, sob pretexto de ensinar mais tempo. Contentar-se, quando for o caso, de lembrá-lo para gravar no coração. E nessa ocasião, empregar a medida certa para não acontecer de levar ao aborrecimento (AGOSTINHO, 2011, IV, 10, 24, p. 232).

a retórica antiga colocava como uma das normas de estilo, a de escrever com clareza, mas também mandava escrever de forma gramaticalmente correta. Porém a primeira norma está acima da segunda. Por isso, segundo Lausberg (2004, p. 115), os tratadistas de retórica aceitam, em determinados casos, erros gramaticais em prol da compreensão<sup>111</sup>.

No momento do sermão, que é o da instrução, o orador precisa proferir um discurso claro, objetivo e também com certa graça, quando quiser agradar. Deve-se falar com clareza e elegância. Agostinho concorda com Cícero para quem as tarefas do bom orador são ensinar ou instruir (*docere*), comover (*flectere*) e deleitar (*delectare*). No entanto, para o orador sacro, as duas primeiras tarefas são as mais importantes e a terceira é secundária<sup>112</sup>. Na divisão que a Retórica estabelece entre *res* e *verba*, Agostinho dá preferência ao primeiro. Ele valoriza mais a verdade do que o meio em que ela se apresenta, isto é, as palavras. É preciso venerar as ideias expressas pelas palavras e não elas próprias.

No *Da doctrina christiana*, percebemos que o mais importante são os significados, a verdade revelada pelas palavras. Assim, a forma de expressão não deve ter maior destaque que o conteúdo. A expressão deve ser um meio para o assunto ter um efeito persuasivo, porque a Igreja precisa conseguir a adesão dos fiéis aos preceitos e verdades cristãs. Mas a segunda função da retórica apontada por Cícero, comover para conseguir a adesão emocional dos fiéis, neste caso, é uma tarefa que o orador sacro não pode deixar de lado.

111 Ver nota 86.

112 “Em suma, na sua função de instruir, a eloquência consiste em falar não para tornar agradável o que desagradava, nem para fazer ser cumprido o que repugnava, mas para tornar esclarecido o que estava obscuro. Todavia, se se fala de maneira pouco agradável, o fruto não é alcançado a não ser para uns poucos esforçadíssimos, desejosos de conhecer as ideias esplanadas, fossem elas expressas em estilo inculto e trivial. Uma vez percebidas as ideias, alimentam-se com prazer da própria verdade. Aí está um traço marcante dos bons espíritos: amar nas palavras a verdade e não as próprias palavras. Para que serve uma chave de ouro, se ela não pode abrir o que desejamos? Para nós, só importa abrir o que está fechado. Contudo, como há certa semelhança entre os que se alimentam e os que aprendem, para evitar o fastio de muitos, é preciso temperar os alimentos, sem os quais não se pode viver” (AGOSTINHO, 2011, IV, 11, 26, p. 232).

Agostinho acrescenta: “Instruir é uma necessidade; agradar, um prazer; convencer, uma vitória” (AGOSTINHO, 2011, IV, 12, 27, p. 233). O primeiro objetivo relaciona-se com as ideias a serem expostas; os dois outros, comover e deleitar, com a maneira como as expomos. Em outros termos, não se pode discursar de qualquer forma. Se o orador “[...] pretende agradar ou convencer seu auditório, não o conseguirá falando de qualquer modo” (AGOSTINHO, 2011, IV, 12, 27, p. 232-233), visto que “para suceder bem, o que importa é a maneira de dizer” (AGOSTINHO, 2011, IV, 12, 27, p. 234). Na maneira de dizer, está implicado o estilo que o orador precisa utilizar para atingir seus objetivos. É necessário agradar o ouvinte para mantê-lo na escuta e convencê-lo para levá-lo à ação, dado que muitos fiéis sabem de seus compromissos, mas ficam relutantes em cumpri-los, daí a necessidade de revigorar suas obrigações por meio do discurso eloquente do orador<sup>113</sup>.

Para o bispo de Hipona, inicialmente, é preciso instruir os ouvintes antes de convencê-los, mas se os ouvintes permanecem relutantes mesmo sabendo o que têm de fazer, é preciso empregar os maiores recursos da eloquência. Ele ressalta também que a instrução é o momento de falar a verdade. Por isso, nem sempre há que se agradar.

Porque quando se fala é para dar a conhecer a verdade, e essa tarefa é própria da instrução. Não se trabalha nem se visa a trazer prazer, seja à verdade, seja à sua expressão. É por elas próprias, e por serem verdadeiras, que as ideias postas ao claro agradam. Eis por que até as ideias falsas encantam, quando são claras e bem demonstradas. Por certo, elas não agradam por serem falsas. Elas agradam, se bem

---

113 “E assim como o auditório sente prazer se tu falas de modo agradável, também ele se convence, se gostar do que lhe propões, se temer aquilo de que o ameaças; se deplorar o que excitas a ser deplorado; se sentir alegria com o que anuncias ser motivo de regozijo; se tiver piedade dos que apresentas como dignos de piedade; se fugir dos que incitas a evitar. Ora, esses efeitos e todos os outros que exigem grande eloquência não têm a não ser única finalidade: tocar o espírito dos ouvintes não para saberem o que têm de fazer, mas para que se determinem a cumprir o que já sabem ser de seu dever (AGOSTINHO, 2011, 12, 27, p. 234).

que sejam falsas, pelo modo de expressão que as apresenta como verdadeiras (AGOSTINHO, 2011, 12, 28, p. 235).

A maneira de revelar a verdade é fundamental na eloquência. Por isso, o deleite é parte importante no discurso quando se trata de ouvintes em que a verdade causa desgosto. Sua importância torna-se fundamental porque o ouvinte precisa agir conforme a pregação do orador. Logo, este precisa vencer o auditório pela força da eloquência<sup>114</sup>. Agradar é sempre útil, mas não quando destoante da verdade e da seriedade. A eloquência tem tamanho poder passível de ser comparada a um martelo que arreventa as rochas. Agostinho faz essa comparação no intuito de explicar a forma de se atingir os corações endurecidos dos homens, para que creiam na palavra divina. Para realçar sua tese, ele traz um exemplo do livro de Jeremias (Jr 23,29):

Ó eloquência, tanto mais terrível quanto mais pura! Tanto mais veemente quanto mais sólida! É como um martelo que arreventa as rochas! (Jr 23,29). Ora, semelhante a essa arma é a palavra de Deus a nós dirigida pelos santos profetas e pronunciada pelo próprio Deus (AGOSTINHO, 2011, IV,14,30, p. 236).

Ainda que as verdades ditas pelos sacerdotes sejam menos compreendidas, menos agradáveis, menos convincentes, elas devem ser ditas. “Que se escutem com agrado as ideias justas, não as iníquas” (AGOSTINHO, 2011, 14, 30, p. 237).

