

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM LEITURA E COGNIÇÃO**

Carina Kilian

**A RETÓRICA RELIGIOSA DE SANTO AGOSTINHO COMO
CONTINUIDADE DA RETÓRICA CLÁSSICA**

Santa Cruz do Sul

2014

Carina Kilian

**A RETÓRICA RELIGIOSA DE SANTO AGOSTINHO COMO
CONTINUIDADE DA RETÓRICA CLÁSSICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras. Área de Concentração em Leitura e Cognição; Linha de Pesquisa: Processos Cognitivos e Textualização, Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Alberto Molina

Santa Cruz do Sul
2014

Carina Kilian

**A RETÓRICA RELIGIOSA DE SANTO AGOSTINHO COMO
CONTINUIDADE DA RETÓRICA CLÁSSICA**

Esta dissertação foi submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras; Área de Concentração em Leitura e Cognição; Linha de Pesquisa: Processos Cognitivos e Textualização, Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Dr. Jorge Alberto Molina
Professor Orientador – UNISC

Dr. Flávio Williges
Professor examinador – UFSM

Dr. Eunice Terezinha Piazza Gai
Professor examinador – UNISC

Santa Cruz do Sul
2014

Dedicatória:

A Tiago, companheiro e amigo de todas as horas.

“Ninguém emprega as palavras a não ser para
significar alguma coisa com elas”
(Santo Agostinho. *A doutrina cristã*).

AGRADECIMENTOS

Agradeço:

ao Tiago, companheiro no sentido mais estrito da palavra.

a todos os meus familiares e amigos pelo incentivo.

ao meu orientador, professor doutor Jorge Alberto Molina, pela dedicação ao me conduzir neste trabalho.

aos mestres do Programa de Pós-Graduação em Letras da UNISC, que me ajudaram a ampliar os horizontes nesta aventura pelo conhecimento.

à secretaria Luiza pela atenção e cordialidade.

à UNISC pela oportunidade de realização de um objetivo e possibilidade de respirar novos ares na minha formação acadêmica.

à FAPERGS pelo apoio e incentivo.

aos meus colegas pela amizade e convivência durante este curto período.

a todos os que de uma forma ou de outra estiveram presentes nesta caminhada.

RESUMO

Esta dissertação de mestrado se situa dentro da linha de pesquisa: Processos Cognitivos e Textualização, a qual envolve a interação entre processos cognitivos e culturais, especialmente os linguísticos, com vistas à construção de sentidos a partir da leitura. O propósito de nosso trabalho foi analisar *como* Santo Agostinho pensou que podia ser usado o corpus teórico da retórica greco-romana ou retórica clássica, para os fins da pregação religiosa. Ele reuniu suas reflexões em seu texto *A doutrina cristã* que veio a se constituir como uma das primeiras obras de retórica religiosa. Nossa dissertação se apoia principalmente nessa obra. No primeiro capítulo de nosso trabalho, caracterizamos brevemente a tradição da retórica clássica. No segundo, mostramos como Santo Agostinho retomou a ideia que expressara Platão, no *Fedro*, de a retórica só ter valor se estiver ao serviço da verdade. Essa postura é partilhada por Agostinho, pois ele afirmou que a verdade do cristianismo precisa ser defendida da mentira e, por isso, a retórica é a sua “arma” em defesa da fé. O conteúdo da revelação cristã se encontra nos textos sacros do cristianismo, na *Sagrada Escritura*, cujo cânon já estava estabelecido na época de Agostinho. Naquele tempo, já surgiram disputas sobre como interpretar aqueles textos. Na *Sagrada Escritura*, a linguagem não é completamente linear, mas, em certos momentos, transposta. Assim, as palavras institucionalizadas para significar algo, podem também significar alguma coisa além desse sentido inicial. Para Santo Agostinho, o trabalho do orador cristão é saber ler e interpretar corretamente, na *Sagrada Escritura*, os signos próprios e os signos transpostos. Então, ele se viu obrigado a desenvolver uma hermenêutica para a análise da *Sagrada Escritura*. Ele a apoiou numa teoria geral sobre os signos. Essa hermenêutica e essa semiótica que lhe dão base é o tema do terceiro capítulo de nossa dissertação. No quarto capítulo, nos ocupamos com a questão do estilo próprio da pregação religiosa. No tratamento desse assunto, Santo Agostinho se liga a Aristóteles e, sobretudo a Cícero. O orador sacro, segundo o religioso, precisa passar a mensagem da revelação aos fiéis. Com essa finalidade, o pregador deve utilizar o aparato da retórica para conseguir persuadir. Aí entre em jogo, a eloquência, a terceira parte da arte retórica. Santo Agostinho se ocupa de determinar quais são os assuntos que o orador precisa conhecer; como ele deve se comportar em sua vida religiosa; qual o estilo oratório que deve ser empregado conforme o assunto abordado. Dessa forma, atingimos nosso objetivo ao evidenciar a maneira e o propósito da retórica agostiniana, bem como preenchemos uma lacuna nos estudos sobre a retórica no âmbito religioso.

PALAVRAS-CHAVE: Retórica Clássica. Retórica Religiosa. Santo Agostinho.

ABSTRACT

This dissertation is situated within the Cognitive Processes and Textualization research line, which involves the interaction between cognitive and cultural processes, especially the linguistic, aiming at the construction of meaning from reading. The purpose of the study was to analyze how St. Augustine thought they could use the theoretical corpus of Greco-Roman rhetoric or classical rhetoric for the purposes of religious preaching. He gathered his thoughts in his text *The Christian doctrine* that came to be constituted as one of the first works of religious rhetoric. Our thesis is based mainly in this work. In the first chapter of our work, we briefly characterize the tradition of classical rhetoric. Then, we show how Augustine returned to the idea expressed that Plato, in *Phaedrus*, of rhetoric only having value if on the service of truth. This attitude is shared by Augustine, for he said the truth of Christianity must be defended from the lie and therefore rhetoric is his "weapon" in defense of the faith. The content of the Christian revelation is found in the sacred texts of Christianity, the *Bible*, whose canon was already established at the time of Augustine. At that time, disputes have arisen over how to interpret those texts. In the *Sacred Scripture*, the language is not quite linear, but at times transposed. Thus the words institutionalized to mean something, can also mean something beyond that initial order. For Augustine, the work of Christian speaker is to be able to read and interpret correctly, within *Holy Writing*, the proper signs and the transposed signs. Then he was forced to develop a hermeneutic for the analysis of the *Sacred Scripture*. He supported it in a general theory of signs. This hermeneutics and semiotics that give you this background is the theme of the third chapter of our dissertation. In the fourth chapter we are concerned with the question of the proper style of religious preaching. In treating this subject, Augustine turns to Aristotle and especially Cicero. The sacred orator, according to the religious, need to pass the message of revelation to the faithful. To this end, the preacher must use the apparatus of rhetoric to be able to persuade. At this point rises, the eloquence, the third part of the rhetorical art. St. Augustine is concerned with determining which are the issues that the speaker needs to know, how it should behave in their religious life, which is the oratorical style that should be used as the subject matter. Thus, we reach our goal by showing the manner and purpose of Augustinian rhetoric and filled a gap in the study of rhetoric in the religious sphere.

KEYWORDS: Classical Rhetoric. Religious rhetoric. St. Augustine.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
Contextualização e justificativa	10
Apresentação dos capítulos	13
Capítulo 1 - RETÓRICA E VERDADE	17
1.1 A retórica ao serviço da verdade	18
1.2 Retórica e verdade	19
1.3 A crítica de Platão à retórica no diálogo <i>Górgias</i>	21
1.4 Retórica e filosofia no diálogo <i>Fedro</i>	27
1.5 <i>A doutrina cristã</i> : estrutura geral	33
Capítulo 2 - SIGNOS E VERDADE	37
2.1 As coisas e as palavras como signos	37
2.2 Signos próprios e signos transpostos.....	42
2.3 Os signos das palavras: as letras	48
2.4 Hermenêutica religiosa	52
2.5 Verdade cristã e filosofia	54
Capítulo 3 - SIGNOS E INTERPRETAÇÃO	61
3.1 Linguagem indireta	61
3.2 Interpretação do signo transposto	63
3.3 Expressões figuradas nas <i>Sagradas Escrituras</i>	69
Capítulo 4 - A QUESTÃO DO ESTILO	78
4.1 O orador, o assunto e o auditório definem a escolha do estilo	78
4.2 Eloquência e clareza	83
4.3 O estilo para a oratória agostiniana.....	94
CONCLUSÕES	109
Retórica e verdade	108
Signos e Verdade	109
Signos e Interpretação	110
A questão do Estilo	111
REFERÊNCIAS	113

INTRODUÇÃO

Contextualização e justificativa

A retórica é uma disciplina que sofreu transformações desde sua origem. Inicialmente, foi considerada como a arte ou técnica do discurso persuasivo, com grande aceitação social na Antiguidade clássica. Ela surgiu por volta do século V a.C. na Grécia antiga. Neste trabalho, usamos o nome “retórica clássica” para nos referir à retórica greco-romana. A retórica se apresentou como a arte de bem falar ou escrever. De um lado, era uma teoria sobre a argumentação persuasiva, mas, por outro lado, ela era também uma estilística.

Membro central dos *curricula* universitários até o século XVII d.C., fazia parte do grupo das artes liberais, junto como a gramática e a dialética. Entretanto, com o advento da ciência e da filosofia moderna, nesse mesmo século, começa o declínio da disciplina, que permaneceu sendo estudada, na sua integridade, apenas no âmbito religioso. Fora dessa esfera, ela ficou reduzida a ser uma teoria das figuras de estilo (Todorov, 1996). Quer dizer, após o século XVII d.C., a retórica mudou sua feição e encontramos daí em diante uma retórica mutilada, uma teoria sobre as figuras, em que o estudo e a classificação das figuras retóricas assumiu uma posição central. Esse fato gerou certo desconforto para quem a estudava, pois o estudante devia memorizar classificações variadas e nomenclaturas difíceis de serem lembradas.

A última fase da retórica, a contemporânea, se iniciou 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. Pela mesma época da publicação do texto supracitado, se constituiu também uma retórica semiótica que se vota à aplicação do estruturalismo semiótico a qualquer tipo de linguagem desde uma pintura, um livro, até uma música, por exemplo. Os estruturalistas perceberam que a retórica é uma metalinguagem e, por isso, seu campo de alcance é vasto. Ela perpassa os âmbitos do discurso, da semiótica e da hermenêutica. Ousamos ainda a afirmar a existência de uma retórica hermenêutica que se dedica à interpretação de textos.

Após um período de estagnação da retórica, momento em que só se valorizava a atividade científica, na qual é possível a experimentação e a prova, percebe-se hoje um renascimento da arte de persuadir, pois o mundo das opiniões e das crenças existe e é parte da vida do homem.

A partir de nossa pesquisa, observamos que a retórica clássica já continha, em grande medida, todas essas diferentes retóricas contemporâneas, as que devido às suas especificidades e às mudanças do contexto histórico e cultural, acabaram se isolando entre si. Ao nos reportarmos à retórica clássica, podemos elencar seus momentos mais relevantes: na Grécia Antiga, ela foi severamente criticada por Platão no diálogo *Górgias*. Em Platão, encontramos uma forte crítica à retórica, porque o filósofo não consegue separá-la da sofística. Para ele, a retórica defende a opinião, não a verdade. Em outro dos seus diálogos, o *Fedro*, Platão acaba por aceitar a retórica, desde que subordinada à filosofia. Com posterioridade, a retórica foi sistematizada por Aristóteles (IV. A.C.), na sua obra *Retórica*. Aristóteles contribuiu com os estudos sobre a retórica à medida que apresenta um tratado no qual é possível examinar quais são os meios para persuadir com o discurso. Além de suas contribuições sobre a metáfora e a clareza do discurso, Aristóteles salientou com ênfase a necessidade de que o discurso deve estar adequado ao seu auditório. Em Aristóteles, observamos uma organização da retórica e sua definição como a arte de encontrar argumentos, com vistas à persuasão.

O mundo romano teve como principais representantes da arte retórica Cícero, com várias obras, das que destacamos *De Oratore* (I.A.C.), e Quintiliano, autor de *Institutio Oratoria* (II d.C.). Com Cícero, observamos uma retórica da eloquência, do orador que se articula conforme o auditório.

É preciso ressaltar que a retórica clássica compõe-se de duas partes: uma argumentativa e outra oratória. A utilidade da retórica clássica abrange os campos da justiça, das assembleias deliberativas e das cerimônias cívicas. A retórica clássica então se ocupou de três tipos de discurso: o forense, o político ou deliberativo e o discurso de louvor, conhecido também como discurso epidíctico. Ela alcança grande prestígio tanto no período clássico quanto no helenístico.

N'A *doutrina cristã*, texto escrito por Santo Agostinho no século V d.C., encontramos, quiçá por primeira vez, uma retórica da pregação religiosa. Ela tem

dois objetivos: o primeiro, defender a fé cristã dos ataques dos intelectuais pagãos; o segundo, defender a ortodoxia contra as heresias e as interpretações julgadas inaceitáveis dos textos bíblicos. Na *Bíblia*, observamos um pedido de Cristo para que seus seguidores fizessem todos os povos discípulos da fé cristã (Mt. 28,19), o que implica o emprego da palavra para conversão, para a persuasão religiosa.

A retórica religiosa de Agostinho utiliza todo o corpo teórico da retórica clássica para formular seus preceitos. A arte de persuadir envolve vários conhecimentos: domínio das expressões denotativas e conotativas da língua; adaptabilidade de estilo e de ritmo; familiaridade com os valores e representações culturais de um povo; além de saber as características psicológicas humanas. Portanto, trata-se de um todo complexo do qual o orador precisa dar conta antes de se lançar no desafio da oratória. N'A *doutrina cristã*, percebemos que se encontram articulados, ao serviço da fé cristã, todos os elementos da retórica clássica tais como: objeto - o verossímil; objetivo - discurso persuasivo; meio de alcance do objetivo - a palavra (aqui tomada como signo); o modo para alcançar a persuasão - o uso de argumentos, a partir do signo transposto, e de estilos do discurso (simples, moderado ou sublime); os elementos envolvidos na oratória - autor/orador-discurso-leitor/auditório...

Após o ressurgimento da retórica, originado na publicação do *Tratado da Argumentação* de Perelman e Tyteca, muito se tem escrito 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 Santo Agostinho (IV. D.C.), buscamos preencher uma lacuna no desenvolvimento atual dos estudos retóricos. É claro que existem muitas pesquisas e obras sobre esse autor, feitas por filósofos, historiadores e teólogos. No entanto, os filósofos se interessam apenas pelos aspectos filosóficos de sua obra, os historiadores se interessam por ela na medida em que espelha o modo de vida do Baixo Império Romano e os teólogos se ocupam de Santo Agostinho enquanto comentarista das *Sagradas Escrituras*. 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 em Santo Agostinho. Neste trabalho, tem-se por tema o estudo de uma obra desse autor que se ocupa diretamente sobre a pregação religiosa: *De doctrina christiana (A doutrina cristã)*.

O objetivo principal da investigação que deu origem a nossa dissertação foi determinar *em que medida, como e por que* Santo Agostinho continua a tradição da retórica clássica ao propor um modelo para a pregação da doutrina cristã. Junto com essa finalidade geral, tivemos por objetivos mais específicos tais como: a) Discutir as relações entre retórica e verdade em Platão e Santo Agostinho; b) Investigar a instituição dos signos e sua função na revelação da verdade cristã; c) Averiguar os princípios dados por Santo Agostinho à elocução na pregação religiosa. Nossa pesquisa, portanto, classifica-se como bibliográfica.

Na concepção dos filósofos gregos (Platão e Aristóteles), o orador não deveria persuadir sobre assuntos falsos ou censuráveis do ponto de vista moral, mas somente acerca da verdade e do bem. Nossa hipótese é que Santo Agostinho continua essa tradição, porém ele vai considerar não a verdade filosófica obtida através da razão, mas a verdade religiosa que depende da fé e que está presente nas *Sagradas Escrituras*.

Apresentação dos capítulos

Nossa dissertação organiza-se em quatro capítulos. No Capítulo 1 - Retórica e Verdade, consideramos os diálogos *Górgias* e *Fedro*, de Platão. Analisamos a relação entre a retórica e a verdade em Platão. Inicialmente, no *Górgias*, o filósofo desconsidera a retórica totalmente. Afirma ser ela uma arte para enganar e adular. Um exemplo do tipo de discurso que Platão critica é o *Elogio de Helena*, do próprio Górgias. Depois, no *Fedro*, Platão não muda completamente sua opinião, mas passa a admitir que a retórica só é boa se estiver ao serviço da verdade, subordinada à filosofia. Platão identifica a verdade com o bem e o justo. Sua concepção da verdade não está dissociada de sua ética.

A crítica de Platão à retórica decorre do fato de a mesma considerar que o discurso parte de premissas prováveis e defende opiniões e não algo certo e definitivo. Para Platão, só é possível obter a verdade científica, a episteme, por meio da dialética ou filosofia. Contrariamente, a retórica parte 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 relativas, visto que o homem age conforme a sua cultura, sendo, portanto, um ser que se organiza fenomenológica e culturalmente. A questão geral deste primeiro capítulo é o discurso persuasivo acerca do provável, não necessariamente verdadeiro. Nesse sentido, as obras *Górgias* e *Fedro* de Platão são fundamentais à medida que proporcionam uma avaliação dos propósitos da retórica clássica desde uma perspectiva filosófica.

Depois, nesse mesmo capítulo, voltamo-nos para a abordagem da retórica por Santo Agostinho em *A doutrina cristã*. 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. A retórica de Agostinho é uma verdadeira retórica religiosa, baseada em conceitos de Cícero, autor da época da retórica clássica, que o bispo de Hipona retrata como um mestre da eloquência.

No capítulo 2 - Signos e Verdade, partimos do conceito de verdade para Santo Agostinho, a qual é revelada por meio dos signos transpostos nas *Sagradas Escrituras*. A verdade religiosa está encoberta por uma maneira peculiar de linguagem. Santo Agostinho vai além de Aristóteles na conceituação do signo. O filósofo grego considera apenas o signo natural em suas dimensões como signo certo ou como signo provável. Já o bispo de Hipona, afirma que o signo pode ser natural ou convencional. Os signos naturais compreendem as coisas e seus fenômenos e os convencionais compreendem os signos instituídos como símbolos. Neste último entendimento de signo, incluem-se as palavras. Uma palavra é uma coisa, foi instituída para uma finalidade, mas poderá sofrer alteração de significado quando empregada em contextos diferentes como no caso de uma metáfora, por exemplo. As palavras são como as coisas que podem ser signos de algo diferente de si próprias. Santo Agostinho vislumbra a palavra como representação e organização do pensamento e discorre sobre algumas de suas propriedades como, por exemplo, som e significado, signo e significante, as diferenças entre as línguas, as polissemias, as transposições, problemas de tradução, entre outras. 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, destacamos o desejo de Santo Agostinho em ensinar a melhor forma de interpretar os signos das *Sagradas Escrituras*. Agostinho apresenta, na *Doutrina cristã*, uma hermenêutica sobre a mensagem divina. A verdade religiosa é expressa de modo figurado ou transposto. Para não cair em contradição, o orador precisa descobrir o seu real significado. Quando as *Sagradas Escrituras* elogiam as coisas erradas, por exemplo, é preciso entender que há aí uma ironia, pois tudo o que é contrário à moral e à fé, contradiz os ensinamentos evangélicos. Na passagem de um nível para outro, isto é, do pensamento para a escrita, podem ocorrer algumas obscuridades na linguagem, além de erros como má pontuação, ambiguidades, uso de uma palavra em lugar de outra mais adequada, bem como incorreções de tradução. Dessa forma, o orador religioso precisa estar atento e buscar a clareza do discurso. Para isso, pode recorrer às Regras da Fé, ao contexto histórico e às línguas originais em que as *Sagradas Escrituras* foram escritas. Ressaltamos que tropo e figura serão tomados por sinônimos em nossa análise, embora tropo pressuponha uma modificação de sentido e figura um modo diferente de se dizer o que se quer, mas que acarreta também numa modificação de sentido.

No capítulo 4 - A questão do estilo, examinamos o ensinamento de Santo Agostinho acerca da melhor forma de expor a palavra de Deus. Analisamos como ele se reporta aos elementos da retórica, a saber: orador, discurso, estilo do discurso e auditório. Na elaboração desse capítulo, nos apoiamos em Cícero (2009), Aristóteles (2005) e Reboul (2004). A eloquência é o ponto mais forte da persuasão. Para atingir sua meta, o orador precisa acordar a eloquência a um estilo. Além de tornar seu discurso claro para todos os tipos de integrantes do auditório, sejam doutos ou indoutos.

Santo Agostinho dá conselhos sobre o emprego dos estilos: simples, moderado e sublime. Para ele, no que se refere à conversão, todos os temas são importantes, pois se trata da salvação das almas humanas. Dessa forma, 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. 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. Para Santo Agostinho, o ideal é que o orador fale com eloquência e sabedoria juntas, mas se não for possível, que fale ao menos com sabedoria. Afirmamos que Santo Agostinho considera a retórica uma arma para a defesa da verdade cristã em face de seus detratores.

Capítulo 1 - RETÓRICA E VERDADE

1.1 A retórica ao serviço da verdade

Neste capítulo, buscamos discorrer sobre a manutenção, por parte de Santo Agostinho, da perspectiva de que a retórica precisa estar ao serviço da verdade. Esta ideia já era defendida por Platão, no diálogo *Fedro*, e por Aristóteles, na obra *Retórica*. Contudo, o primeiro dos autores gregos citados critica duramente a retórica no diálogo *Górgias*, considerando-a uma arte do discurso ilusória, mas, no *Fedro*, ele muda sua opinião, e admite que ela pode ter valor desde que esteja subordinada à verdade filosófica.

Por sua parte, Aristóteles sistematiza a arte retórica, ou seja, organiza suas partes constituintes (gêneros do discurso, ordem interna (exórdio, narração, demonstração, ação, provas, argumentos) e aspectos psicológicos do auditório), elaborando um manual da técnica retórica. 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 intimamente ligada às paixões. Em outras palavras, o orador precisa adequar o discurso ao público e encontrar os meios de persuasão mais eficazes.

No que se refere a Santo Agostinho, n' *A doutrina cristã*, Livro IV, parte A, capítulo 1, item 3, ele afirma que a retórica deve ser utilizada para a pregação da verdade religiosa. Introduce essa asserção por meio de uma série de perguntas retóricas:

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).

Vemos, então, que, para Santo Agostinho, a retórica é útil à medida que dispõe das técnicas de persuasão, isto é, dispõe de armas que podem promover a defesa da verdade cristã contra os pagãos. Acontece que a verdade cristã está estabelecida muitas vezes por meio de sentidos figurados (signos transpostos) nas *Sagradas Escrituras*. Assim, Santo Agostinho vai adentrar em questões de linguagem, retratando as diferenças entre signos e coisas; ele vai definir os modos corretos de se interpretar a *Bíblia*; e, por fim, ensinar a melhor forma de eloquência eclesiástica. Ou seja, ele faz toda uma investigação sobre a linguagem para demonstrar a melhor forma de se encontrar, entender e repassar a verdade religiosa, visto que esta verdade só pode ser conhecida por meio da palavra, do signo linguístico.

Na passagem supracitada, verificamos que Agostinho constrói o seu discurso em cima de perguntas retóricas, estabelecendo seu modo de pensar sobre a arte retórica, isto é, considera-a como uma arma que promove o convencimento tanto para o bem quanto para o mal. Nesse sentido, o orador religioso não pode apresentar-se desarmado frente aos discursos falaciosos que desvirtuam os fiéis.

Dessa forma, recordemos que a palavra *arma* deriva de *ornamento*, que tem como significado elementar *armas defensivas*. O ornamento é encontrado na retórica por meio das figuras. Elas tornam o discurso mais belo e atraente ao público. Conforme Faria (2003), do latim, *ornamentum*, significa:

Ornamentum, -i, subs. N. I – Sent. Próprio: 1) Equipamento, aprestos, armas defensivas (principalmente no pl.) (Cíc. Cat. 2, 24). Daí, por expressão: 2) Ornamento, o que serve para embelezar (Cíc. Verr. 4, 97). Na língua retórica: 3) Ornamentos de estilo, figuras (Cíc. Br. 140). 4) Qualidades literárias, beleza de expressão (Cíc. De or. 2, 122). II - Sent. Figurado: 5) Ornamento, glória (Cíc. Mil. 37). 6) Distinção, título honorífico, honra, dignidade (Cíc. Verr. 5, 175) (FARIA, 2003, p.687).

Assim, podemos perceber o duplo sentido da palavra ornamento que serve tanto para embelezar quanto para ser utilizado como arma. Em retórica, o ornamento serve para trazer vivacidade ao texto, bem como para provocar determinadas sensações, isto é, despertar emoções no público por meio dos

efeitos de linguagem desencadeados pelas figuras as quais estão presentes nas *Sagradas Escrituras*.

Consideramos, portanto, que Santo 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*.

Nosso propósito, contudo, não é adentrar numa discussão filosófica do que seja a verdade, mas levantar alguns pontos que consideramos importantes para nosso trabalho e que remetem à retórica clássica, cujos preceitos são seguidos por Santo Agostinho n'*A doutrina cristã*.

1.2 Retórica e verdade

À retórica são designados, por diversos autores, os nomes de arte e/ou de técnica. Sendo arte, o que se entende por arte? E sendo técnica, o que se entende por técnica? Afirmam também que ela cumpre seu papel somente quando está ao serviço da verdade. Nesse sentido, o que se entende por verdade?

O que os gregos entendiam por arte (*tekne*) é diferente do que nós entendemos por essa palavra. Quando nós ouvimos a palavra arte pensamos em atividades como a pintura, a música e a literatura, mas não era esse o conceito que tinham os gregos. Por meio da palavra arte, Aristóteles entendia uma prática dirigida por um saber. Assim, a retórica é uma arte tal como a medicina ou a geometria. Em geral, arte é uma prática que consiste em produzir efeitos individuais, mas que se apoia em um corpo teórico que vai além do caso particular. Em outras palavras, seriam efeitos realizados sobre fatores comuns. Por exemplo, o médico cura Apolodoro, doente de tifoidia, mas, para isso, se apoia num conjunto de conhecimentos que podem ser aplicados a casos semelhantes. O mesmo ocorre com a retórica, isto é, ela também se apoia em conhecimentos 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.

No que concerne à verdade, encontramos no dicionário a seguinte definição:

veritas, -tatis, subs f. I – sent. Próprio: 1) Verdade (Cíc. Lae. 91). Daí: 2) Realidade (Cíc. De Or. 3, 215). 3) A verdade em matéria de justiça, justiça, equidade (Cíc. Quinct. 10). 4). Regras, preceitos (Cíc. Or. 159) (FARIA, 2003, p.1055).

Por outro lado, encontramos também a seguinte definição para a verdade:

1. propriedade de estar conforme com os fatos ou a realidade; exatidão, autenticidade, veracidade 1.1 fidelidade de uma representação em relação ao modelo ou original; exatidão, rigor, precisão (...) 2. coisa, fato ou evento real, verdadeiro, certo (...). 3. qualquer ideia, proposição, princípio ou julgamento que se aceita como autêntico, digno de fé, axioma, máxima (...). 4. Procedimento sincero, retidão ou pureza de intenções; boa-fé (...) 5.o que caracteriza algo ou alguém; caráter, feitio (...). 6. correspondência, adequação ou harmonia passível de ser estabelecida, por meio de um discurso ou pensamento, entre a subjetividade cognitiva do intelecto humano e os fatos, eventos e seres da realidade objetiva (...) (HOUAISS, 2001, p. 2845).

Assim, temos uma concepção de verdade que equivale à realidade e também à verdade em matéria de justiça. Podemos fazer uma relação com as concepções de Platão. Ele vai considerar verdadeiro o discurso que condiz com a realidade e que visa à justiça. Com posterioridade, no tratado *De Interpretione*, 17 a-17b, Aristóteles precisará mais as concepções platônicas. Ele separará o discurso da filosofia de outros tipos de discursos e dará uma definição do discurso verdadeiro e do falso. Segundo esse filósofo, a filosofia se ocupa do discurso cuja unidade é o *logos apofantikós* ou proposição, a frase na qual reside a verdade ou a falsidade. Outros gêneros de discurso são tema da retórica ou da poética. O *logos apofantikós* 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 apofantikós* é falso. Assim *Sócrates é grego* porque une *Sócrates* e *grego*, que na realidade estão unidas, ao passo que *Sócrates é ferreiro* é falso porque declara unidos *Sócrates* e *ferreiro* os que na realidade estão separados.

Vimos acima que Aristóteles distingue filosofia e retórica. 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 de Platão pode ter

relação com o contexto histórico em que muitos sofistas utilizavam as técnicas retóricas para impor suas visões, independentemente de o assunto ser verdadeiro ou não, justo ou não. Isso o levou a classificar a retórica como uma sofística. Devemos lembrar que a retórica é composta por uma parte oratória e uma argumentativa e os sofistas valem-se dessa segunda parte para poder criar, por meio do discurso, uma realidade não necessariamente verdadeira.

Dizemos que, tanto para Platão quanto para Aristóteles, 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. Com efeito, um dos principais deles, Górgias, fala do poder do discurso: “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). Este trecho do *Elogio de Helena* ilustra bem a concepção filosófica de Górgias, segundo a qual, o discurso é parte constituinte da realidade. Sendo assim, dado que a realidade é dependente dos discursos, nós não podemos, dentro da concepção sofista, falar de verdade porque para falar de verdade devemos distinguir entre dois planos: o do discurso e o da realidade.

No diálogo *Górgias*, Sócrates é o porta-voz das ideias de Platão. Detrás dos argumentos de Platão está implícita uma visão do que seja a verdade. Concepção que Platão 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”, por exemplo, se eles se referirem a uma realidade que existe por si mesma independente do discurso e que permanece sempre a mesma.

1.3 A crítica de Platão à retórica no diálogo *Górgias*

No diálogo *Górgias* encontramos algumas definições da retórica, quais sejam: seu praticante é o orador, seu âmbito são os discursos que visam a

persuadir, ela desenvolve-se nos discursos deliberativos e judiciários, seu objeto é o verossímil. Portanto, a retórica se desenvolve de acordo com três pilares básicos: o orador, o discurso e o público. Assim, ela tem, em seu aspecto pragmático, a figura do orador que elabora um discurso persuasivo, adequado ao tema e ao público. As competências que remetem a esses três elementos dentro da concepção agostiniana são estudadas na seção de nossa dissertação que se refere ao Livro IV d'*A doutrina cristã*.