Para o bispo de Hipona, a primeira condição para o orador religioso alcançar bom desempenho é rezar porque ele necessita falar sobre a

---

114 É, portanto, necessário que o orador eclesiástico, ao persuadir a respeito de dever a ser cumprido, não somente ensine para instruir e agrade para cativar, mas, ainda, convença para vencer. Não lhe resta, com efeito, senão um meio para levar o ouvinte a dar seu consentimento: o de convencer pelo poder da eloquência, no caso em que a demonstração da verdade unida ao encanto da expressão não conseguiu fazê-lo (AGOSTINHO, 2011, 13,29, p. 236).

justiça, a santidade e a virtude<sup>115</sup>, mas, por outro lado, ele tem de fazer valer não só o seu discurso para persuadir, senão que precisa ir além, precisa fazer com que os fiéis o obedeçam. Há, portanto, além da persuasão, além do ato de fazer crer e de conseguir uma adesão intelectual, a necessidade de que o auditório assuma, depois do sermão, a ideia tratada nele com a sua prática de vida, pois, para Agostinho, pregar é missão confiada por Deus. Ele também compara a eficácia da eloquência à eficácia de um remédio em que ambos só funcionam quando por intermédio da ação de Deus.

Certamente, os remédios corporais, aplicados aos homens por homens, não são eficazes senão naqueles em quem Deus opera a cura. Pois ele pode curá-los sem os remédios, ao passo que estes não podem curar sem a ação de Deus. Ainda assim são utilizados, e quando os aplicamos como bom serviço, isso será contado entre os atos de misericórdia e de beneficência. Assim se dá com o ensino da doutrina. Administrada pelo homem, ela não é eficaz a não ser quando Deus é o agente dessa eficácia. Pois ele poderia ter dado o evangelho ao homem sem solicitar o ministério de nenhum homem (Gl 1,1) (AGOSTINHO, 2011, IV, 17, 33, p. 241).

Concluímos, então, que tanto o escritor sacro como o orador sacro são instrumentos da ação de Deus para mostrar aos fiéis a verdade cristã, sendo que a ponte entre a verdade divina e a humanidade é a palavra - signo dotado de sentido.

---

115 Assim, o nosso orador age eficazmente quando fala da justiça, da santidade e da virtude, aliás ele não deve falar sobre outra coisa. Faz tudo o que lhe é possível ao tratar desses assuntos, de maneira a ser entendido, apreciado e obedecido. E não duvide que se pode fazê-lo e o quanto pode, consegui-lo-á, mais pela piedade de suas orações do que por seus talentos de orador. Assim, orando por si e por aqueles a quem falará, deve ser orante, antes de ser orador. À medida que se aproxima a hora em que usará da palavra e antes de tomá-la, que eleve sua alma sedenta a Deus, para saber derramar para fora o que hauriu, e comunicar o que se impregnou (AGOSTINHO, 2011, IV, 16, 32, p. 238).

#### 4.4 Os três estilos e a oratória sacra

Agostinho relaciona aos três objetivos oratórios (instruir (*docere*), agradar (*delectere*) e comover (*flectere*)) os três estilos do discurso existentes. O primeiro deles vincula-se ao estilo simples; o segundo, ao estilo temperado ou médio; o terceiro, ao estilo sublime.

Pois a esses três objetivos (instruir, agradar e converter) correspondem três tipos de estilos, como parece ter desejado demonstrar aquele mestre de eloquência romana quando disse de modo análogo: “Ser eloquente é poder tratar assuntos menores em estilo simples; assuntos médios em estilo temperado e grandes assuntos em estilo sublime” (Cícero, *De Oratore*, 29,10s). É como se ele anexasse os três objetivos aos três estilos, desenvolvendo um só e único pensamento na sua frase. “Ser eloquente é ser capaz de falar para ensinar em estilo simples as pequenas questões; para agradar, tratando questões médias, em estilo temperado; e para comover, expondo grandes questões, em estilo sublime” (AGOSTINHO, 2011, IV, 18, 34, p. 242).

No fórum, pode-se escolher qual dos três estilos conhecidos vai se empregar de acordo com a relevância do assunto abordado. Contudo já vimos que, para Agostinho, o orador sacro aborda somente grandes assuntos, pois se trata da salvação eterna dos homens. Para ele, não se compara a grandeza da atividade do orador eclesiástico com a pequenez das questões terrenas. E, mesmo sendo os assuntos tratados pelo orador sacro sempre os mais importantes, o orador sacro também precisa variar seu estilo para não tornar a exposição monótona. “Não é preciso crer que seja contrário às regras a mistura de estilos. O melhor até é fazê-lo, à medida que o assunto se presta a isso, e ir variando os três estilos. Pois o emprego prolongado de um só retém menos a atenção do ouvinte” (AGOSTINHO, 2011, IV, 23, 51, p. 263). A mistura dos estilos

possibilita um desenvolvimento do discurso com mais arte, mas, se for usar apenas um estilo, que se opte pelo sublime.

São Paulo escreveu em 1Cor 6,1-9, que os homens recorrem aos homens para julgar questões humanas, mas aos santos, cabe o julgamento do mundo. Referindo-se a ele Agostinho afirma que o Apóstolo falava com eloquência “por causa da justiça, da caridade, da piedade, que nenhuma pessoa sóbria duvidará serem importantes, até nos menores negócios temporais” (AGOSTINHO, 2011, IV, 19, 36, p. 244). O caráter original da eloquência sacra é tratar as questões pequenas como se fossem grandes, pois até o gesto mais simples como dar um copo de água a outrem será recompensado. Por sua vez, o estilo simples deve ser empregado para tratar de qualquer dos assuntos seculares<sup>116</sup>.

Em síntese, é necessário variar os estilos na pregação segundo as finalidades que o orador se propõe a conseguir.

Ainda que nosso orador capacitado tenha sempre questões importantes a tratar, ele não deve fazê-lo constantemente em estilo sublime, mas em estilo simples, se estiver a ensinar; e em estilo temperado, se estiver a censurar ou louvar. Mas quando for preciso determinar à ação os ouvintes que deveriam agir, mas que resistem, ele empregará, então, para expor as grandes verdades, o estilo sublime e os acentos próprios a comover os corações. E algumas vezes, a respeito de uma mesma questão importante, empregará o estilo simples para ensinar, o estilo temperado para enaltecer, e o sublime para fazer voltar à verdade um espírito desviado. Ora, o que há de maior que Deus? Será esse motivo para não instruímos sobre ele? Ou não será dever, para quem ensina a unidade da Trindade, apresentar a exposição unicamente em estilo simples, a fim de que uma questão tão difícil se torne compreensível, à mediada do possível? E não será

---

116 Por certo, se tivéssemos de ensinar aos homens de que maneira eles deveriam tratar dos negócios seculares, seja para si próprios, seja para seus clientes, diante de juízes eclesiais, nós os aconselharíamos, com razão, falar em estilo simples, como o devido a assuntos menores (AGOSTINHO, 2011, IV, 19, 37, p. 244).

preciso aqui procurar mais as provas do que os ornamentos? Não se trata menos de comover o ouvinte do que instruí-lo e esclarecê-lo? Ou para louvar o Deus nele próprio ou em suas obras, que pinturas brilhantes, que quadros magníficos se oferecem à eloquência de quem pode tentar louvar aquele que ninguém consegue louvar dignamente sob qualquer forma que seja! Mas se Deus não for honrado ou se com ele, ou em seu lugar, honram-se os ídolos, os demônios ou não importa que criatura, o orador, para mostrar quanto essa idolatria é grande mal e afastar dela os homens, deve desenvolver toda a magnificência do estilo sublime (AGOSTINHO, 2011, IV, 20, 38, p. 245-246).