Em *Górgias*, Platão critica o discurso retórico porque o confunde com o sofístico. O sofístico simula a verdade, enquanto o retórico se aproxima do dialético que busca a verdade, mas, ao mesmo tempo, não pode ter o *status* de científico. E, na visão de Platão, somente o discurso científico merecia crédito. “Em conclusão, do ponto de vista formal o discurso retórico se especifica como dialético, isto é, não científico, nem sofístico” (TRINGALI, 1984, p.23).

Só com Aristóteles vamos encontrar uma separação nítida entre o discurso científico, o dialético, o retórico e o sofístico. Nos *Tópicos* I, 1, Aristóteles distingue entre os argumentos (silogismos) científicos 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. 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 um uso perverso da dialética com a finalidade de enganar. Finalmente, a retórica é uma contraparte da dialética. Pois, segundo o expressa Aristóteles em *Retórica* I, 1, as duas disciplinas se ocupam como temas que estão ao alcance do homem cultivado e não pertencem a nenhuma disciplina científica específica. Por outro lado, as duas nos ensinam a argumentar em favor dos dois lados de uma questão e lidam com opiniões e não com certezas.

A retórica é a técnica de articular as palavras independentemente da área, isto é, ela é a arte de convencer acerca de algo, mas para isso, o orador precisa

ter conhecimento de assuntos variados especialmente dos costumes de seu povo. Nesse sentido, Platão coloca na boca de Górgias:

(...) todas as outras artes se ocupam praticamente apenas de operações manuais e 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 digo bem (PLATÃO, 1973, p.34, 450c).

Diferentemente de outras técnicas que utilizam a mão e ferramentas como, por exemplo, o artesanato, a carpintaria, a arquitetura, a medicina, entre outras, a retórica tem como único instrumento a palavra. Concluimos, portanto, que a palavra é o elemento central da retórica clássica, assim como é o elemento central da retórica religiosa agostiniana. Nos bispo de Hipona, a palavra encadeia três âmbitos da linguagem: semiótica, hermenêutica e retórica, tendo por fundo a defesa da verdade religiosa.

Platão é obstinado e 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 em causa 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” (PLATÃO, 1973, 454b, p. 42). Portanto, sendo o objeto da retórica o justo e o injusto por que Platão a critica? Pensamos que a resposta seja porque alguns sofistas não podem caracterizar o que seja o justo em si, dado que eles não o conhecem. Quando eles usam a palavra “justo” se referem a opiniões mutáveis e não a um arquétipo permanente da justiça.

Numa tentativa de explicar as afirmações de Górgias quanto às melhores e maiores questões humanas como sendo aquelas tratadas pela retórica, trazemos a voz de Reboul (2004, p. 40), o qual julga que,

Na retórica, em que não se sustenta uma tese, mas se defende uma causa, em que não se joga com ideias, mas o que está em jogo no discurso é o destino judiciário, político ou ético dos homens, na retórica, é preciso levar a sério o “na aparência”, como verossímil que faz as vezes de uma evidência sempre inapreensível.

Em outras palavras, a retórica é uma arte séria, pois trata de questões nobres que se referem ao passado (âmbito jurídico), ao futuro (âmbito

deliberativo) e ao presente (âmbito moral) da sociedade, logo, seu objeto são as melhores e as maiores coisas humanas. Górgias tentou levar seus argumentos para a defesa do poder do discurso que o orador profere e, a partir dele, o fato de conseguir se autodominar e dominar os outros. É, portanto, um enaltecimento do discurso como um senhor soberano e pensamos que seja sobre isso que também recai a crítica de Platão. Pois, para Platão, o discurso não é soberano, ele deve se adequar ao que as coisas são, à sua essência.

Também, julgamos que a crítica de Platão para a retórica seja em função de que a retórica versa sobre o crer, sobre a opinião, que é diferente do saber e da ciência (episteme). O filósofo quer saber o que é a justiça em si mesma, o que a distingue de 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. Mas 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 prefiram 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, 1973, p. 47, 456b-c).

Górgias enaltece o poder da retórica sobre todos os assuntos. Pensamos que ele chega a essas conclusões porque o homem realiza muitas atividades pela linguagem, por meio dela age, interage, organiza a sociedade, estabelece parâmetros. Contudo, 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 revide à 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 desterrar 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, 1973, 457a,b,c, p.48).

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

Enfim, Platão é relutante e considera a retórica uma atividade empírica destinada unicamente a produzir agrado e prazer:

Penso, Górgias, num gênero de ocupação que nada tem de científico e que exige um espírito intuitivo e empreendedor, por natureza apto para o convívio com as pessoas. Dou-lhe o nome de adulação (PLATÃO, 1973, p. 61, 463b).

Assim, afastada da verdade e da justiça, entendemos que, na visão de Platão, a retórica não tem um ideal nobre para se realizar como uma ciência, por exemplo, mas é um artifício comum utilizado pelas pessoas em suas relações e, logo, não merece o *status* de arte.

Pensamos que a crítica de Platão se dá, talvez, pelo uso espúrio que muitos dos sofistas deram a essa arte, uso que 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 utilizar a ornamentação na parte oratória. Não que isso seja totalmente errado, pelo contrário, essa outra face da retórica trouxe muitas contribuições: desenvolveu a literatura e possibilitou muitos estudos acerca do signo linguístico. Muito tempo depois de Platão, Santo 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 da agradabilidade, possibilitada justamente pela presença das figuras ou tropos. Ademais, antes mesmo de Santo Agostinho, Aristóteles já afirmara isso quando aborda os tropos no Livro III da *Retórica*.

O que está em pauta não é a avaliação positiva ou negativa das aplicações da retórica, mas a crítica que Platão desenvolve por esse desvio de função que a arte retórica assume, se assim podemos afirmar. Ciente de que a retórica tem por base o crer e não o saber, bem como utiliza certos efeitos de linguagem para promover o agrandar, Platão tenta defender seu ponto de vista sobre o afastamento que a retórica tem da verdade. Então, ele assegura que ela é como a ginástica que mantém o corpo em boa forma, mas que não garante a saúde do corpo. Dessa forma, haveria apenas uma ilusória aparência saudável. Ele ainda, para esclarecer, compara-a à culinária, uma prática cotidiana que visa somente a agradar:

Não tem o mínimo interesse em procurar o que seja o melhor, mas, sempre por intermédio do prazer, persegue e ludibria os insensatos, que convence do seu altíssimo valor. É assim que a cozinha 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, 1973, 464c,d,e, p. 63-64).

Na citação acima, Platão enfatiza a feição que a retórica assume frente às questões. Portanto, ela está de acordo com a aparência das coisas e não com sua natureza. Isso é reforçado na citação abaixo por meio de uma analogia:

Resumindo, dir-te-ei, em linguagem matemática (talvez assim me compreendas melhor), que a *toilette* está para a ginástica como a sofística para a legislação, e a cozinha para a medicina como a retórica para a justiça. 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, 1973, p.64, 465c).

1.4 Retórica e filosofia no diálogo *Fedro*

Em geral, no *Fedro*, Platão permanece com sua postura negativa em relação à retórica. Ao tratar do texto escrito apresentado por Fedro, ele mostra-se resistente, pois no seu modo de ver a melhor forma de expressão sempre é a elocução. Platão, portanto, aprecia mais o discurso oral do que o escrito. Cícero, por sua vez, considera que melhor é o discurso escrito por permitir uma elaboração mais cuidadosa. Santo Agostinho, de sua parte, vê-se obrigado a trabalhar com os dois tipos de discurso: o escrito e o oratório. O escrito porque a verdade cristã se encontra nas *Sagradas Escrituras* e também devido à necessidade de escrever obras apologéticas contra os intelectuais pagãos; o oral, por causa das necessidades da pregação religiosa.

Voltando ao *Fedro*, podemos dizer que quiçá um dos motivos que teve Platão a ser contrário, nessa obra, ao texto escrito seja porque neste corre-se um risco maior de dissociar o estilo do conteúdo da argumentação. Um comentário plausível para esta questão, apresentada por Platão, encontramos em um autor atual - Ricoeur (2000, p.57), o qual 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.

Constatamos assim que a relação entre razão e emoção na retórica possui certa instabilidade que lhe é própria, já que não se deve se expor de qualquer modo ao auditório, mas procurar falar-lhe com agradabilidade. Portanto, seja no discurso escrito ou no oratório, a articulação dos elementos linguísticos necessita ser bem efetuada, do contrário, fazendo-se uma apresentação estanque entre os modos racional e emotivo, a retórica realmente corre o risco de ficar somente no patamar estético, sedutor, o qual Platão tanto critica.

Assim, pelas considerações de Ricoeur (2000) podemos considerar que a crítica de Platão à retórica é razoável, pois se for considerada apenas uma das esferas da retórica, como só o fato de agradar, temos então um problema. Nesse sentido, sim, teremos uma arte que visa apenas a 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. Tanto isso é verdade que ela acabou por ser assim considerada no século XVII e quase desapareceu.

Conforme já mencionado, Platão conserva a opinião expressa no *Górgias* de que o orador precisa ter como objeto a verdade, seja para proferir ou para escrever um discurso:

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 suscitar a crença. Na sua *Retórica*, Aristóteles atribuirá esse fato às limitações da audiência. 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 os animais. Estando

persuadido, o comprador efetua a compra. Nesse sentido, Platão demonstra que se está, por meio da retórica, a fazer um mal no lugar de um bem. Assim, Platão tenta ilustrar os malefícios de uma arte afastada da verdade.

Seu exemplo é muito compreensível, pois demonstra bem como um orador e um ouvinte podem se enganar quando desconhecem a verdade. No entanto, não é acerca de temas como esses que versa a retórica, porque se 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. Mas Platão assevera que a retórica precisa subordinar-se à filosofia, discurso teórico que visa a retratar ou a estudar as coisas, por meio de uma análise conceptual, utilizando a razão e a partir de um único ponto de vista: aquele que expressa o que as coisas são.

Acreditamos que as controvérsias são geradas por assuntos associados com divergências de opiniões, tais como: política, religião, relações amorosas, certas práticas esportivas que envolvem animais, etc., todas de origem cultural. Aí entra o papel da retórica, isto é, um discurso que visa a arguir sobre um determinado ponto de vista e persuadir o auditório para ele. Em contrapartida, as coisas que são constatadas pelo óbvio não são assunto para a retórica, portanto, ela não versa sobre o evidente:

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: Exactamente.

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-b, p.347).

Ao verificarmos o ferro ou a prata não temos dúvida quanto às suas formas, composição, utilidade, semelhanças ou diferenças. Por outro lado, sentimentos e ações, decorrentes desses sentimentos, podem gerar opiniões controversas.

Logo, o papel da retórica ao empregar argumentos não é para persuadir sobre coisas evidentes, mas sobre assuntos em que se fica com dúvida, em que se têm opiniões divididas. Nessa óptica, concordamos com Reboul (2004), quando afirma que 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).

No *Fedro*, Platão afirma que os retores pensam ensinar a retórica, mas, na realidade, ensinam a dialética e que os discípulos ficam a mercê dos próprios recursos quando precisam discursar (PLATÃO, 1973, 269b-c, p. 360). Ademais, os praticantes da arte que dizem conhecê-la não foram capazes de a definir, ou seja, não estabeleceram sua natureza.

Pensamos que a opinião do filósofo decorra porque “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 quanto a dialética usam a argumentação, a diferença está no modo de realização de cada uma. A dialética veicula-se por meio do diálogo, enquanto a retórica vai pelo caminho do discurso, em que há um orador que fala a uma audiência e há, também, destreza oratória. Ademais, a retórica tem um fim social de cunho prático, atua em questões deliberativas, judiciárias; enquanto a dialética, muitas vezes, é de cunho teórico sem aplicação. 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, usa-se a dialética.

Na citação abaixo, Platão admite o provável e o verossímil como âmbito legítimo da atuação da retórica, alterando assim seu posicionamento anterior no diálogo *Górgias*:

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).

A partir dessa afirmação, cabe-nos a pergunta: por que o filósofo mudou sua opinião? Pensamos talvez que devido ao fato de que, às vezes, para promover a justiça possa-se admitir o verossímil.

Para Platão, o texto escrito tem um ponto desfavorável porque 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-e, p.373).

Finalizando a obra, Platão relembra afirmações anteriores sobre a retórica. Embora ele a conceitue nos tribunais como pregadora do provável e verossímil, ele reafirma a exigência da verdade em primeira instância para qualquer discurso. Ademais, 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 diálogo *Górgias*, Platão ataca a retórica. No *Fedro*, aceita-a desde que esteja ao serviço da verdade, ele aceita a existência de uma arte que expresse o 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, admitindo-a como um método para a persuasão e indica caminhos para tal. Ele reconhece um domínio para o exercício da retórica: 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. Acreditamos, portanto, que Platão busca uma base para todas as artes ou ciências. No caso da retórica, essa base seria um aspecto ético, moral, com vistas à justiça. Partindo da verdade, a retórica garantiria a sua natureza e não haveria inquietações sobre sua legitimidade.

Santo Agostinho, por sua vez, defende a subordinação da retórica à verdade cristã. No que segue, discorreremos sobre como *A doutrina cristã* se estrutura e quais as questões que envolvem a retórica são ali abordadas. Veremos mais adiante que a verdade agostiniana, embora diversa da verdade à qual se refere a filosofia de Platão, usa 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.

1.5 A doutrina cristã: estrutura geral

A *doutrina cristã* está organizada em quatro livros. Nossa análise compreende cada um deles, por isso, colocaremos, no início das seções, o título do livro e suas partes, a fim de melhor visualizar o assunto retratado.

Os livros são:

Livro I - Sobre as verdades a serem descobertas nas Escrituras;

Livro II - Sobre os sinais a serem interpretados nas Escrituras;

Livro III - Sobre as dificuldades a serem dissipadas nas Escrituras;

Livro IV - Sobre a maneira de ensinar a doutrina.

Cada livro é subdividido em partes identificadas por letras, e estas se subdividem em capítulos. Nesta parte inicial discorreremos sobre o Livro I, a fim de relacionarmos a questão da verdade com os diálogos *Górgias* e *Fedro*.

O Livro I é uma apresentação da obra, por isso não nos detemos tanto em seu estudo. Citamos agora suas partes:

Parte A - Plano, Definições, Distinções;

Parte B - Síntese dogmática;

Parte C - Síntese moral;

Parte D - Princípios básicos de exegese.

No Livro I, Parte A, temos, no Capítulo 1 - “Finalidade geral da obra”, uma explicação de Santo Agostinho sobre seu trabalho. Ele afirma que ele possui dois relevantes momentos: “Há duas coisas igualmente importantes na exposição das Escrituras: a maneira de descobrir o que é para ser entendido e a maneira de expor com propriedade o que foi entendido” (AGOSTINHO, 2011, I, 1, 1, p. 41). Então, observamos que a verdade existe, mas precisa ser esquadrihada nas *Sagradas Escrituras*.

O Capítulo 2 dessa parte tem por título “As coisas e os sinais”, no qual o bispo de Hipona afirma que:

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 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 vemos 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 (AGOSTINHO, 2011, I, 1, 2, p.42).

Dessa forma, as coisas são coisas até o momento em que não recebem uma atribuição específica pelo homem. Após uma atribuição de significado ou de representação, a coisa passa a ser sinal ou signo.

O bispo de Hipona também alerta que:

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. É 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).

Dessa forma, as palavras são coisas e sinais porque elas sempre indicarão algo exterior a elas próprias, enquanto há coisas que quase nunca podem ser interpretadas como sinais, como o voo dos pássaros.

No capítulo seguinte, ele faz uma classificação das coisas, dividindo-as 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” (AGOSTINHO, 2011, I, 2, 3, p.43). 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 desse mundo, mas não fruí-las, pois somente em Deus podemos fruir.

Nessa parte inicial, Santo Agostinho faz uma introdução para o desenvolvimento de seu trabalho. Ele vale-se de dois conceitos, o de coisa (*res*) e o de sinal (*signa*), para explicar as diferenças entre utilizar e fruir, que vão dar corpo à sua retórica religiosa. Este Livro I, d’*A doutrina cristã* aborda questões sobre a instituição das coisas que se reportam a Deus (Deus Trindade, Deus de forma geral, a sabedoria de Deus, o verbo de Deus que se tornou carne, a ressurreição, a Igreja, a vida eterna). Esse livro, ainda, instrui sobre a maneira correta de o homem usar ou fruir as coisas, tais como: o amor, a caridade, a esperança e a fé. Ademais, ele ressalta também a importância de uma interpretação correta das *Sagradas Escrituras*, sobre a qual ele discorre nos Livros seguintes.

Para Santo Agostinho, Deus existe e ninguém pode duvidar disso. Contudo, para crer nEle, é preciso ter fé. A fé é o princípio de tudo. Ela guia o intelecto e

este volta a reforçar a fé. Essas premissas são condensadas na figura de Jesus Cristo:

Tomé disse a Jesus: “Senhor, nós não sabemos para onde vais; como podemos conhecer o caminho?” Jesus respondeu: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vai ao Pai senão por mim. Se vocês me conhecem, conhecerão também o meu Pai. Desde agora vocês o conhecem e já o viram” (JOÃO, 14,5-7).

Nesse sentido, Cristo é a materialização de Deus, união de coisa e sinal, prova viva da existência de Deus documentada nas *Sagradas Escrituras*.

A partir dessas colocações, entendemos que a retórica, por suas características, é a arte capaz de ensejar toda a teoria de Santo Agostinho que busca na *Bíblia Sagrada* o suporte para seu desenvolvimento. Isso é observável, por exemplo, numa passagem da Epístola aos Coríntios: “Deus subverte os projetos humanos”:

De fato, Cristo não me enviou para batizar, mas para anunciar o Evangelho, sem recorrer à sabedoria da linguagem, a fim de que não se torne inútil a cruz de Cristo. Pois a linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem. Mas, para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus. Pois a Escritura diz: “Destruirei a sabedoria dos sábios e rejeitarei a inteligência dos inteligentes.” Onde está o sábio? Onde está o homem culto? Onde está o argumentador deste mundo? Por acaso, Deus não tornou louca a sabedoria deste mundo? De fato, quando Deus mostrou a sua sabedoria, o mundo não reconheceu a Deus através da sabedoria. Por isso, através da loucura que pregamos, Deus quis salvar os que acreditam. Os judeus pedem sinais e os gregos procuram a sabedoria; nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os pagãos. Mas, para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, ele é o Messias, poder de Deus e sabedoria de Deus. A loucura de Deus é mais sábia do que os homens, e a fraqueza de Deus é mais forte do que os homens.

Portanto, irmãos, vocês que receberam o chamado de Deus, vejam bem quem são vocês: entre vocês não há muitos intelectuais, nem muitos poderosos, nem muitos de alta sociedade. Mas Deus escolheu o que é loucura no mundo, para confundir os sábios; e Deus escolheu o que é fraqueza no mundo, para confundir o que é forte. (BIBLIA SAGRADA, 1990, p.1394, 1COR e, 17-27).

A partir dessa citação percebemos a existência de uma única sabedoria ou ciência para o cristão: aquela que vem de Deus ou que é o próprio Deus. Logo, ao propor a crença nEle, o pregador evangélico enfrenta uma tarefa árdua, necessitando, para isso, empregar a persuasão, uma vez que os mistérios da fé

são incompreensíveis para a razão humana e além disso, a existência da fome, da miséria e da perseguição põem em questionamento a existência deste Deus.

Capítulo 2 - SIGNOS E VERDADE

Neste capítulo dedica-se ao tratamento do Livro II que se estrutura da seguinte forma:

Livro II - Sobre os sinais a serem interpretados nas Escrituras

Parte A - Precisações preliminares

Parte B - Necessidade de conhecer as línguas

Parte C - Utilidade do conhecimento das ciências, artes e instituições

2.1 As coisas e as palavras como signos

No capítulo anterior vimos que, para Platão, a retórica precisa estar ao serviço da verdade. Observamos também que Santo Agostinho partilha dessa opinião, pois a verdade cristã não pode ficar desamparada frente a seus detratores. Entretanto, para o bispo de Hipona, a verdade das *Sagradas Escrituras* não se revela imediatamente, mas se faz por meio de signos transpostos, isto é, se revela por meio dos tropos e figuras. Nesse sentido, é que afirmamos que há uma correlação entre a retórica e a semiótica, por isso, é preciso estudar também o aspecto semiótico da revelação cristã. Outro tema que devemos abordar também aqui é a hermenêutica proposta por Santo Agostinho para a interpretação da Bíblia.

Como na semiótica estudam-se os signos linguísticos e os não linguísticos, examinaremos as colocações de Santo Agostinho para as coisas e para as palavras. Podemos considerar as coisas em si mesmas - diz Agostinho - mas também podemos ver algumas delas como remetendo a alguma outra coisa diferente. Assim, uma cruz pode ser vista simplesmente como um instrumento para condenar à morte um prisioneiro, mas também ela pode evocar a ideia do cristianismo. Neste último caso, dizemos que a cruz é um sinal ou signo do cristianismo. O sinal (signo) é a revelação de algo diferente do observado imediatamente na coisa:

Ao escrever o livro anterior sobre as coisas (*De rebus*), procurei prevenir que se fizesse atenção, aí, apenas ao que as coisas são em si próprias, prescindindo do que possam significar além de seu sentido próprio

(I,2,2). Agora, ao tratar sobre os sinais (*de signis*), advirto que não se dê atenção ao que as coisas são em si, mas unicamente ao que significam, isto é, que elas se manifestam sinais de algo diferente.

O sinal é, portanto, toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra ideia distinta. Assim, por exemplo, quando vemos uma pegada, pensamos que foi impressa por animal. Ao ver fumaça, pensamos que embaixo deve haver fogo. Ao ouvir a voz de um ser animado, damos conta do estado de seu ânimo. Quando soa a corneta, os soldados sabem se devem avançar, retirar-se ou fazer alguma outra manobra exigida pelo combate (AGOSTINHO, 2011, II,1,1, p.86).

Na citação acima, observamos que Santo Agostinho faz uma distinção entre coisas que são coisas e as coisas-sinais (signos), isto é, os sentidos que advém delas enquanto signos. A seguir ele distingue os sinais (signos) entre si, separando-os em 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. (AGOSTINHO, 2011, II, 1,2, p.86).

Nessa citação, Santo Agostinho conceitua os sinais naturais. Estes são caracterizados pelo vínculo entre o signo e o que ele designa sem dependência de nenhuma intenção. Em contraposição, os signos convencionais dependem de uma intenção de significar. Eles 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. Teríamos, então, uma sequência do tipo: 1) signo natural - signo universal - signo não linguístico (fenômenos naturais), e 2) signo convencional - signo particular - signo não linguístico e signo linguístico (próprio ou figurado).

Os sinais convencionais são utilizados principalmente pelos homens para transmitir suas sensações e pensamentos:

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 (AGOSTINHO, 2011, II, 2, 3, p.87).

Santo Agostinho detém-se nos sinais que são claramente convencionais, isto é, naqueles onde é evidente que existe detrás do seu uso uma intenção de significar, dando especial atenção para os signos linguísticos expressos na forma de tropos e figuras nas *Sagradas Escrituras*. Ele coloca as palavras no mesmo plano das coisas que podem se tornar símbolos significativos. As palavras também ganham novos sentidos nos contextos frasais em que aparecem, sentidos diferentes daqueles para os quais foram elas criadas para ter inicialmente. Aí pensamos que está a relação próprio-transposto, introduzida pela retórica.

Os sinais (signos) das palavras são descritos n'A *doutrina cristã* como direcionados à audição, no momento da fala, e à visão, no momento da escrita. Entre os que se referem à audição, entre todos os demais, as palavras estão em maior número. Santo 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. Esta é uma das faces complexas da linguagem no campo da semiótica, pois, por meio das palavras, podemos recriar o conteúdo de qualquer mensagem expresso por meio de outros sistemas de sinais, porém fazer isso com outros sinais, não 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:

Entre os sinais com que os homens comunicam entre si o que sentem, alguns pertencem ao sentido da vista, a maioria ao da audição, bem poucos aos demais sentidos. Efetivamente, ao fazer um sinal com a cabeça, damos somente sinal aos olhos da pessoa a quem queremos comunicar a nossa vontade.

Com o movimento das mãos, algumas pessoas exprimem a maior parte de seus sentimentos. Os cômicos, com o movimento de todos os seus membros, dão certos sinais aos espectadores e como que falam a seus

olhos. Os estandartes e insígnias militares declaram aos olhos a decisão dos chefes. De modo que todos esses sinais são como palavras visíveis. Como disse antes, porém, os sinais que pertencem ao ouvido são em maior número e principalmente constituídos por palavras. Na verdade, a trombeta, a flauta e a cítara emitem muitas vezes não somente som agradável, mas também significativo. Entretanto, essa classe de sinais, em comparação com as palavras, é diminuta.

As palavras, com efeito, obtiveram entre os homens o principal lugar para a expressão de qualquer pensamento, sempre que alguém quer manifestá-lo. Certamente, o Senhor deu um sinal através do olfato pelo perfume do unguento derramado em seus pés (Jo 12,3.7). Através do sentido do paladar, também significou sua vontade pelo sacramento de seu corpo e sangue pregustados por ele (Lc 22,19.20). Igualmente, através do sentido do tato deu um sinal, quando a mulher, tocando a orla de sua veste recebeu a cura (Mt 9,21).

Contudo, a inumerável quantidade de sinais com que os homens demonstram seus pensamentos é constituída pelas palavras. *Qualquer desses sinais acima brevemente indicados podem certamente ser dados e conhecidos com palavras, mas as palavras não poderiam ser dadas a entender com aqueles sinais* (AGOSTINHO, 2011, II, 3, 4, p.88, grifos do autor).

As palavras são signos (ou sinais) que só podem ser dados por palavras. Elas evocam as coisas das quais são símbolos, tema que remete à dupla face do signo linguístico (significado e significante), tratado por Saussure posteriormente.

Todorov (1996) considera que Santo Agostinho é o fundador da semiótica ocidental. Ao tentar explicar a contribuição de Agostinho, esse autor contemporâneo alude à concepção aristotélica de que os estados de alma servem de intermediários entre as palavras e os objetos do mundo. Ao citar o *De Interpretatione*, de Aristóteles, Todorov caracteriza as relações entre esses três termos, a saber: palavras, estados de alma e coisas, da forma seguinte:

O segundo termo serve de intermediário entre o primeiro e o terceiro, que não se comunicam diretamente. Ele mantém, portanto, duas relações cujas naturezas são diferentes, como também o são os próprios termos. As coisas são idênticas a si mesmas, sempre e em todo lugar; os estados de alma também o são, são independentes dos indivíduos: estão, portanto, unidos por uma relação imotivada, na qual, como diz Aristóteles, um é a imagem do outro. Por outro lado, os sons não são os mesmos nas diferentes nações; sua relação com os estados de alma é motivada: um significa o outro, sem que seja sua imagem (TODOROV, 1996, p.15).

Entendemos que os estados de alma seriam os conteúdos mentais que acompanham o uso das expressões linguísticas e que estariam associados com elas. Nesse contexto, a palavra é o elemento principal que possibilita a interação

entre os seres, funcionando como meio representativo e simbólico das circunstâncias em que se (des)envolve.

Por ter este caráter especial, a palavra precisava então ser fixada em algum lugar que não exclusivamente no pensamento e na fala humana. Logo, surgiu a escrita, código que permitiu à palavra perpetuar-se. N'A *doutrina cristã*, Santo 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 (AGOSTINHO, 2011, II, 4, 5, p.88).

Santo 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. Contudo, as letras, que são signos das palavras, permaneceram praticamente iguais para a grande maioria das línguas que as usam.

Atentamos também para o fato de Santo Agostinho ir além de suas análises filosóficas sobre a linguagem. Suas preocupações são, sobretudo, teológicas. Ele volta-se principalmente para os sentidos evocados pelas palavras na *Bíblia*, cujos textos não são exatamente claros, demandando uma necessidade de se desvendarem suas obscuridades e suas ambiguidades. O bispo de Hipona chama a atenção àqueles que leem as *Sagradas Escrituras* de forma inconsiderada, pois eles não estariam realizando uma interpretação adequada dos sentidos do texto bíblico. Por fim, não reproduziriam o seu conteúdo da forma que convém:

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. E assim, projetam sobre os textos obscuros as mais espessas trevas (AGOSTINHO, 2011, II, 6, 7, p.89).

Essa citação mostra o alcance do trabalho de Santo Agostinho em relação à linguagem n'A *doutrina cristã*. Suas investigações abarcam um campo semiótico-hermenêutico e retórico. Por isso, embora nosso foco seja mostrar o papel da retórica clássica no pensamento de Agostinho, não pudemos ficar indiferentes às

questões relacionadas com a semiótica e com a hermenêutica, tanto que dedicamos dois capítulos a elas.

Ao tratar dos diferentes sentidos expressos figurativamente, Santo Agostinho, na citação abaixo, ressalta a importância da aprendizagem por meio da comparação. Além disso, 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 (AGOSTINHO, 2011, II, 6,8, p.91).

Vale a pena se deter na passagem supracitada. Santo Agostinho diz o seguinte: se o sentido das *Sagradas Escrituras* fosse críptico, os homens desistiriam de estudá-las, mas se fosse óbvio se entediariam ao lê-las. Ele afirma também que a obscuridade de um trecho sempre está expressa com mais clareza em outra parte.

2.2 Signos próprios e signos transpostos

Portanto, percebemos que Santo Agostinho traça um caminho de pesquisa. Ele parte da função inicial das palavras de relacionar os objetos do mundo com o pensamento/sentimento humano, passa rapidamente pelo aspecto formal (letras e sons), e, por fim se detém na questão do sentido da palavra nas expressões em que ela aparece. Então, nesta seção, estudamos as suas colocações para os sentidos diversos que as palavras podem assumir enquanto signos transpostos.

Na Parte B do Livro II, Santo Agostinho discorre:

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).

O bispo de Hipona ressalta que em primeiro lugar, antes de se adentrar nos sentidos figurados do texto, o comentador das *Sagradas Escrituras* precisa estar familiarizado com o estilo bíblico, já que o mesmo é repleto de figuras. Ele, então, faz uma distinção entre os signos: os próprios e os transpostos. Os próprios estão de acordo com a convenção, os transpostos adquirem um sentido diferente que precisa ser inferido pelo leitor religioso. A partir desse momento, ele adota a palavra *signo* e não mais *senal* para se referir às palavras:

Ora, há duas causas da incompreensão do texto da Escritura. A verdade encontra-se oculta por signos desconhecidos ou por signos de sentido figurado. Com efeito, os signos são próprios ou figurados.