Para dissertar sobre o uso do estilo temperado, Agostinho se vale do seguinte texto paulino:

Não repreendas duramente um ancião, mas admoesta-o como a um pai, aos jovens, como a irmãos, às senhoras como a mães, e às moças como a irmãs, com toda pureza (1Tm5,1-2).

Quase toda a passagem dessa exortação é - diz Agostinho - de estilo temperado. As frases aí são muito belas, porque as palavras próprias revestem ideias apropriadas, como se lhes fossem devidas; elas fluem harmoniosamente (AGOSTINHO, 2011, IV, 21, 40, p. 248). Os conceitos de próprio e apropriado, como referimos na primeira parte deste capítulo, faziam parte das normas de estilo da retórica clássica. Por sua vez, o estilo sublime - *grande dicendi*, diferencia-se do estilo temperado pela presença menor de ornamentos e pela impetuosidade dos sentimentos.

Agostinho constata a ausência de métrica nos autores sacros, a qual talvez tenha sido omitida de propósito pelos tradutores ao latim das *Sagradas Escrituras*. Porém o bispo de Hipona não ousa confirmar esta suspeita. Em todo caso, é totalmente a favor do uso da métrica,

pois esta traz grande beleza às expressões<sup>117</sup>. É preciso sempre perceber qual estilo combina com outro e quais as circunstâncias mais adequadas para usar diferentes estilos no mesmo discurso.

Em cada gênero, contudo, apresentam-se dificuldades a serem resolvidas e que exigem, por isso, a penetração própria ao estilo simples. Deve-se, portanto, empregar esse gênero aliando os dois outros, ao se apresentar qualquer questão dessa natureza. Do mesmo modo, é preciso recorrer ao gênero temperado e deixar qualquer outro, todas as vezes que se trata de louvar ou censurar, e não de condenar ou absolver alguém, nem de fazer uma determinação pelo ouvinte. Assim, pois, os gêneros sublime e simples admitem, cada um, os outros dois estilos. Quanto ao estilo temperado, nem sempre, mas algumas vezes requer-se o estilo simples, quando surge, como disse, uma questão a ser resolvida. Ou ainda, quando certos pormenores que poderiam ser tratados com arte não o são, mas ao contrário são desenvolvidos bem simplesmente, justamente para melhor fazer realçar o brilho e a riqueza dos ornamentos empregados em outra passagem. Ora, o estilo temperado nunca reclama o concurso do estilo sublime. Com efeito, ele é empregado para agradar os espíritos e não para os convencer (AGOSTINHO, 2011, IV, 24, 52, p. 264-265).

Para fundamentar sua posição, Agostinho traz um episódio que ele próprio vivera. Trata-se de um testemunho real sobre os efeitos do estilo sublime, cujo emprego resultou em grandes transformações para a população local. O discurso influenciou de tal forma a vida das pessoas que as levou a obedecer ao orador religioso. Trata-se do conhecido episódio da Caterva de Cesareia da Mauritania, uma prática bárbara dos habitantes

117 “[...] em minhas composições, o quão modestamente julgo poder fazer, eu não omito as cláusulas métricas no final das frases. Mas elas me agradam tanto mais em nossos autores sacros, o quanto mais raramente os encontro” (AGOSTINHO, 2011, IV, 21, 41, p. 251).

dessa cidade, da qual Agostinho conseguiu afastá-los por meio do uso do estilo sublime<sup>118</sup>. A força eloquente do estilo sublime usada pelo Santo nesse discurso influenciou os ouvintes para a mudança de seus hábitos. Dessa forma, ele elegeu o estilo sublime como o melhor e mais eficaz para produzir efeitos no comportamento das pessoas. Por outro lado, ele questiona a força do estilo temperado em converter a todos, dado que sua função dirige-se mais ao agradar<sup>119</sup>. Para Agostinho, os estilos simples e sublime

118 “Assim, um dia, em Cesareia da Mauritania, eu falava para levar os cidadãos a desistirem de uma guerra civil, ou antes de uma guerra mais do que civil, por eles chamada a Caterva. Consistia em combates por bandos. Na verdade, não eram somente os cidadãos que se dividiam em grupos, mas também parentes próximos, irmãos e até pais e seus filhos se batiam entre si, com lançamento de pedras sem interrupção durante dias, em certa época do ano. Matavam-se mutuamente o quanto podiam. Falei, naturalmente, em estilo sublime, o melhor possível, para tirar e banir de seus corações e de sua vida, por minhas palavras, um mal tão cruel e inveterado. Entretanto, não acreditei no sucesso até que entendi suas aclamações. E não acreditei nestas enquanto não vi se derramarem as lágrimas. Suas aclamações indicavam que foram instruídos e comovidos; suas lágrimas, que estavam convencidos. Desde o instante em que eu as vi correr tive plena confiança, antes de tirar a prova que eu havia vencido plenamente o abominável costume legado pelos pais, avós e antepassados mais distantes, enraizado no coração, e exercer sobre eles um poder tirânico. Apenas, tendo terminado meu discurso, conduzi seus corações e bocas a renderem graças a Deus. Eis já perto de oito anos ou mais que, por um favor de Cristo, nenhum combate desse gênero foi tentado mais nessa cidade. Sabemos, graças a muitos outros exemplos, que homens manifestaram o efeito de sábio emprego do estilo sublime, menos por suas aclamações do que por seus gemidos, muitas vezes pelas lágrimas e, enfim, pela mudança de vida (AGOSTINHO, 2011, IV, 25,53, p. 265-266).

119 “Os discursos em estilo simples também mudaram a vida de grande número de pessoas. E chegaram a isso aprendendo verdades que ignoravam ou sendo levados a crerem outras, que lhes pareciam inacreditáveis. Contudo, esse estilo simples não chega a levar a cumprir um dever conhecido ao qual as pessoas recusam-se a obedecer. Porque para fazer abalar uma resistência desse gênero, é preciso recorrer ao estilo sublime. Sem dúvida, os elogios e as repreensões, à condição de serem feitas com eloquência, obtêm o mesmo resultado em certas pessoas, quando sensíveis ao estilo temperado. Pois tais pessoas, sob o encantamento da eloquência, não somente sentem prazer em ser elogiadas e repreendidas, como ainda desejam viver de maneira decente, abstendo-se de viver de modo repreensível. Mas digam-me: o estilo temperado converte a todos a quem

servem para quem quer falar com sabedoria e eloquência respectivamente. Já o estilo temperado, serve para agradar. Contudo o maior propósito do discurso retórico é persuadir. Por isso, não importa qual deles o orador usa para persuadir das verdades da religião cristã e levar os fiéis a agir segundo elas dispõem.

[...] já que a eloquência deve reinar em todos os gêneros, ela tem por objetivo, em cada um deles, falar de maneira própria a persuadir, e persuadir o que é ensinado. Ora, não importa em que gênero, sem dúvida, o orador pode dizer o que leva à persuasão. Mas se não sucede bem, não chega à finalidade própria da eloquência (AGOSTINHO, 2011, IV, 26, 55, p. 267).