São chamados próprios quando empregados para designar os objetos para os quais foram eles 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" (1Cor 9,9) (AGOSTINHO, 2011, II, 9, 15, p.99).

Conforme já mencionamos, Todorov (1996, p.52) se ocupou muito das concepções sobre semiótica de Santo Agostinho. Por isso, nos referiremos àquele autor. Ele ressalta o seguinte a respeito dos signos conhecidos (próprios) e signos figurados (transpostos):

Os signos próprios são definidos da mesma forma que os signos intencionais: foram criados para seu uso como símbolos. Porém a definição do signo transposto não é exatamente simétrica; não se trata dos signos "naturais", isto é, daqueles que têm uma existência anterior ao seu uso como símbolos. Mais geralmente são definidos por sua secundaridade: um signo é transposto quando seu significado se torna, por sua vez, significante; em outras palavras, o signo próprio apoia-se numa única relação, o signo transposto em duas operações sucessivas (...).

Todorov (1996) alerta para o fato de um signo transposto não ser como um signo natural que já tem uma existência anterior ao seu uso como símbolo. Pelo

contrário, o signo transporto já tinha um uso como símbolo e é seu significado que se torna significativa para outra relação de significação. Santo Agostinho pretende dar algumas diretrizes de como interpretar este segundo uso que um signo pode assumir.

Assim, conhecendo-se que o signo próprio pode adquirir novos sentidos, Santo Agostinho chama a atenção para a interpretação desse outro sentido ser complicada na própria língua-mãe de um falante nativo e esse fato se agrava quando há a tradução de algum texto de língua estrangeira como é caso da *Bíblia*. Dessa forma, dado que cada língua possui suas expressões particulares que geram dificuldades para um tradutor não tão especializado em transpor corretamente os sentidos, observamos a preocupação de Santo Agostinho em relação a esse fato:

Para combater a ignorância dos signos próprios, o grande remédio é o conhecimento das línguas. Os conhecedores da língua latina, a quem pretendemos instruir neste momento, necessitam, para chegar a conhecer a fundo as divinas Escrituras, de duas outras línguas, a saber, o grego e o hebraico. Elas lhes permitirão recorrer aos exemplares mais antigos, no caso em que a infinita variedade das traduções latinas lhes traga alguma dúvida.

Na verdade, encontramos muitas vezes nos Livros santos palavras hebraicas não traduzidas. Por exemplo: *amém*, *aleluia*, *raca*, *hosana* e muitas outras. Algumas dessas palavras poderiam, por certo, ser traduzidas. Contudo, devido à sua autoridade muito santa, foram conservadas na sua forma antiga. Tais: *amém* e *aleluia*. Algumas outras dizem 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. Isso acontece sobretudo com as interjeições que exprimem mais movimento da alma do que parcela de pensamento racional. Eis o sentido atribuído às expressões acima 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, como já foi dito acima.

Com efeito, podem ser contados os escritores que traduziram as Escrituras do hebraico ao grego. Contudo, são incontáveis os que as traduziram do grego para o latim. Isso porque, nos primeiros tempos da fé, qualquer um que tivesse em mãos um códice grego e presumisse possuir certo conhecimento de uma língua e outra atrevia-se a traduzi-lo (AGOSTINHO, 2011, II, 11, 16, p.100).

Sendo os signos próprios e transpostos, Santo 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. Por isso é importante consultar mais de uma

tradução para se chegar ao sentido correto de uma expressão em língua estrangeira:

Acontece que não se vê qual seja o sentido de uma mesma passagem quando muitos autores tentam 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.104).

Para o bispo de Hipona, em casos de traduções como é o da Bíblia, 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 correto. Muitas vezes, o melhor a se fazer, em certos casos, é o confronto de traduções. Por outro lado, quando as palavras ou expressões são da própria língua, é preciso, nesse caso, ter boa memória para lembrar-se delas e poder perguntar por seu significado a uma pessoa mais instruída:

Tratamos, por enquanto, dos signos desconhecidos, os quais são de duas espécies, quanto às palavras. Com efeito, o que faz vacilar um leitor é uma palavra ou uma expressão ignorada. Se pertencerem a uma língua estrangeira, é preciso indagar sobre o seu significado junto a homens que falam essas línguas, ou então aprendê-las, caso se tenham tempo e capacidade para tanto. Resta ainda o recurso de confrontar as versões dos vários tradutores.

Se, porém, as palavras e expressões desconhecidas forem de nossa própria língua, chegaremos facilmente a reconhecê-las pelo hábito de ouvi-las ou lê-las. Essas palavras e expressões devem ser, mais do que quaisquer outras, confiadas com cuidado à memória. Isso, a fim de que nos lembremos delas ao encontrarmos pessoa mais instruída a quem possamos perguntar o seu sentido. Pode ainda ser que, ao lermos algo em que o contexto anterior ou o posterior, ou ambos, manifestem o significado e o valor delas, podemos facilmente ir percebendo a sua propriedade e o seu significado. (...).

Aqui ainda, o que sobretudo ajuda é o exame e o confronto com a grande variedade de traduções (AGOSTINHO, 2011, II, 14, 21, p.106).

Portanto, há toda uma preocupação de Santo Agostinho quanto ao entendimento das *Sagradas Escrituras*. Primeiramente, aquele que se propõe a interpretá-la precisa seguir algumas diretivas; em segundo lugar, precisa conhecer muito bem a própria língua para poder inferir os significados das palavras; em terceiro lugar e mais importante, necessita conhecer o hebraico e o grego, para poder entender alguma incorreção de tradução.

Na Parte C do livro II, “Utilidade do conhecimento das ciências, artes e instituições”, Santo Agostinho ressalta a importância de se conhecer a natureza para entender a linguagem bíblica, pois:

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.112).

Toda a verdade somente é vinda do Senhor, por isso, desde as *Sagradas Escrituras*, são condenadas 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. Contudo, 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 onde quer que ela esteja, sempre será propriedade do Senhor. Podemos inserir nesse contexto a retórica, uma arte pagã adotada para a defesa da fé.

As atividades pagãs como a música podem ser utilizadas para o conhecimento das coisas espirituais:

(...) 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 vãos 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).

Santo Agostinho critica a cultura pagã porque a considera fruto da mão do homem e não obra de Deus. Gera-se um conflito ao se apropriar a Igreja de certas manifestações da cultura pagã. Entretanto, 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.

O bispo de Hipona fez a distinção entre os sinais (signos). 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, na superstição, costuma-se achar que tudo na natureza é sinal de algo. Nesse sentido, ele condena as atividades dos aurúspices e adivinhos. Para ele, os sinais mágicos somente ilustram a propensão convencional humana em designar significados às coisas, o que quer dizer 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. (AGOSTINHO, 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. Muitas dessas instituições são necessárias, outras, porém, são supérfluas para Santo Agostinho, conforme ele afirma:

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. (AGOSTINHO, 2011, II, 26, 38, p. 126).

Entre as instituições úteis e necessárias que Santo Agostinho prega, estão as letras. Nesse sentido, convém entendermos o que ele quer propor ao configurar as letras como uma instituição, como um signo das palavras.

2.3 Os signos das palavras: as letras

Entre as instituições pagãs, as letras são de fundamental importância para o conhecimento da verdade religiosa. Sobretudo, porque se trata de um signo intencional, através do qual o homem expressa certa intenção e cuja convencionalidade é partilhada pelos membros de uma comunidade:

Algumas dessas instituições, é verdade, têm traços pouco marcados e assemelham-se a instituições naturais. Entre essas, é preciso absolutamente rejeitar e detestar as que têm em vista, como já o dissemos, o comércio com os demônios. Por outro lado, é preciso apropriar-se das instituições que os homens estabeleceram entre si, se não forem supérfluas ou de luxo. É para serem adotados, principalmente, os signos das letras, sem os quais nos é impossível ler. Igualmente, as diversas línguas sobre as quais já falei anteriormente (cf. II, 11,16) (AGOSTINHO, 2011, II, 27, 40, p.127).

Podemos então afirmar o seguinte: no afã de distinguir a verdade cristã da superstição pagã, Santo Agostinho estabeleceu os alicerces da semiótica. Antes de Santo Agostinho, Aristóteles, na sua *Retórica*, tinha se ocupado da relação próprio-transposto dos signos, mas, segundo Todorov (1996), sem nenhum intuito teórico-semiótico. O interesse do filósofo grego era distinguir entre o signo certo e o signo provável. Por exemplo, que uma mulher tenha leite no seio é um signo certo de que ela deu a luz, mas a presença de sangue na urina é um signo provável e não certo de uma infecção, uma vez que esse sintoma poderia ter outras causas. Mas Agostinho foi além de Aristóteles ao distinguir entre signos naturais e signos convencionais. Ao ser reconhecido o caráter convencional de muitos signos, isto é, o fato de que eles são signos devido a uma intenção humana de significar, ficou abalado o pensamento mágico associado ao paganismo, que reconhecia signos em qualquer coisa da natureza. Enquanto os signos convencionais repousam numa convenção, os naturais se apoiam numa relação causal. Então, pode se pensar como o fez Santo Agostinho que a entranha de uma ave sacrificada não é um signo do que acontecerá no futuro com

um homem ou um grupo de homens. Não é um signo natural porque não há nenhuma relação causal entre as entranhas e, por exemplo, o desfecho de uma batalha. Trata-se de um signo convencional, estabelecido por uma superstição.

O pensamento de Santo Agostinho sobre o caráter intencional dos signos foi estudado por vários autores, entre eles Todorov (1996). Esse autor aceita que versões de uma proto-semiótica poderiam ser encontradas até nos sumérios. Entretanto, há duas características centrais da semiótica que se encontram por primeira vez, bem organizadas, só em Santo Agostinho. A semiótica é: 1) um discurso que visa ao conhecimento e 2) o objeto de análise é constituído por signos de diferentes naturezas. Sabemos que antes de Santo Agostinho havia diversas tradições que se ocupavam com o signo: a semântica, a lógica, a retórica, a hermenêutica.

Na tradição da semântica, Todorov (1996) cita Aristóteles e sua concepção, apresentada no *De Interpretatione*, de que os sons são registros dos estados d'alma e a escrita, o registro das palavras emitidas pela voz. Os estados d'alma são condições psíquicas idênticas 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. Então, Todorov (1996) conclui que há duas possibilidades quando se trata da linguagem: um estado de potência e um de ato.

Na tradição lógica do signo, Todorov (1996) volta-se novamente para Aristóteles: o signo é a produção, a existência de outra coisa que se configura numa relação de causa e consequência. Lembrando-se que, para Aristóteles, tanto a retórica quanto a lógica se ocupam do discurso, podemos aproximar esses dois campos de estudo. Para Aristóteles, o signo é a premissa de um silogismo truncado, no qual está tácita uma premissa: recordemos o exemplo da mulher que produz leite, logo, podemos concluir que ela deu a 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, nos alerta Todorov (1996, p.21) 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.

Enfim, Todorov (1996, p.22) resume toda essa questão do signo no pensamento de Aristóteles da seguinte forma:

A lógica das classes de Aristóteles “convém a uma filosofia da substância e da essência” (Blanché); a lógica proposicional, por sua vez, apreende os fatos no seu devir, como eventos. Ora, descobre-se que são exatamente os eventos (e não as substâncias) que irão ser tratados como 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).

Observamos assim que, na perspectiva aristotélica, são os fenômenos que passam a ser considerados signos, por exemplo, a fumaça é um evento natural decorrente do fogo, logo é a fumaça que indica o fogo.

Portanto, o signo tem uma abrangência ampla. Extrapola o âmbito linguístico e é essa a relação que Santo Agostinho evidencia n’*A doutrina cristã*, 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 ele defende o conhecimento da natureza e do comportamento de alguns animais, especialmente, dos que estão retratados nas *Sagradas Escrituras*.

Na tradição retórica da análise dos signos, ganham relevo 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 transposição como um meio lexical (*lêxis*) entre tantos outros, porém Quintiliano a apresentou como um modo possível de linguagem. No caso de Aristóteles, observamos a relação de transposição especialmente com a metáfora. Enquanto, no caso de Quintiliano, a teoria semiótica relaciona o dito com o dar a entender - subentendido. 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 (1996) 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 origina-se da hermenêutica à medida que coisas, antes não notadas, começam a ser interpretadas, pois a hermenêutica visa a interpretar, isto é, a atribuir significado às coisas. Dessa forma, a teoria de Santo Agostinho é também hermenêutico-semiótica à medida que tenta viabilizar uma perspectiva interpretativa das *Sagradas Escrituras*.

No que se refere à exegese textual, ela é uma espécie de estratégia de interpretação da linguagem simbólica e da não simbólica. Sobre *A doutrina cristã*, 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).

A *doutrina cristã*, 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.

Santo Agostinho inaugura, assim, duas grandes iniciativas nos estudos da linguagem: uma retórica religiosa e outra hermenêutico-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 Santo Agostinho, as coisas não são os referentes dos signos, mas seu significante. Os signos, com sua capacidade de evocar a imagem acústica das coisas, permitem, além de visualizá-las, apreender seu o sentido e transmutá-lo tanto quanto possível na linguagem figurada.

2.4 Hermenêutica religiosa

Com *A doutrina cristã*, Santo Agostinho ensina como realizar a interpretação da linguagem bíblica, contribuindo para o campo da hermenêutica.

No bispo de Hipona, confluem duas tradições de interpretação textual, uma de tipo jurídico e outra de tipo religioso. Na linha jurídica temos *De Inventione*, Livro II, 116-154, obra na qual Cícero se refere às controvérsias sobre a interpretação dos textos jurídicos. Estas podem surgir devido à ambiguidade dos

termos, ao conflito entre o espírito e a letra da lei, à contradição entre duas leis, à definição de um termo ou ao estabelecimento de uma analogia (CICERO, 2002, p.203).

Cícero dá várias estratégias para desambiguar um termo: considerar o contexto, as intenções do autor da lei, seus outros escritos, a personalidade do redator da lei. 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 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* (CICERO, 2002, p. 204). A ambiguidade decorre de que, aparentemente, não fica claro quem ou quê 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 ao espírito da lei.

Segundo Vico, 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 (VICO, 1708, XI). 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 antes de 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 deveria parar às mãos dos parentes, mas segundo a intenção (o espírito) do testamento, a herança deveria ser para o tutor.

A hermenêutica religiosa cristã nasceu com Orígenes 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*. 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 Santo 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 Santo Agostinho através de Santo Ambrósio.

A Escola de Alexandria desenvolveu a interpretação alegórica das *Sagradas Escrituras*. Segundo essa interpretação, muitos trechos da *Bíblia* não deviam ser tomados em sentido literal, mas como alegorias. No próximo capítulo, dissertamos sobre os princípios da hermenêutica de Santo Agostinho que estão no Livro III d'A *Doutrina cristã*.

2.5 Verdade cristã e filosofia

Santo 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. Outros, como São Clemente de Alexandria (século II), tentaram conciliar a verdade cristã com a filosofia dos gregos. Clemente, que chegou ao cristianismo através da leitura de Platão, acreditava ter encontrado nos filósofos gregos sinais da revelação cristã. Mas quiçá alguns autores foram longe demais nessa tendência e contra eles argumenta Santo 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.130).

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. 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. Santo Agostinho 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 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”.

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. 134).

No primeiro parágrafo dessa citação, há uma correlação dessas ideias com as concepções de Platão relativas ao bom ou mau uso dos raciocínios por parte dos praticantes da arte retórica.

A dialética pode ser tanto um instrumento legítimo para estabelecer conclusões verossímeis quanto um instrumento para enganar. Santo 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 provindos de um princípio pronunciado erroneamente pelo interlocutor. Entretanto, um homem bom e doto 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 consequências 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 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, 50, p.135).

Santo Agostinho apresenta alguns exemplos de raciocínios sofisticados para defender as pregações religiosas, demonstrando os erros possíveis que decorrem ao se assumir premissas falsas.

Para Santo Agostinho, “Os homens apenas constatarem, não criam as verdades” (AGOSTINHO, II, 33, 50, p.135). A verdade foi estabelecida por Deus, logo, isso se dá também no âmbito dialético 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 as artimanhas da linguagem desenvolvidas pelo raciocínio:

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 consequente 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, Santo Agostinho não tem um interesse específico na dialética e suas regras, só emprega seus conhecimentos de lógica para demonstrar as artimanhas da linguagem que podem ser utilizadas para enganar com “Sofismas nos silogismos”. Mesmo assim, ele demonstra certa sutileza ao distinguir entre validade de um raciocínio e 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, Santo Agostinho, não é um lógico e só mostra interesse nessa disciplina com fins apologéticos:

A retidão de um pensamento vale por ele próprio, ao passo que a verdade de um raciocínio depende de quem crê ou do que admite o interlocutor (AGOSTINHO, 2011, II, 34, 51, p.136).

Para o bispo de Hipona, o que vale é o que admite o interlocutor, bem como em que ele crê. Contudo, sim, há “Vantagens do conhecimento da lógica”, porque permitem conhecer as proposições e aprender sobre uma dedução correta ou incorreta, dado que é preciso conhecer a veracidade das sentenças. Mas, acima de tudo, o mais importante é ter fé e crer que o homem ressuscita ao invés de crer nas regras do silogismo que tentam provar o contrário:

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).

Santo Agostinho chega à dialética através dos seus estudos de retórica. Um dos lugares de argumentação da retórica clássica repousa na definição dos termos. Pode ser defendida uma ou outra tese, segundo como se defina 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 cargo”, diz Cícero. Cada um dos litigantes o definirá da forma que seja mais conveniente para seu reclamo. Herdeiro dessa tradição retórica, Santo Agostinho aborda n’ *A doutrina cristã* 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 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, colocamos o que entendíamos por verdade. Aqui, Santo Agostinho conceitua o que é falso. Na sua perspectiva, a arte quando é utilizada para ludibriar não pode ser considerada falsa, pois ela própria não o é, mas sim o seu mau uso. Santo Agostinho da mesma forma que Górgias defende a eloquência. Afirma que ela é uma arte desprovida de culpa 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).

Santo Agostinho, apesar de ter sido professor de retórica, afirma que mais importante que o conhecimento das regras da dialética e da retórica é ter uma inclinação pela verdade e se afastar da tentação de enganar. Por outro lado, podemos reconhecer a presença da verdade sem saber tais regras. Entretanto, 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).

Santo 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 diz:

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).

Dessa forma, Santo Agostinho não nega as coisas boas que os pagãos cultuam, tanto que elas podem ser assimiladas pelos cristãos, a fim de manifestarem a verdade religiosa.

Neste capítulo dissertamos sobre como Santo Agostinho se reporta aos signos e às coisas. Os signos são organizados em naturais e convencionais. Entre os convencionais estão as palavras que não são utilizadas a todo o momento de forma literal nas *Sagradas Escrituras*, mas de modo transposto. Em outros termos, as palavras são designadas para uma determinada utilidade, mas são empregadas para outra, diversa da “normal”. Dessa forma, o intérprete da escritura tem que saber lidar como os tropos. Isso leva a Santo Agostinho a passar da semiótica à hermenêutica.

Em um sentido a retórica é tratada com desmerecimento por Santo Agostinho enquanto produção pagã, mas considerando-a de outra perspectiva, ela deveria estar presente na cultura religiosa para a defesa do cristianismo.

Capítulo 3 - SIGNOS E INTERPRETAÇÃO

Neste capítulo analisamos o Livro III, que tem por estrutura:

Livro III - Sobre as dificuldades a serem dissipadas nas Escrituras

Parte A - Como resolver as ambiguidades em textos tomados em sentido próprio

Parte B - Como resolver ambiguidades em textos tomados em sentido figurado

Parte C - Considerações sobre as regras de Ticônio

3.1 Linguagem indireta

O signo compreende três dimensões. Em linhas gerais, afirmamos que a primeira delas é a consciência sobre o estar no mundo; a segunda envolve o sentir e o pensar sobre o mundo e os objetos que o constituem, bem como nomear esses objetos; e a terceira é a compreensão do significado dessa nomeação dos objetos do mundo.

Em nosso estudo, já investigamos a consciência sobre a verdade. Em segundo momento, estudamos como essa verdade é vista por Santo Agostinho, ou seja, a única verdade possível é a verdade cristã, revelada através dos signos linguísticos, nos quais é preciso clarear o sentido daqueles constituídos pelas figuras e tropos. Agora, adentramos na investigação de como a verdade religiosa precisa ser interpretada.

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).

Para Todorov (1996), o primeiro a encontrar, no âmbito da hermenêutica, uma teoria acerca do signo foi Clemente de Alexandria. Ele observou que a linguagem indireta (figuras ou enigmas) tal como a utilização de símbolos em certos rituais eram fontes de significados. Um bom exemplo que Clemente encontrou e aplicou à teoria retórica foi o sistema de escrita dos egípcios (a

escrita hieroglífica), que utilizava letras, símbolos e enigmas para significar. Ademais, suas descobertas na área da interpretação foram muito importantes, pois abriram caminho para Santo Agostinho especialmente em dois aspectos:

1) que a variedade material do simbolismo, que pode passar por qualquer um dos sentidos, que pode ser linguístico ou não, não diminui sua unidade estrutural; 2) que o simbolismo se articula com signo como o sentido transposto com o sentido próprio, portanto, que os conceitos retóricos podem se aplicar a signos não verbais. Enfim, é Clemente também que pela primeira vez apresenta claramente a equivalência simbólico = indireto (TODOROV, 1996, p.35).

Para Todorov (1996), o signo significa algo, logo ele pode se tornar símbolo de algo. Da mesma maneira, o sentido próprio pode assumir um sentido transposto. Ademais, como os signos podem ser verbais ou não verbais, eles estendem suas significações aos sentidos humanos, especialmente aos da audição e da visão.

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.

Direcionando-nos para o contexto religioso, observamos que a *res* (coisa - signo não verbal), ao ser constatada pelo corpo da Igreja, foi transcrita nas *Sagradas Escrituras* através do código linguístico (*verba* - signo verbal), em grande parte, de forma transposta. Então, a revelação da *res* necessita de um olhar mais sensível por parte do pregador, a fim de desvendar os desvios proporcionados pela linguagem camuflada. Ou seja, há uma linguagem simbólica, indireta nas *Sagradas Escrituras* que exige uma interpretação adequada.

A *doutrina cristã* articula algumas dicotomias, tais como: signos-coisas, interpretação-expressão e clareza-obscuridade/ambiguidade. Já trabalhamos acerca dos signos-coisas e algo também sobre os binômios clareza-obscuridade/ambiguidade e interpretação-expressão. Nesse capítulo ainda, dissertaremos sobre esses dois últimos aspectos e, no capítulo seguinte, algo mais sobre a questão da clareza.

A clareza no discurso é fundamental para surtir o efeito persuasivo, mas, na atividade comunicativa habitual, é comum a expressão por meio de provérbios e metáforas. Esses artifícios da linguagem, muitas vezes, são absorvidos no

discurso retórico como forma de resgatar a memória popular e, dessa maneira, torná-lo mais próximo da compreensão dos ouvintes ou leitores.

Lembremos que o termo transposto é utilizado para denotar a mudança semântica de um signo como um todo quando na cadeia do discurso, explica Ricouer (2000). Passemos, então, à questão n'A *doutrina cristã*.

3.2 Interpretação do signo transposto

No Livro III, Parte A - “Como resolver as ambiguidades em textos tomados em sentido próprio”, Santo Agostinho dita uma gradação do conhecimento de instâncias que o orador sacro precisa estar a par antes de chegar ao texto redigido: em primeiro lugar, o amor a Deus; depois, a piedade; em terceiro lugar, está o conhecimento das línguas em que as *Sagradas Escrituras* foram compiladas, para que o sentido não se perca com expressões desconhecidas; após, o conhecimento das coisas; e, por fim, o texto bíblico em si:

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 embarçado 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 (AGOSTINHO, 2011, III, 1,1, p.151).

Ao expressar essas condicionantes, o bispo de Hipona faz um resumo dos principais dotes que o orador cristão precisa ter ao se aventurar na busca pela clareza do texto bíblico.

Quando pensamos em texto bíblico já o associamos diretamente à retórica, devido ao grande uso de figuras ou tropos, porém, é preciso recordarmos que o objetivo da arte ao empregar as figuras refere-se à busca de argumentos para a persuasão. Nessa busca, utiliza-se a palavra para produzir certos efeitos, os quais revelam a intenção do orador. Nesse sentido, Lausberg (1967, p.75, 1), um dos autores em que nos baseamos para fundamentar nossos apontamentos, divide a retórica em *retórica de sentido lato* (qualquer discurso) e *retórica de sentido*

restrito (retórica escolar, do âmbito jurídico), que é objeto de ensino desde o século V a.C.:

A retórica é um sistema mais ou menos bem elaborado de formas de pensamento e de linguagem, as quais podem servir à finalidade de quem discursa para obter, em determinada situação, o efeito que pretende (§3). Essas formas podem ser reconhecidas e denominadas também, com determinada terminologia, pelo retor escolar (§20). Assim, p.ex., o emprego da mesma palavra no início de grupos de palavras subsequentes é uma <anáfora> (vid. §25), assim como na gramática latina, p. ex., <Lusitaniam> é um acusativo (LAUSBERG, 1967, p.75, 1).

Para este autor, a retórica é definida como uma arte que se utiliza do pensamento e dos recursos da linguagem. No nível do pensamento, operam a invenção (*inventio*), a disposição (*dispositio*) e também a narração (*narratio*). Essas partes do discurso têm por finalidade encadear os pensamentos de maneira suficiente para promover a credibilidade. Já no nível da linguagem, operam os elementos linguísticos na elocução (*elocutio*). Na elocução, o orador busca ser compreendido, ou melhor, busca tornar a coisa (*res*), transformada em matéria (*verba*), compreensível a todos. Contudo, nem sempre, a clareza (*perspicuitas*) no discurso é alcançada, pois podem ocorrer aberturas para mais de um sentido a ser tomado (LAUSBERG, 1967). Aí entra a obscuridade (*obscuritas*) linguística que Santo Agostinho visa a resolver no discurso bíblico.

Conforme o uso, os elementos do código linguístico podem assumir várias classificações gramaticais e semânticas no discurso. Isso, por vezes, causa ambiguidades quando mal empregados ao se tentar adaptar um signo se sentido próprio para um signo de sentido transposto. Então, com vistas a resolver problemas do tipo, Santo Agostinho pretende ensinar a melhor forma de captar os sentidos expressos nas *Sagradas Escrituras*.

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, por exemplo, 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.

O sentido próprio de uma expressão é o sentido para o qual ela foi criada para ter. Já o sentido transposto é aquele diferente do qual a palavra foi instituída para ter. Nesse segundo emprego da linguagem, inserem-se as figuras ou tropos. Os tropos estão inseridos na obscuridade (*obscuritas*) que, conforme Lausberg (1967), compreendem os erros contra a clareza. Estes podem ser de duas formas:

O **erro da insuficiência** (§§95,1;131) em *res* (§130,1) e *verba* (§130,2), que se comete contra a *perspicuitas*, chama-se *obscuritas* e aparecem duas variantes:

1) 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 numa língua estrangeira, ou, no tocante à *pronuntiatio* (§45), devido ao orador falar muito baixo. Mas este gênero de *obscuritas* aparece também fora destes casos extremos e também em textos escritos.

2) 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 (§46) ou também, sem uma tal relevância, quer por causa da ambiguidade de palavras isoladas (§145), quer devido à ambiguidade da sintaxe (§161,2). Esta ambiguidade chama-se *ambiguitas*. Cf. §33,2 (LAUSBERG, 1967, p.127, grifos do autor).

Santo Agostinho aborda justamente esses dois tipos de obscuridades (*obscuritas*): as que se referem à sintaxe ou à pronúncia, em função de a *Bíblia* ser traduzida do hebraico e do grego para o latim; e as que se referem aos duplos sentidos, derivadas do uso de metáforas ou outras figuras.

“Os **tropos** (§174) constituem especialmente uma *obscuritas* indecisa quanto à direção (§132,2), a qual serve, dentro do ornamento (*ornatus*), ao estranhamento (§84) (...)” (LAUSBERG, 1967, p.128, grifos do autor). 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. O autor afirma também que os tropos, “(...) em sentenças oraculares, eles servem, como meios de tática oratória (*dissimulatio*: §430,2)” (LAUSBERG, 1967, p.128).

No que se refere às figuras ou tropos, Reboul (2004, p. 114) os organiza da seguinte forma:

Figuras de palavras, como o trocadilho, a rima, que dizem respeito à matéria sonora do discurso.

Figuras de sentido, como a metáfora, que dizem respeito à significação das palavras ou dos grupos e palavras.

Figuras de construção, como a elipse ou a antítese, que dizem respeito à estrutura da frase, por vezes do discurso.

Figuras de pensamento, como a alegoria, a ironia, que dizem respeito à relação do discurso com seu sujeito (o orador) ou com seu objeto.

São, portanto, quatro classificações que encerram as figuras: de palavras, de sentido, de construção e de pensamento, mas é preciso lembrar que a inserção de cada figura nessas quatro determinações pode variar um pouco de autor para autor.

Ricouer (2000, p.173) dedica-se a um exaustivo estudo da metáfora. Entre as muitas conceituações da figura propostas pelo autor, acreditamos que uma das principais seja que “A metáfora põe em jogo a aptidão da linguística sincrônica de dar conta de fenômenos de mudança de sentido”.

Além das figuras, outros problemas já citados podem interferir na clareza e entendimento do discurso. Nesse sentido, o bispo de Hipona cita o exemplo da má pontuação:

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).

Para resolver certos textos ambíguos, Santo 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 certos casos, é necessário recorrer à estrutura da sentença para desambiguar o sentido:

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 devemos 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 esta 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” (AGOSTINHO, 2011, III, 2, 4, p. 153).

Na citação acima, percebemos que, além da pontuação, houve o acréscimo da conjunção *porque* 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 (PERELMAN; TYTECA, 2005). Lembremos, contudo, que “A escolha de termos, para expressar o pensamento, raramente, deixa de ter alcance argumentativo” (PERELMAN; TYTECA, 2005, p.168). Assim, as categorias da linguagem exercem dupla função: representam determinada intenção do orador ao serem empregadas e ajudam a esclarecer ou obscurecer os sentidos do discurso, propositada ou não propositadamente.