A cada gênero de estilo convém um efeito no público fiel.

No gênero simples, persuade à verdade daquilo que trata; no gênero sublime, persuade a fazerem o que já conhecem, mas negligenciam em executar; no gênero temperado, persuade apenas que está falando com elegância e distinção (AGOSTINHO, 2011, IV, 26, 55, p. 267-268).

O orador sacro deve “fazer-se escutar com atenção, com prazer e com docilidade” (AGOSTINHO, 2011, IV, 27, 56, p. 268). Para conseguir esse propósito, ele deve usar os três estilos. Com efeito, “ser escutado com entendimento pertencesse ao gênero simples; com prazer, ao gênero temperado; e com docilidade, ao gênero sublime” (*Ibidem*).

O que quer também quem narra um fato, ainda que em estilo simples, a não ser que creiam? E quem quererá escutá-lo se ele não cativar seu ouvinte com certo encanto de linguagem? Quem ignora que se alguém não for escutado

---

encanta? Assim como o estilo sublime determina à ação todos aqueles a quem convence, como o gênero simples força aqueles a quem instrui a conhecer e a confessar a verdade?” (AGOSTINHO, 2011, IV, 25, 54, p. 266-267).

com entendimento, não o será nem com prazer nem com docilidade? (AGOSTINHO, 2011, IV, 27, 56, p. 269).

Cada estilo tem um valor na exposição do orador. O estilo simples é capaz de surtir grandes efeitos mesmo sendo desprovido de ornamentos<sup>120</sup>. Já o estilo temperado, abordado pela Igreja, distingue-se do usado pelos pagãos que visa apenas a agradar. Embora carregado de ornamentos, precisa ser também claro para ser persuasivo<sup>121</sup>. O estilo sublime, por seu turno, é aquele que age sobre as emoções (*movere*). Para tanto, precisa encantar, bem como promover o prazer e o entendimento<sup>122</sup>.

120 “[...] se um discurso em estilo simples se propõe resolver as mais difíceis questões e demonstra-as de modo adequado; se tira, contra toda expectativa, não sei de que fontes obscuras, as razões mais convincentes e apresenta-as com brilho; se abate o erro do adversário e prova a falsidade de sua tese considerada invencível; sobretudo, se reveste com certos encantos que aparecem sem ostentações e de certo modo naturalmente; e que seus períodos tenham a caída final em cadência métrica, sem nada de pretensioso, mas que pareçam gerados necessariamente do próprio assunto; esse estilo simples suscita quase sempre calorosos aplausos e quase não é notada a simplicidade do estilo. Isso porque essa eloquência, por aparecer sem ornamento, por caminhar como nua e desarmada, não deixa de abater o adversário em poderoso aperto; e abate e esmaga sob seus golpes invencíveis a mentira mais pertinaz. E por qual razão os oradores que falam nesse estilo simples são muitas vezes aclamados calorosamente, se não porque a verdade assim demonstrada, assim defendida, assim invencível é cheia de encantos? (AGOSTINHO, 2011, IV, 27, 56, p. 269-270).

121 “Por outro lado, a eloquência do gênero temperado não se apresenta ao orador da Igreja sem ornamentos, se ela sabe revestir-se deles convenientemente. Ela não procura unicamente agradar, como faz a eloquência dos autores profanos, tende também a se fazer escutar com docilidade, a inspirar ao ouvinte apego sincero e irremovível para as coisas que louva, e o afastamento e horror daquelas que condena. Mas se lhe falta a clareza, não saberá ser escutada com prazer. Até nesse gênero de estilo que consiste principalmente em agradar, o orador deve fazê-lo de modo a reunir estas três qualidades: ser claro, agradável e persuasivo para os seus ouvintes” (AGOSTINHO, 2011, IV, 27, 57, p. 270).

122 “Mas desde o momento em que é preciso mover e convencer o ouvinte será pelo estilo sublime (e esse é o caso quando alguém reconhece a verdade e o encanto do discurso, mas recusa-se a conformar a sua conduta a ela). Todavia, quem ficará atento a escutar se não encontra nenhum encanto nisso? Em consequência, também nesse gênero de estilo, em que se trata de comover um coração endurecido e de torná-lo dócil graças aos

Enfim, as palavras não necessitam apenas serem pronunciadas de forma organizada e bela, mas também convém ao orador relacioná-las a sua vida, quer dizer, o orador deve ser ele próprio um exemplo a ser seguido, pois, do contrário, seu discurso parecerá vazio. Seu estilo de vida é uma forma de se apresentar a seu público. Já na retórica latina, salientava-se a importância da forma de viver do orador, das testemunhas e dos réus na construção da argumentação. É uma fonte de argumentos que se relaciona com o que Aristóteles chamou persuasão pelo *êthos* e que nós poderíamos caracterizar como persuasão obtida pelo modo como o orador se apresenta a si mesmo e a suas testemunhas<sup>123</sup>. É preciso, diz Agostinho, que o orador sacro viva do modo que prega a palavra: “Com efeito, quem fala com sabedoria e eloquência, mas vive mal, por certo instrui a muitos, ávidos de aprender, se bem que fique “inútil para sua própria alma” (Eclo 37,21)” (AGOSTINHO, 2011, IV, 28, 59, p. 271). A verdade de Cristo precisa ser proclamada com a própria vida do orador religioso e vivenciada por todos os fiéis. Importa, assim, que o orador seja um modelo de conduta para os fiéis, senão, eles desprezarão a palavra de Deus, pois observarão que o próprio pregador não a segue.

Para Agostinho “o orador não deve ser escravo da expressão, mas a expressão deve servir o orador” (AGOSTINHO, 2011, IV, 29, 61, p. 273). Por isso, é mais válido ater-se antes à verdade do que à forma do discurso. O orador deve evitar a discussão de palavras, afirma Agostinho, citando a segunda carta a Timóteo (2Tm 2,14). Por discussões sobre palavras, entendiam-se aquelas das que se ocupavam os sofistas e cujo exemplo encontramos no *Eutidemo*, de Platão. Vimos que a retórica antiga distinguia entre *res* e *verba*, assunto do discurso e expressão. As duas são importantes. Não se deve privilegiar o conteúdo em detrimento da expressão. Isso era o que Cícero criticava aos estoicos (CÍCERO, 2009, p. 223)<sup>124</sup>.

---

grandes meios oratórios, ninguém saberia ser escutado com docilidade se não se fizesse também escutar com entendimento e prazer (AGOSTINHO, 2011, IV, 27, 58, p. 270-271).

123 Aristóteles afirma: “persuade-se pelo caráter quando o discurso é dito de tal forma que torna o orador digno de confiança” (*Retórica*, 1365 a 5-10)

124 No *De Oratore*, Livro II, 159, Antônio afirma: “Aqui, portanto, esse estoico em nada nos ajuda, uma vez que não nos ensina como descobrir o que falar; atrapalha-

Para Agostinho, a expressão deve estar subordinada à verdade do assunto. Ela é também um meio para combater quem ataca a verdade. Por isso, ele ensina como utilizá-la ao seu serviço e não da mentira, isto é, as palavras e a eloquência são armas que o orador sacro dispõe para combater a mentira<sup>125</sup>. Enfim, toda a eloquência eclesial tem por finalidade única fazer prevalecer a verdade cristã, que é vivenciada ou praticada por meio da caridade, da fé e do amor ao próximo e, principalmente, pela obediência aos preceitos da religião. Por isso, Agostinho ataca os que defendem a mentira com a propriedade da eloquência<sup>126</sup>.

também o fato de encontrar muitos argumentos que afirma serem impossíveis de se resolver, e de utilizar, não um tipo de linguagem límpido, solto e fluente, mas seco, árido, conciso e simples”.

125 “Essas palavras não significam que não devemos responder em favor da verdade aos adversários que atacam a verdade. Isso observa-se bem na passagem em que o Apóstolo mostra qual deve ser em toda circunstância a conduta do bispo. Diz ele, entre outras coisas: “Que o episcopado seja capaz de ensinar a sã doutrina como também de refutar os que a contradizem” (Tt 1,9). Discutir com palavras é preocupar-se não com os meios de fazer triunfar a verdade, mas com os meios de fazer preferir seu discurso ao do adversário. Por certo, quem não se entrega a discussões verbais serve-se de palavras, seja que fale em estilo simples, seja em estilo temperado, seja sublime, mas serve-se delas para que a verdade brilhe, a verdade agrade, a verdade mova” (AGOSTINHO, 2011, IV, 29, 61, p. 273).

126 Até a caridade, que é o fim do preceito e a plenitude da Lei (1Tm 1,5; Rm13,10), não pode ser reta se o objeto do amor não for a verdade, mas o erro. E assim como quem possui a beleza do corpo unida à deformidade da alma é mais a lamentar do que se tivesse também a deformidade corporal, assim também os que pregam a mentira com eloquência são mais dignos de pena do que se a expressassem de modo grosseiro. O que é, pois, falar, não somente com eloquência, mas ainda com sabedoria a não ser empregar as expressões claras em estilo simples; as brilhantes em estilo temperado; e as veementes em estilo sublime? Tudo isso, contudo, sob a condição de exprimir as verdades que se tem o dever de tornar entendidas. Finalmente, se alguém for incapaz de falar ao mesmo tempo com sabedoria e eloquência, que diga ao menos com sabedoria o que não consegue dizer com eloquência, de preferência a dizer eloquentemente coisas tolas. Todavia, quem não é sequer capaz de fazer isso, deve se comportar de tal maneira para não somente conseguir a recompensa para si, mas também para dar o exemplo aos outros tornando seu modo de viver uma espécie de eloquente pregação (AGOSTINHO, 2011, IV, 29, 61, p. 273).

Em síntese, observamos uma gradação de postura diante da verdade religiosa, isto é, primeiramente, o ideal é que se pregue a verdade com sabedoria e com eloquência; não conseguindo, que se pregue ao menos com sabedoria; ainda não obtendo resultado, então, que o orador sacro seja modelo de conduta para os demais. Resumindo, há a congruência de três fatores nesta empreitada: 1) aceitar a verdade; 2) pregá-la com eloquência e sabedoria (ou ao menos com sabedoria); 3) ser um exemplo a ser seguido.

Na conclusão, no *Da doctrina christiana*, Agostinho afirma que ao escrever esse texto teve por finalidade expressar a maneira como o orador deve pregar a doutrina cristã, não só para proveito pessoal, mas para torná-la útil aos outros. No final, escreve:

Esta obra tornou-se mais longa do que eu desejava e pensava. Mas não é longa para o leitor ou o ouvinte a quem agrada abordá-la. Certamente a quem parecer longa e desejar contudo conhecê-la, que a leia por partes. Mas a quem não interessa conhecê-la, que não se queixe de sua extensão. Quanto a mim, dou graças a Deus - por fraco que seja meu talento - por ter falado o melhor que pude nestes quatro livros, não de minhas qualidades pessoais - pois elas me faltam bastante -, mas das qualidades que o orador deve ter, desejoso de trabalhar à base de doutrina sã, isto é, da doutrina cristã, não só para proveito pessoal, mas também para os outros (AGOSTINHO, 2011, IV, 31, 64, p. 277).

## CONCLUSÕES

Ocupamo-nos, neste trabalho, da retomada, por parte de Agostinho, da retórica clássica. O Santo quis colocar essa arte ao serviço da pregação da fé cristã, tal como ela era vivida e interpretada pela Igreja cristã daquela época. Agostinho viveu em uma época em que essa instituição não apenas devia se defender dos ataques dos intelectuais pagãos, como nos séculos anteriores, mas devia também fazer frente ao que se julgavam heresias, como o donatismo e o arianismo. A retórica foi vista por ele como uma arma para a defesa e difusão da fé. Na sua perspectiva, ela deve estar subordinada à verdade, mas não à verdade filosófica, como no *Fedro* de Platão, senão à verdade do cristianismo.

Em uma parte, o projeto agostiniano representa continuidade com a tradição da Retórica clássica, em outra, acarreta ruptura com ela. Há continuidade dele com o que poderíamos chamar de tradição filosófica da retórica, cuja origem se encontra no *Fedro* e está também presente na *Retórica* de Aristóteles. Essa tradição coloca o discurso persuasivo ao serviço do discurso sobre o Ser, sobre o que é, no sentido de que não se deve tentar persuadir sobre o que se sabe ser falso ou vergonhoso ou nocivo. Daí resulta o pouco apreço de Aristóteles pela tradição da retórica forense (Ver *Retórica* 1354 a 10-1355).

O âmbito da Retórica é o do verossímil. Ela nos ensina a argumentar sobre os dois pontos de vista opostos que se podem suscitar ao tratar qualquer questão. Aplica-se a assuntos polêmicos, sobre os quais não há acordo unânime. Nessas discussões, o orador precisa promover a adesão do auditório por meio de argumentos lógicos ou psicológicos. Em contraposição à retórica ligada à sofística, à filosofia platônica se apresenta como um discurso que tem a pretensão de nos dizer como as coisas são, isto é, um discurso verdadeiro. No diálogo *Fedro*, Platão adota uma solução de compromisso, que deixa a retórica subordinada à filosofia, mas lhe outorga certa legitimidade: ela deve estar subordinada à filosofia, o que quer dizer ser instrumento para a difusão da verdade. Assim, o *Fedro* inicia uma tradição que vê na retórica um instrumento

para a propagação da verdade, e o *Da doctrina christiana*, de Agostinho, liga-se a essa tradição.

O Santo segue o olhar de Platão no *Fedro* e, para o bispo de Hipona, a retórica deve servir a todas as questões propostas pelo filósofo, mas sob a perspectiva da fé. Por isso, a retórica é utilizada como arma contra os que pregam o oposto do cristianismo ou se desviam dele. O que significa que, para Agostinho, a retórica deve ser usada para defender a caridade, a fé e a esperança, ajudando a persuadir os fiéis sobre a verdade cristã.