Em casos que vão além das Regras da fé, o estudioso pode colocar uma pontuação facultativa para obter o sentido. Essas mesmas regras, para desambiguar o sentido da escrita, valem também para o da pronúncia. Nesse segundo plano, Santo Agostinho ressalta a importância de se observar as questões que são diferentes das 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).

A *Bíblia* foi traduzida para o latim. Esta língua como qualquer outra possui suas particularidades. Uma delas trata-se da pronúncia breve ou longa que altera o sentido de uma palavra e, a partir disso, podem-se gerar ambiguidades. Dessa forma, Santo Agostinho preocupa-se com que todos compreendam as *Sagradas Escrituras*, por isso defende 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 (AGOSTINHO, 2011, III, 3, 7, p. 156).

Assim também concorda Lausberg (1967). Ele afirma que, na tarefa de convencer e/ou persuadir, o orador, por vezes, não segue a pureza da linguagem. O autor organiza o discurso, na *elocutio*, da seguinte maneira:

A *elocutio* (elocução) é a expressão linguística (*verba*: §46) dos pensamentos (*res*: §40) encontrados pela *inventio* (§43).

O discurso (§3) está dependente, no que se refere à expressão linguística, dos *praecepta* [aquele que ensina] de duas *artes* (§28):

1) Da **gramática**, (*grammatica*) que, é o sistema de regras que regulamentam a pureza linguística e idiomática (*puritas*: §103). É, deste modo, a gramática a *ars bene loquendi*.

2) Da **retórica** que é o sistema de regras (§28) que garante o sucesso da persuasão. A retórica é a *ars bene dicendi*.

A *virtus* do *recte* (§92,1) pode entrar em conflito com a *virtus* do *bene* (§92,2). 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 da obrigação de persuadir o juiz (§6), a qual é mais forte do que a obrigação de observar a pureza linguística e idiomática (§103): a obrigação retórica sobreleva à obrigação gramatical (LAUSBERG, 1967, p. 115, 91, grifos do autor).

Nesse sentido, o importante é fazer-se entender. Santo 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, nesse contexto, Lausberg (1967, 130, p.126,) assegura que a clareza (*perspicuitas*):

(...) consiste na compreensibilidade intelectual do discurso. A compreensibilidade intelectual é, ela própria, condição prévia da credibilidade: só aquilo, que é compreendido, pode ser crível. A credibilidade, por seu lado, conduz ao sucesso da persuasão (§6). A *perspicuitas* tem duas esferas de realização: os pensamentos e a formulação linguística.

A explicação do autor remete ao que ele tratara sobre os elementos referentes ao pensamento (*inventio*, *dispositio* e *narratio*) e ao nível linguístico (*elocutio*), cujo objetivo é a clareza do discurso.

Outra preocupação de Santo Agostinho é a tradução incorreta da *Bíblia*, devido ao fato de as traduções serem muitos literais, o que dificulta a formação do sentido ideal. Por isso, na Parte B, do Livro III, Santo Agostinho trata das ambiguidades em textos de sentido figurado. “Com efeito, 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” (AGOSTINHO, 2011, III, 5, 9, p. 158).

Após ter explicado como os signos linguísticos podem sofrer alterações de sentido e prejudicar a clareza do texto, Santo Agostinho vai tratar mais especificamente das figuras ou tropos e de como operam esses elementos do discurso.

3.3 Expressões figuradas nas *Sagradas Escrituras*

Como regra geral Santo Agostinho afirma que as expressões estão em modo figurado quando contrariam a moral cristã. Muitos podem entender incorretamente quando a *Sagrada Escritura* condena ou absolve determinado hábito que pode ou não ser comum em certo local, mas ele adverte:

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).

O bem e a caridade são as bases dos hábitos cristãos. Portanto, nas *Sagradas Escrituras*, caso haja alguma colocação contrária, não são elas que devem ser atacadas, mas quem delas fez uma má interpretação. Em suma, parece que a retórica e a *Sagrada Escritura* estão sempre corretas em sua instituição e finalidade e que os usos delas feitos pelos homens é que devem ser julgados. Santo Agostinho explica que:

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 (AGOSTINHO, 2011, III, 12, 18, p.168).

Ou seja, parece-nos que os sentidos figurados das expressões nas *Sagradas Escrituras* são propositais. Elas precisam de uma interpretação atenta 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:

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).

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 (AGOSTINHO, 2011, III, 16, 24, p.172).

Nesse caso, podemos mencionar, dependendo do conteúdo, a figura da ironia. Nesse tropo, diz-se o contrário do que se está a ver, a fim de ressaltar o sentido negativo da ação. Para Lausberg (1967, p.251): “A ironia retórica (§§428-429) quer que a ironia seja compreendida pelo ouvinte como ironia, e, portanto, como sentido contrário (§426)”.

Dentre os princípios de interpretação das *Sagradas Escrituras* propostos por Santo 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 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 (AGOSTINHO, 2011, III, 22, 32, p. 180).

Assim, segundo uma interpretação adequada das *Sagradas Escrituras*, a prática de certos hábitos pode ser alterada. Logo, a *Bíblia* é uma espécie de guia que interfere ou esquematiza o modo de vida do cristão.

Enfim, para uma leitura e interpretação correta da *Sagrada Escritura*, há um “Princípio geral: discernir se a expressão é própria ou figurada”, no qual se resume grande parte do legado semiótico agostiniano acerca da interpretação correta dos signos escriturísticos:

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 (AGOSTINHO, 2011, III, 24, 34a, p. 181).

O bispo de Hipona também aborda a polissemia das palavras em que “A mesma palavra pode ter vários significados”. Nesse sentido, percebemos que uma palavra pode ser usada no seu sentido próprio ou no seu sentido transposto. Eis aqui o exemplo que dá Santo Agostinho a esse respeito:

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 julguemos 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) (AGOSTINHO, 2011, III, 25, 34b-35, p.181).

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 (1967, p.163), a metáfora consiste na substituição do sentido próprio de uma palavra para um uso semelhante. O autor cita o exemplo: “Aquiles é um leão”. Aquiles e leão têm sentido análogo, pode-se substituir a primeira palavra pela segunda. Em contrapartida, “Aquiles lutava como um leão” tem-se uma comparação, em que à palavra leão estão relacionadas características como audaz, imperioso, valente que equivalem à pessoa astuta, corajosa.

Na citação abaixo, Santo 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 (AGOSTINHO, 2011, III, 26, 36 – 37a, p.182).

Observamos que as figuras ou tropos citados como exemplos podem funcionar melhor em certos casos para esclarecer o sentido que se quer expressar seja bom seja mau, por isso, o significado fica evidente 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)” (SI 75,9). Não se sabe, com efeito, se esse cálice designa a cólera de Deus indo até às escórias, ou se designa antes 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 os judeus, em razão de sua teimosia em praticar carnalmente suas observâncias, “as escórias não se esgotam” (SI 75,9) (AGOSTINHO, 2011, III, 26, 36 – 37a, p.182).

O tropo pode ser só de uma palavra ou de uma expressão. O primeiro caso diz respeito a um uso específico da palavra como, por exemplo, “leão”; e o segundo caso abre para sentidos maiores. Um caso observável na utilização de palavra como tropo para designar sentidos ora positivos ora negativos se dá conforme as qualidades que ela evoca como, por exemplo, a “água”:

Há, por outro lado, textos em que a mesma coisa não esta 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 (AGOSTINHO, 2011, III, 26, 36 – 37a, p.182).

Outra possibilidade de ênfase para uma palavra está na posição que ela pode ocupar na frase e, assim, alterar seu sentido, aferindo, portanto, uma perspectiva semântico-sintática:

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 (AGOSTINHO, 2011, III, 26, 36 – 37a, p.182).

Basicamente, para Santo 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, Santo 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 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.

Ademais, 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 quem contudo tira seu nome de *piscis* (peixe)? Esse tropo é chamado catacrese (AGOSTINHO, 2011, III, 29, 40, p. 185).

O bispo de Hipona ressalta que não é preciso ser exímio conhecedor dos tropos ou figuras, pois eles são encontrados na linguagem popular. Dessa forma, ele explica brevemente “Outros tropos: a ironia e a antífrase”:

Seria muito longo prosseguir desta maneira no exame de outros tropos. 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 universo. 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!

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 (AGOSTINHO, 2011, III, 29, 41, p.186).

Com essas explicações, Santo Agostinho encerra essa parte que trata dos tropos ou figuras. Agora, na parte C, do Livro III, ele inicia uma crítica às regras de Ticônio. Não nos detemos muito nessa parte em função de que pouco contribui para o nosso objetivo de análise.

Para Santo Agostinho, essas regras não são suficientes para clarearem as passagens obscuras das *Sagradas Escrituras* e, muitas vezes, são até inúteis, pois nem o próprio escritor recorre a elas. Apesar disso, o bispo de Hipona elogia o trabalho de Ticônio, porém afirma que está incompleto, pois em sua época não havia heresia, logo, ele não teve de batalhar para defender a Igreja.

Apesar da crítica, Santo 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 para o mesmo – 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 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.

Mas eis o que é suficiente quanto aos sinais, pelo menos no que se refere às palavras. Resta-me tratar da maneira de exprimir o pensamento. Fá-lo-ei no próximo livro, à medida que Deus me conceder (AGOSTINHO, 2011, 37, 56, p. 203).

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 conferem beleza 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. Como afirma 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 queremos dizer com o uso de um recurso estilístico, num corpo de texto diminuto, mas de maior significação.

O signo próprio assume um caráter transposto, porque muitas vezes a própria linguagem não possui signos suficientes para transmitir certos pensamentos. Assim, toma-se um signo emprestado para dar um sentido específico. Santo Agostinho é ciente disso ao propor o seu trabalho n’*A doutrina cristã* e, para que o texto bíblico seja bem interpretado, é preciso seguir certas “regras” por ele esboçadas.

Dessa forma, *A doutrina cristã* vai tomando corpo de disciplina retórica religiosa quando associa vários elementos que envolvem as teorias:

- semiótica, com o estudo do signo. Primeiro o não verbal (coisa - *res*), com a constatação da verdade religiosa; depois o signo verbal (palavra - *verba*), com a revelação da verdade por meio da escrita;

- hermenêutica, quando visa a sopesar regras interpretativas;

- retórica, quando elabora estratégias de defesa da verdade cristã. Também, ao articular o discurso persuasivo, da parte de encontrar provas para a persuasão; e com o discurso literário, da parte da elocução para agradar e comover.

As figuras são os principais instrumentos que operam na retórica clássica de Santo Agostinho, pois apresentam a verdade de maneira velada, sugerindo primeiramente fé e oração por parte do pregador antes de este se lançar no estudo e transmissão da verdade das *Sagradas Escrituras*. Tendo o pregador adentrado no estudo, ele precisa ter conhecimentos basilares de gramática, retórica, enfim, conhecimentos gerais das culturas para desenvolver bem o seu trabalho.

Dessa forma, estando o orador ciente das dificuldades de leitura e interpretação referentes ao texto bíblico e a par de algumas instruções que o auxiliam na compreensão exegética, surge mais um empecilho: a forma correta de expressar esse conhecimento ao público fiel. Nesse sentido, o bispo de Hipona, no Livro IV, d'*A doutrina cristã*, vai apresentar como o orador precisa se portar diante da plateia religiosa. Tais colocações propostas por Santo Agostinho são o objeto de estudo de nosso próximo capítulo.

Capítulo 4 - A QUESTÃO DO ESTILO

Neste capítulo analisamos o Livro IV que se organiza da seguinte forma:

Livro IV - Sobre a maneira de ensinar a doutrina

Parte A - Princípios fundamentais da arte oratória

Parte B - Estudo da arte oratória em textos escriturísticos

Parte C - Análise dos estilos na arte oratória

Parte D - Regras especiais de eloquência eclesiástica

4.1 O orador, o assunto e o auditório definem a escolha do estilo

Ao concluir sua obra, Santo Agostinho dedica o Livro IV - “Sobre a maneira de ensinar a doutrina” para ensinar como o orador deve realizar o seu discurso. É nessa parte d’*A doutrina cristã* que ele efetivamente emprega os conceitos da retórica, explanando acerca do estilo a ser empregado pelo orador conforme o assunto e o auditório. Dessa forma, o bispo de Hipona fecha o ciclo sobre estudos da linguagem, perpassando pelas fases de constatar a verdade cristã; observar que ela é dada por meio de signos e que esses signos obtêm no discurso sentidos diversos; entender como se processam os diferentes sentidos dos signos quando da leitura do texto bíblico e a forma correta de interpretá-los; 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: conseguir a adesão dos fiéis.

No Livro IV, então, Santo Agostinho disserta sobre a melhor maneira de expor a doutrina cristã. Para tanto, vale-se dos preceitos da retórica clássica. Por retórica clássica entendemos, como já dissemos, a retórica greco-romana. Temos Cícero por referente porque Santo Agostinho presumivelmente tomou contato com a retórica dos gregos através de Cícero, uma vez que seus conhecimentos do grego antigo eram muito limitados. Por sua vez, Cícero apresentou em língua latina muitas das ideias e classificações dos autores gregos. Na sua obra *Tópicos*, Cícero trata dos lugares de argumentação, aplicados especialmente ao discurso jurídico. O conceito de *topos* já tinha sido desenvolvido por Aristóteles na sua

Retórica e nos Tópicos. No *De Inventione*, Cícero se ocupou da questão dos estados de uma causa, conceito que ele tomou de Hermagoras de Temnos.

Neste momento, convém lembrarmos especialmente os elementos básicos da retórica que são: o orador, o assunto e o auditório. O assunto deve ser exposto de maneira adequada ao auditório. Daí resulta a importância do estilo.

Santo Agostinho toma como modelo Cícero. Por isso, ao longo desse quarto livro, por várias vezes, cita o orador latino. Então, segundo este, “(...) o primeiro ofício do orador é discursar de maneira adequada para atingir a persuasão (...) (CÍCERO, 2009, I, 138, p.169)”. No *De oratore*, Crasso expõe:

Uma vez que se dividiu todo o poder e faculdade do orador em cinco partes – dever, em primeiro lugar, encontrar o que dizer; em seguida, arranjar e dispor o que se encontrou não apenas segundo uma ordem, mas também segundo sua importância, com discernimento; então, enfim, vesti-lo e orná-lo com o discurso; depois, guardá-lo na memória; por último, atuar com dignidade e graça -, também conhecera e aprendera o seguinte: antes de entrarmos no assunto propriamente dito, deve-se inicialmente, cativar os ânimos dos ouvintes; em seguida, deve-se descrever o caso, depois, estabelecer a controvérsia, então provar aquilo que pretendemos, em seguida, refutar o que se disse contra e, no fim do discurso, amplificar e aumentar os elementos a nosso favor e debilitar e enfraquecer os favoráveis ao adversário. 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. Além disso, notara que se emprega a arte sobretudo para os elementos que são sobretudo próprios da natureza. De fato, tomara conhecimento de alguns breves preceitos acerca da atuação e da memória, mas como grande prática. Toda a doutrina desses artífices ocupa-se, quase sempre, dessas questões; se disser que em nada ajudam, estarei mentido. De fato, apresentam certos elementos que servem, por assim dizer, de lembrete ao orador, a que possa referir cada ponto e, observando-o, não se afastar do que quer que tenha estabelecido como meta. 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).