Mas em outro sentido, há uma ruptura de Agostinho com a tradição da retórica greco-romana porque ela colocava no mesmo plano de importância o assunto de que trata o discurso (*res*) e sua expressão linguística (*verba*). Contudo Agostinho coloca a expressão linguística em um plano subordinado. Há uma verdade interior que se manifesta sem usar a linguagem (*De Magistro*), ou também pode-se dizer que se acha na linguagem interior, a linguagem da mente ou das ideias que é prévia a qualquer das linguagens faladas pelo homem, seja a grega, a latina, a hebraica ou uma língua bárbara qualquer (*De Trinitate*). Essas ideias que conduzem a uma externalidade da linguagem em relação ao pensamento, no sentido de que ela não constitui o pensamento nem determina a conexão entre nossos pensamentos, serão desenvolvidas com mais amplitude no século XVII por aqueles pensadores ligados à abadia de Port Royal, os que se reconheceram eles mesmos como seguidores de Agostinho<sup>127</sup>.

Neste livro, fizemos reiteradas referências a Aristóteles e a Cícero. Claramente, Agostinho leu Cícero. Sabemos, por meio das *Confissões* de Agostinho, que o bispo de Hipona se iniciou na filosofia lendo o *Hortênsio*, obra escrita por aquele orador romano. Em relação a Aristóteles, não sabemos se ele teve ou não influência direta sobre Agostinho, uma vez que não sabemos até que ponto o bispo de Hipona leu algum dos textos desse

127 Com efeito, esses pensadores são chamados de jansenistas por estarem inspirados nas ideias do bispo de Ypres Cornelius Otto Jansenius (1585-1638). Este, apoiando-se em Agostinho, reagiu contra as doutrinas do pelagianismo, doutrina teológica que negava o pecado original e a corrupção da natureza humana.

filósofo, dado sua confessa ignorância da língua grega. Nas suas *Confissões*, Agostinho manifesta ter entrado em contato com a doutrina aristotélica das categorias. Não sabemos, porém, se leu o texto grego original ou uma tradução latina<sup>128</sup>. Mas certamente Aristóteles teve influência sobre Cícero. O tratamento ciceroniano da retórica depende fortemente da abordagem aristotélica, sobretudo em suas últimas obras, nas que o orador romano parece se afastar da doutrina dos estados da causa de Hermâgoras de Temnos, que tivera influência no seu tratado juvenil *De Inventione*.

Cícero retoma várias das ideias aristotélicas sobre a retórica, como a de que ela nos ensina a argumentar em favor dos dois lados de uma questão; a de que a persuasão se obtém pelo *logos*, pelo *pathos* e pelo *êthos*; a importância dos lugares da argumentação na construção dos argumentos; as normas que Aristóteles deu sobre a expressão do discurso. Assim como Platão, no *Fedro*, Aristóteles coloca na sua *Retórica*, a arte retórica ao serviço da verdade. Então, é razoável afirmar que, por meio de Cícero, Aristóteles teve influência sobre a concepção agostiniana da retórica.

Para Agostinho, a verdade cristã está presente nas *Sagradas Escrituras* e foi revelada por Deus aos homens por meio do Espírito Santo. Ao transpor o sentido das coisas (*res*) em palavras (*verba*), e das palavras em texto escrito (*scripta*); portanto, na passagem de um nível para outro, ocorreram obscuridades linguísticas próprias do discurso escrito: polissemia, homonímia, elipses, anfibologia e outras. Além disso, a verdade cristã presente nas *Sagradas Escrituras* não está posta sempre de maneira clara, mas, às vezes, obscurecida pelo uso das figuras retóricas. Assim, *Da doutrina christiana* inicia com discussões acerca da linguagem, explicando a diferença entre coisas e signos. O exemplo mais evidente de signo é o linguístico, que permite transformar a coisa presente no espírito em discurso. O pensamento presente no espírito permanece íntegro em si próprio, mas, ao ser expressado pela linguagem, esta se torna signo desse

---

128 Em *Confissões* IV, 6, Agostinho afirma ter lido, pelos seus vinte anos “a obra de Aristóteles, chamada *As Dez Categorias*.”

pensamento. Assim foi o que aconteceu com Jesus Cristo, porém o espírito de Deus permaneceu íntegro em si mesmo, embora transformado em carne (o verbo de Deus se fez carne). Essa explicação inicial de Agostinho é importante à medida que introduz o estudo do signo seja ele linguístico ou não.

Dissemos que, no *De Inventione*, Cícero identificou três fontes de controvérsias relativas à interpretação dos textos jurídicos: a ambiguidade; a contraposição entre o espírito e a letra da lei; a presença de leis contraditórias. As mesmas fontes são identificadas por Agostinho como causas de controvérsias sobre a interpretação da *Sagrada Escritura*. Mas as formas de resolver essas questões interpretativas são diferentes nos dois autores: em Cícero, a hermenêutica está subordinada à retórica, pois o que o orador romano nos ensina é como obter a interpretação que seja mais apropriada para a defesa da causa pela qual se está advogando; em Agostinho, é a retórica que está subordinada à hermenêutica, uma vez que as doutrinas sobre os tropos e as figuras retóricas e sobre a resolução das ambiguidades do texto bíblico e das aparentes contradições entre trechos do Antigo Testamento com trechos do Novo, estão ao serviço da ação de desvendar a verdade contida nas *Sagradas Escrituras*.

O esforço de Agostinho para explicar como interpretar corretamente as *Sagradas Escrituras* o levou a uma análise dos signos figurados, considerados como elementos de expressão divina, cuja finalidade é instigar no homem o desejo do conhecimento da verdade que eles transmitem. Contudo o bispo de Hipona não deixa de reconhecer que algumas passagens obscuras do texto sagrado têm sua origem no próprio homem e são devidas às dificuldades na tradução dos originais hebreus e gregos para o latim.

A interpretação das *Sagradas Escrituras* é uma tarefa complexa. Em certos casos, é possível se ter disponíveis várias interpretações, mas qualquer interpretação é não admissível. As *Escrituras* permitem somente determinadas interpretações segundo a tradição, porém, devido à obscuridade de certas passagens bíblicas, os sentidos são tomados, às vezes, de forma diversa ao recomendado.

A interpretação adequada das *Sagradas Escrituras* exige, para Agostinho, os seguintes requisitos: conhecimento das línguas hebraica e grega; conhecimento das instituições culturais humanas; conhecimento dos elementos que compõem a natureza, bem como os seus fenômenos; compreensão correta das passagens claras da *Bíblia*. No último livro presente no *Da doutrina christiana*, que trata sobre a maneira de ensinar a doutrina, constatamos que aparecem duas partes essenciais da retórica: a questão da expressão do discurso religioso, seja oral, seja escrito; a da forma como ele deve ser proferido (gestos do orador, tom da voz). Aqui, vemos a retomada de duas das normas apresentadas por Aristóteles na sua *Retórica*. Em primeiro lugar, a ideia de que o estilo deve ser adequado ao tipo de auditório. Com efeito, os estilos empregados para a explicação/defesa da palavra divina precisam ser empregados segundo os assuntos e os auditórios, com finalidade persuasiva. Em segundo lugar, a importância da clareza na expressão.

O bispo de Hipona nos adverte que o *Da doutrina christiana* não é estritamente um tratado de retórica. Porém ele busca na oratória todos os elementos necessários para a adesão do auditório, tais como instruir, agradar e convencer. Ele próprio monta a relação de regras especiais de eloquência eclesiástica, citando exemplos bíblicos, tirados principalmente das epístolas de São Paulo. Mas, por que sendo as coisas assim, Agostinho negava que *Da doutrina christiana* fosse um tratado de retórica? A explicação mais provável é esta: primeiro, essa obra não trata sobre os três gêneros tradicionais de discurso, o forense, o deliberativo e o epidíctico, senão de um novo tipo de discurso, introduzido pelo cristianismo: o sermão religioso; segundo, a retórica aparece no texto agostiniano subordinada à hermenêutica e não como disciplina independente.

Agostinho vale-se de suas teorias sobre a linguagem e o discurso para explicar os sentidos das *Sagradas Escrituras*, no intuito de explicar o conteúdo bíblico para tornar sua utilização no âmbito religioso mais adequado segundo a tríade orador-discurso-auditório. Para ele,

só existe a verdade religiosa, e ela se encontra no texto bíblico. O fundamento para explicar a vida terrena e as maneiras de agir está posto conforme o cristianismo, e é nessa direção que seu trabalho se orienta, mas subjacente a isso, estão questões como a consciência do mundo e seus objetos; as intencionalidades humanas em atribuir significados aos objetos físicos e psíquicos; enfim, o modo de comunicação humana e suas complexidades. Todos esses aspetos devem ser levados em conta ao explicar a palavra divina.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. **Do Mestre**. Tradução de Angelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. **Da doutrina christiana**. Tradução de Ir. Nair de Assis Oliveira e csa. Roque Franfiotti. A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002. 3. ed. 2011- Patrística;17.

ANDREWS, James. Why Theological Hermeneutics Needs Rhetoric: Augustine's *Da doutrina christiana*. **International Journal of Systematic Theology**, v. 12, n. 2, 2010.

ARISTÓTELES. **Les secondes Analytiques**. Tradução J. Tricot. Paris: Vrin, 1979.

\_\_\_\_\_. **Tópicos; Dos argumentos sofísticos**. Seleção de Textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. A. Pickard. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Tratados de Lógica (Órganon) I**. Introdução, tradução ao espanhol e notas de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1988.

\_\_\_\_\_. De interpretatione. *In*: **Tratados de Lógica**. Tradução de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1995.

\_\_\_\_\_. Retórica. *In*: **Coleção Obras Completas**. Coordenação de António Pedro Mesquita. Lisboa: Imprensa Nacional, 2005.

AUBENQUE, Pierre. **Le problème de l'être chez Aristote**. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

BAILLY, Anatole. **Dictionnaire grec-français**. Paris: Hachette, 1950.

BARTHES, Roland. A retórica antiga. *In*: COHEN, J. *et al.* **Pesquisas em Retórica**. Petrópolis: Vozes, 1975.

BÍBLIA sagrada: edição pastoral. São Paulo: Paulus, 1991.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho**: uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2005.

CÍCERO, Marco Túlio. **Cícero's Topica**. Tradução ao inglês e comentário de Tobias Reinhardt. Oxford: Oxford University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. **De l' invention**. Tradução francesa de Guy Achard. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

\_\_\_\_\_. **El orador (Orator)**. Edição bilíngue e tradução ao espanhol de Maria Cristina Salatino. Godoy Cruz, Mendoza: Jagüel, 2013.

\_\_\_\_\_. Sobre o orador. Tradução de Adriano Scatolin. *In*: SCATOLIN, Adriano. **A invenção no Do orador de Cícero**: um estudo à luz de Ad Familiares I, 9, 23. 2009. 313f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

DARRELL JACKSON, B. The theory of Signs in St. Agustine's *Da doctrina christiana*. *In*: **Revue des études Augustiniennes**, v. 15, p. 9-49, 1969.

GAFFIOT, Félix. **Dictionnaire illustré Latin-Français**. Paris: Hachette, 1934.

GILSON, Etienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

GINZBURG, Carlo. The Letter Kills: On some Implications of 2 Corinthians 3:6. **History and Theory**, v. 49, n. 1, p. 71-89, 2010.

GÓRGIAS. Elogio de Helena. *In*: \_\_\_\_\_. **Testemunhos e fragmentos**. Tradução de Manuel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Colibri, 1993.

HAMMAN, A. G. **Santo Agostinho e seu tempo**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

HORN, Christoph. **Agustinus**. München: Beck, 1995.

\_\_\_\_\_. Agostinho - Teoria linguística dos sinais. *In: Veritas*, v. 51 n. 1, p. 5-17, 2006.

JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo e paideia grega**. Tradução de Elsa Cecilia Frost. México: FCE, 2008.

\_\_\_\_\_. **Paideia**: los ideales de la cultura grega. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993.

KNEALE, William; KNEALE, Martha. **El desarrollo de la lógica**. Madrid: Tecnos, 1980.

LACERDA, Ticiano Curvelo Estrela de. **Contra os sofistas e Elogio de Helena: tradução, notas e estudo introdutório**. 2011. 116 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) - Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

LAUSBERG, Heinrich. **Elementos de retórica literária**. Tradução de R. M. Rosado Fernandes. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

MARROU, Henri-Irenée. **História da educação na antiguidade**. São Paulo: Herder e Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

O'TOOLE, Robert; JENNINGS, Raymond. The megarians and the stoics. *In: GABBAY, D.; WOODS, J. Handobok of the history of Logic*. Amesterdã: Elsevier, 2004. Volume I.

PÉPIN, Jean. La Méthode allégorique chez les Stoïciens. *In: GOURINAT, J. B (org). Les Stoïciens*. Paris: Vrin, 2005, p. 93-119.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PERNOT, Laurent. **La retórica em Grecia y Roma**. México: Unam, 2016.

PLATÃO. **Oeuvres complètes**. Tome III, deuxième partie: Górgias; Menon. Tradução francesa de Maurice Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

\_\_\_\_\_. **Górgias. O banquete. Fedro**. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1973. Série Clássicos Gregos e Latinos.

\_\_\_\_\_. **Diálogos III**. Tradução espanhola de Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1986.

\_\_\_\_\_. **Diálogos**. Tradução espanhola de Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1992. Volume 3.

REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RICOEUR, P. **A metáfora viva**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

TODOROV, Tzvetan. **Teorias do Símbolo**. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papyrus, 1996.

VICO, Giambattista. **La méthode des études de notre temps**. Tradução Alain Pons. Paris: Bernard Grasset, 1981.

VIVES, Juan Luis. **Against the pseudodialecticians**. Tradução ao inglês de Rita Guerlac. Dordrecht, Holanda: Reidel, 1979.

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

AGOSTINHO, Santo. Del Maestro. *In: Obras de San Agustín*, Tomo III. Tradução espanhola de Victorino Capanaga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947.

\_\_\_\_\_. De la doctrina cristiana. *In: Obras de San Agustín*. Tradução espanhola de Fr. Balbino Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957. Tomo XV.

\_\_\_\_\_. Confissões. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. **De Magistro (Do Mestre)**. Tradução de Angelo Ricci. (Coleção Os Pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. **A Trindade**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulo, 1994.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1994.

\_\_\_\_\_. **Poética**. Tradução de Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Clouste Gulbenkian, 2004.

BRETON, Philippe. **A argumentação na comunicação**. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2003.

CICERO, Marco Túlio. **Diálogo sobre as divisões da oratória**. Tradução de Mauro Vieira Maciel. Uruguaiana: M. V. Maciel, 1998.

\_\_\_\_\_. **Divisions de l'art oratoire. Topiques**. Tradução francesa de Henri Bornecque. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

FARIA, Ernesto. **Dicionário latino-português**. Belo Horizonte: Garnier, 2003.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

NANÔNIMO. **Rhétorique a Herennius**. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Loyola, 1994.

SOFISTAS. **Obras**. Tradução espanhola de Antonio Melero Bellido. Madri: Gredos, 2015.



## AUTORES



**CARINA KILIAN**

### **Atuação profissional atual**

Professora de Língua Portuguesa da Rede Municipal de Ensino de Santa Maria - RS

### **Titulação**

Mestrado em Letras: Leitura e Cognição pela Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC) (2014); Especialização em Letras - Língua Portuguesa pelo Centro Universitário Franciscano (2009); Graduação em Letras: Português e Respectivas Literaturas de Língua Portuguesa pelo Centro Universitário Franciscano (2007).

### **Área de pesquisa**

Linguística Histórica, Língua Latina, Semiótica, Filosofia da Linguagem, Retórica e Teoria da Argumentação.



**JORGE ALBERTO MOLINA**

**Atuação profissional atual**

Professor Adjunto da Universidade Estadual de Rio Grande do Sul.

**Titulação**

Doutorado em Lógica e Filosofia da Ciência (Unicamp, 1992); Licenciatura em Filosofia (Universidade de Buenos Aires, 1980).

**Responsabilidades acadêmicas atuais**

Coordenador do GT de Filosofia da Ciência da ANPOF; Coordenador do curso de Pedagogia da Universidade Estadual de Rio Grande do Sul; membro do comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Estadual de Rio Grande do Sul.

## Área de pesquisa

História de Filosofia da Lógica, História e Filosofia da Matemática, Retórica e Teoria da Argumentação.

## Publicações dos últimos cinco anos

Estilo geométrico y estilo dialéctico y retórico: una controversia sobre la construcción y exposición del saber en el tránsito del siglo XVII al XVIII. *In*: CHIBENI, S. *et al.* (org.). **Filosofía e História de la ciencia en el cono sur**. Córdoba, Argentina, 2018. p. 14-27. Volume 1.

Port Royal: Filosofía de la Geometría. **Revista Portuguesa de Filosofía**, v. 73, p. 1203-1238, 2017.

Leibniz y los Elementos de Euclides. *In*: NICOLÁS, J. A. *et al.* (org.) **La monadología de Leibniz a debate**. Granada, Espanha: Comares, 2016. p. 55-68.

Um capítulo da Pré-história das ciências humanas: a defesa por Vico da Tópica. *In*: Arenhart, J.; Conte, J.; Mortari, C. (org.). **Temas em Filosofia contemporânea II**. Florianópolis: Nel/UFSC, 2016. p. 45-63. Volume 1.

O Tratado da argumentação e a Lógica das ciências humanas. *In*: Carvalho, M.; Tossato, C. R.; Évora, F.; Pessoa Jr, O. (org.). **Filosofia da ciência e da natureza**. São Paulo: Anpof, 2015. p. 350-374. Volume 1.

Duas perspectivas sobre a Lógica na Idade Moderna: a Dialética de Ramus e a Lógica ou Arte de pensar de Arnauld e Nicole. **Contemplação: Revista Acadêmica de Filosofia**, v. 12, p. 251-285, 2015.

Forma lógica e forma gramatical na Lógica e na Gramática de Port Royal. **Notae Philosophicae Scientiae Formalis**, v. 3, p. 70-81, 2014.

Objetividade e paradigmas científicos na matemática. *In*: PESSOA JR, O.; DUTRA, L. H. de A. (org.). **Racionalidade e objetividade científicas**. Florianópolis: Nel/UFSC, 2013. p. 153-172. (Rumos da Epistemologia, v. 12).

Estudo preliminar, tradução e notas da Dissertatio de stilo philosophico de Nizoli (com Edgard Hoffmann). **Revista Dissertatio de Filosofia**, v. 38, p. 291-349, 2013.

Diagramas e demonstração: o projeto leibniziano de construção da característica geométrica. *In*: LASSALLE CASANAVE, A.; SAUTTER, F. T. (org.). **Visualização nas ciências formais**. Montreal: College Publications, 2012. p. 59-78. Volume 1.

Das opiniões ao cálculo: sobre o tratamento leibniziano da noção de “provável”. *In*: SILVA, C. C.; SALVATICO, L. (org.). **Filosofia e História da ciência no cone sul**. Porto Alegre: Entrementes, 2012. p. 180-191. Volume 1.

La crítica de Leibniz a los Elementos de Euclides. **Notae Philosophiae Scientiae Fomalis**, v. 1, p. 23-32, 2012.

# COMISSÃO EDITORIAL

## **EUNICE T. PIAZZA GAI**

Professora titular do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC), do qual também foi coordenadora. Foi professora da Universidade Federal de Sana Maria (UFSM). Mestre em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutora em Letras - Teoria Literária pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC) (1996). Realizou estágio de pós-doutorado na Università del Salento, Itália, em 2006. Tem experiência nas áreas de Letras e Filosofia, com ênfase em Teoria Literária, Hermenêutica, Ceticismo. Atua principalmente nos seguintes temas: narrativas e conhecimento, literatura portuguesa, Machado de Assis, narrativas brasileiras contemporâneas, ironia. Publicou o livro *Sob o signo da incerteza: o ceticismo em Montaigne, Cervantes e Machado de Assis*, além de organizar e participar com artigos em várias coletâneas e periódicos. Pela participação na organização do livro *Ó meus amigos, não há amigos*, recebeu o prêmio Açorianos de Literatura na categoria Ensaio, em 2011. Coordena o grupo de pesquisas GENALIM: estudos sobre narrativas literárias e midiáticas, cadastrado no CNPq.

## **FLAVIO WILLIGES**

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sana Maria (UFSM). Dedicar-se ao estudo da ética, especialmente do papel das emoções no comportamento moral, tendo editado livros sobre esses temas e contribuído com artigos em diversas revistas especializadas no Brasil e exterior.



*Tipologia:* Source Sans Pro e Passion One



**O livro originou-se de um trabalho final de pós-graduação *stricto sensu*, em nível de Mestrado, do “Programa de Mestrado em Letras: Leitura e Cognição”, da Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC. Os autores seguiram uma linha de pesquisa filológica no campo da Retórica Clássica em algumas obras de Santo Agostinho. Contudo, apesar de o foco ser na Retórica, eles encontraram também muito de Semiótica e Hermenêutica nas obras do Santo. Assim, a pesquisa bibliográfica envolvendo essas três áreas compilou-se sobretudo num trabalho sobre a Linguagem em seus vários aspectos nas obras do Bispo de Hipona.**