Nessa citação, além de expor em forma resumida as partes da arte retórica, Cícero salienta a importância do estilo que deve ser claro e límpido, ornado quando necessário, e adequado aos temas sobre os que se disserta. Fatores esses que Santo Agostinho aproveitará para a sua retórica religiosa.

Contrariamente a Platão, Cícero (2009, I, 150, p. 171) 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”.

No *De oratore*, defende-se que o bom orador precisa conhecer muitos assuntos para poder falar com eloquência:

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 de o orador conhecer inúmeros assuntos para que não tenha um discurso vazio é uma opinião partilhada por Santo Agostinho quando afirma que o orador precisa fazer um discurso sábio e eloquente ou, ao menos, sábio, para não cair em uma eloquência vazia. “Portanto, do que quer que se trate, qualquer que seja a arte, qualquer que seja o gênero, o orador, se o estudar tal como a causa de um cliente, falará mais bem e com mais distinção do que o próprio invento e especialista no assunto” (CÍCERO, 2009, I, 51, p. 156). Essa postura também é defendida por Górgias quando falava a Platão sobre o poder de persuasão do orador ao acompanhar o médico na visita aos doentes. Segundo Cícero, para que o orador promova o *movere* no auditório, ele precisa conhecer o temperamento dos homens, tal como também afirmou Platão que, para ser orador, precisa-se também ter noções de psicologia. Por fim, “(...) o orador completo e perfeito é aquele capaz de falar sobre todos os assuntos de maneira variada e abundante” (CÍCERO, 2009, I, 59, p. 157), pois:

(...) todo o poder e toda a teoria oratória devem ser expressos acalmando-se ou incitando-se o pensamento dos ouvintes. É necessário que se somem a isso alguma graça, chistes e uma cultura digna de um homem livre, bem como rapidez tanto ao responder como ao atacar, acrescida de graciosidade com refinamento e urbanidade (CÍCERO, 2009, I, 17, p. 150).

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.

A questão do estilo é o tema da elocução (*elocutio*), a quarta parte da retórica, que trata da expressão. Para Reboul (2004, p. 62),

O melhor estilo, ou seja, o mais eficaz, é aquele que se adapta ao assunto. Os latinos distinguiam três gêneros de estilo: o nobre (*grave*), o simples (*tenuis*) e o ameno (*medium*), que dá lugar à anedota e ao humor. O orador eficaz adota o estilo que convém a seu assunto: o nobre para comover (*movere*), sobretudo na peroração; o simples para informar e explicar (*docere*), sobretudo na narração e na confirmação; o ameno para agradar (*delectare*), sobretudo no exórdio e na digressão.

Santo Agostinho não faz uma separação tão rígida quanto Reboul (2004) em relação ao uso dos estilos. 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, 51, p 263).

Reboul (2004, p.62) dá algumas regras de estilo para o discurso retórico. Ele valoriza a conveniência, a clareza e a forma de exposição do orador:

A primeira regra é, portanto, a da conveniência (*prepon, decorum*). (...)
 A segunda regra é a da clareza, em todas as palavras, a adaptação do estilo ao auditório. Pois a clareza é relativa: o que é claro para o público culto pode parecer obscuro para quem é menos culto e infantil para especialistas. Ser claro é pôr-se ao alcance de seu auditório concreto. (...)
 A terceira regra diz respeito ao próprio orador, que deve mostrar-se em pessoa no seu discurso, ser colorido, alerta, dinâmico, imprevisto, engraçado ou caloroso, numa palavra: vivaz. (...) Finalmente, a brevidade, que constitui a força das máximas.

Reboul (2004), contudo, ressalta que “Essas regras, porém, não passam de linhas gerais: evitar ser redundante, inutilmente abstrato, etc. O sabor do discurso não se ganha com regra alguma; quem o faz é o orador” (REBOUL, 2004, p. 64). Nesse sentido, toda a responsabilidade recai sobre o orador, por isso sua

capacidade discursiva precisa ser bem desenvolvida com a prática retórica e, especialmente, deve ter predisposição natural para ser orador.

Aristóteles (2005, III, 1404b, p. 244) assegura que a “(...) virtude suprema da expressão enunciativa é a clareza. Sinal disso é que, se o discurso não comunicar algo com clareza, não perfará a sua função própria. E ele nem deve ser rasteiro, nem acima de seu valor, mas sim adequado”.

Ademais o filósofo afirma que no discurso apenas três tipos de termos podem ser utilizados - os próprios, os apropriados e os metafóricos. O próprio refere-se ao sentido prevalecte para designar cada objeto. É o sentido corrente. O apropriado diz respeito ao uso não familiar de alguns nomes ou expressões, pois as pessoas admiram o que é afastado do corriqueiro, e “aquilo que provoca admiração é agradável” (ARISTÓTELES, 2005, p.245). Ao utilizar esta linguagem diferenciada sem artificialidade, mas com naturalidade, este último modo resulta persuasivo, o anterior, o oposto (ARISTÓTELES, 2005), conforme nos adverte Aristóteles (2005):

Só o termo próprio e apropriado e a metáfora são valiosos no estilo da prosa. Sinal disto é que são só estes que todos utilizam. 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 sinónimos. (ARISTÓTELES, 2005, p. 246, 1404b).

Em suma, no uso da metáfora culminam os sentidos próprios e apropriado das palavras. A manipulação desses sentidos tornam 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. Aristóteles (2005, p. 246, 1405a) afirma que entre o próprio, o apropriado e a metáfora, “é sobretudo a metáfora que possui clareza, agradabilidade e exotismo (...)”. O filósofo grego também expõe a necessidade de se adequar o estilo ao assunto, bem como ao público. “O estilo apropriado 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, III, 7, 1408a, p. 257). É preciso adequar o estilo ao auditório, pois, “na verdade, o rústico e o instruído não falam do mesmo modo” (ARISTÓTELES, 2005, III, 7, 1408a, p. 258). 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. Segundo Aristóteles (2005), são duas as partes do discurso: a exposição do assunto e a demonstração. Uma refere-se à exposição e a outra, às provas.

Lausberg (1967, p.81, 14, 15, 16, 17) divide os discursos em discurso de uso único e discurso de uso repetido. O discurso de uso repetido organiza-se em leis, fórmulas para fixação de uma lei, censura ou elogio (epidíctico):

O discurso de uso repetido (§10) é um discurso que é pronunciado pelo mesmo orador, ou por oradores que respectivamente se alternam, em situações típicas (festivas), que se repetem periodicamente ou não periodicamente. A utilidade desse discurso, para a dominação dessas situações típicas (dentro de uma ordem social pressuposta como constante), mantém-se inalterada de uma vez para sempre.

Cada sociedade de suficiente intensidade social conhece estes discursos de uso repetido, os quais são um instrumento social para manter conscientes a complexidade e a continuidade da ordem social e, frequentemente, o caráter forçosamente social da existência humana em geral.

Podem distinguir-se três gêneros de discursos de uso repetido (p.ex., no Antigo Testamento ainda se apresentam bastante aparentados):

- 1) Leis, como normas da lei sacral (liturgias) ou da lei profana;
- 2) Fórmulas para a fixação legal de ações da lei sacral (litúrgicos) e da lei profana. Estas fórmulas desenvolvem-se e tomam a forma de discursos estereotipados, com o fim de evocação repetível de atos da consciência coletiva, que contam, como relevantes, do ponto de vista social. (...)
- 3) Quanto ao gênero epidíctico na retórica escolar, cf.§§22,3; 24; 26.

Alguns textos da Bíblia inserem-se nos discursos de uso repetido que se perpetuam até os dias atuais.

De maneira geral, já discutimos sobre as funções do orador e aspectos referentes ao discurso e ao auditório, passemos, agora, ao que Santo Agostinho expõe no quarto livro d'*A doutrina cristã*.

4.2 Eloquência e clareza

Na parte 4.1 desse capítulo fizemos uma breve introdução sobre o que a retórica clássica considerava relevante a respeito do estilo. Agora vejamos como Santo Agostinho retomou essas concepções.

No Livro VI, Parte A - “Princípios Fundamentais da Arte Oratória”, o bispo de Hipona relembra mais uma vez ao leitor a finalidade do seu trabalho: a maneira de descobrir o que é para se entendido no texto bíblico e a maneira de expor com propriedade o que foi entendido. Tendo ele, já trabalhado sobre a maneira de descobrir a verdade no texto bíblico, resta ver como expor a palavra divina.

Como é sabido, o bispo de Hipona defende que a retórica e todas as suas técnicas precisam estar subordinadas à fé e ele tenta advertir que sua obra não é um tratado de retórica, no sentido das obras de retórica comuns de sua época. A diferença 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.

De início, ele demonstra conformidade com as ideias de Platão ao afirmar: “É um fato, que pela arte da retórica é possível persuadir o que é verdadeiro como o que é falso” (AGOSTINHO, 2011, IV, 2, 3, p. 208). Em seguida, ele reafirma o que citamos no início deste trabalho, que a fé cristã não pode ficar desamparada perante a mentira: “Então, esses oradores, que se esforçam para persuadir o erro, saberiam desde o prêmio conquistar o auditório e torná-lo benévolo e dócil, ao passo que os defensores da verdade não o conseguiriam? (...) Quem seria tão insensato para assim pensar?” (AGOSTINHO, 2011, IV, 2, 3, p. 208). Dessa forma, ele argumenta perguntando por qual motivo as pessoas honestas também não fariam uso das técnicas da retórica para promover o bem.

Para o bispo de Hipona, “Eis o que constitui o talento da palavra ou da eloquência: os princípios e preceitos dessa arte unidos ao emprego engenhoso da linguagem, especialmente exercitada a realçar a riqueza do vocabulário e do estilo” (AGOSTINHO, 2011, IV, 2, 3, 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).

Para quem ingressa na carreira eclesiástica, é mais importante exercitar as ideias conforme a Regra da fé e da 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).

Ou seja, 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.

Um comentário importante de Aristóteles sobre o despertar das emoções no auditório é assimilada por Santo Agostinho, por isso ele ressalta que o expositor precisa seguir um “Procedimento do orador cristão”:

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

Caso a questão a ser tratada seja desconhecida e for preciso esclarecer os ouvintes, que faça a exposição. Onde houver dúvidas, que ele convença, por raciocínios apoiados em provas.

É oportuno dar à sua exposição maior força, caso tenha sido preciso convencer os ouvintes, além de ensiná-los, e também para que não se aborreçam no cumprimento do que já conhecem ou para levá-los a pôr sua vida em coerência com as ideias reconhecidas como verdadeiras. Aí, com efeito, são necessárias exortações, invectivas, movimentos vivos, reprimendas e todo outro procedimento capaz de comover os corações.

Na verdade, a quase totalidade dos homens, em sua atividade oratória, não deixa de agir dessa maneira (AGOSTINHO, 2011, IV, 4, 6, p.211).

Portanto, instruir bem o auditório sobre o que é certo e o que é errado e fazê-lo seguir as verdades aceitas, tocando-lhe o coração, são atitudes imprescindíveis a uma boa oratória religiosa. No entanto, segundo o bispo de Hipona, é mais importante falar com sabedoria do que com eloquência. Para assim afirmar, ele baseia-se nas ideias de Cícero. Esta consideração também

vem ao encontro do que Platão expressara sobre a retórica a qual precisa estar aliada à filosofia, ou melhor, à sabedoria decorrente de reflexões filosóficas:

Tal observação não escapou aos que julgavam outrora a eloquência dever ser ensinada. Reconheceram, com efeito, que a sabedoria sem eloquência foi pouco útil às cidades, mas, em troca, a eloquência sem sabedoria lhes foi frequentemente bastante nociva e nunca útil (Cícero, *De inventione*, líber I, 1) (AGOSTINHO, 2011, IV, 5, 7, p.212).

Por outro lado, ele também elogia aquele que sabe falar com sabedoria e com eloquência juntas:

Entretanto, o orador que desejar falar, não somente com sabedoria, mas também com eloquência, será mais útil se puder empregar essas duas coisas (AGOSTINHO, 2011, IV, 5, 8, p. 213).

Pois, “Com efeito, os que falam eloquentemente são escutados com prazer e os que falam sabiamente, com proveito” (AGOSTINHO, 2011, IV, 5, 8, p. 214).

Por fim, Santo Agostinho elogia a eloquência dos hagiógrafos (aqueles por meio dos quais Deus manifestou suas palavras) que se serviram da eloquência pagã, mas não se deixaram levar por ela:

O que me encanta na eloquência de nossos hagiógrafos, 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).

Em outras palavras, a arte oratória foi muito importante para expressar a verdade das *Sagradas Escrituras*, mas os hagiógrafos não se vangloriaram dela, antes a usaram para a comunhão das palavras e das ideias. Dito de outro modo, 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.

A escrita foi feita pelos hagiógrafos, mas a responsabilidade de explaná-la e confirmá-la recai sobre o orador religioso, que se deve valer das ferramentas proporcionadas pela arte retórica. Santo Agostinho, na Parte B - “Estudo da arte oratória em textos escriturísticos”, do Livro IV, analisa textos de São Paulo: Epístola aos Romanos 5, 3-5 e Segunda Epístola aos Coríntios 11, 16-30. Ele considera São Paulo como modelo de eloquência. O bispo de Hipona analisa os argumentos e os ornamentos utilizados por São Paulo da forma seguinte:

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

“Nós nos gloriamos 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.215).

Em relação ao uso da retórica, muitas vezes, Santo Agostinho se mostra hesitante. De um lado parece ser necessário omitir dos fiéis o uso de uma arte pagã como a retórica no discurso religioso, por isso a questão: “qual o cristão, douto ou ignorante que não o ridicularizaria?”. Mas desde outra perspectiva é patente a utilidade dessa arte para “mover os ânimos”, para levar os fiéis a uma vida cristã. Santo Agostinho aponta que, no discurso do Apóstolo, são visíveis os

usos de tropos ou figuras retóricas como, por exemplo, o clímax ou a gradação. Além disso, ele analisa a formação dos períodos cujas orações formam um círculo, tendo este fenômeno o nome de “período” ou *kômata*. 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.

Noutro trecho, Santo Agostinho apresenta a “Beleza do texto paulino: 2Cor 11, 16-30”. Novamente, ele analisa o estilo usado no texto, apresentando-o como modelo de eloquência:

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).

O Apóstolo, diante da crítica dos judeus, vê-se sujeito a defender-se, por isso se autodenomina insensato. Seu discurso é bem eloquente, valoriza os sofrimentos por que passara.

Santo Agostinho faz uma apreciação, uma “Análise literária do texto 2Cor 11, 26-30”. Primeiramente, ele aponta os tropos encontrados e, depois, analisa período por período. Citamos apenas o início da análise e a conclusão por ser o texto muito longo:

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).

Nosso intuito ao trazer essas citações é mostrar como Santo Agostinho emprega os preceitos da arte retórica na interpretação dos textos bíblicos e, assim, confirmar nossa hipótese de que ele emprega todos os artifícios dessa arte pagã no contexto religioso.

Nessa citação notamos que, embora Santo Agostinho tenha feito uma apreciação minuciosa do trecho, ele enfatiza que seria muito cansativa uma análise mais aprofundada. Ademais, “O que não seria se eu tivesse desejado relevar as figuras de estilo da retórica encontradas nesta única passagem do Apóstolo? Os homens sérios julgar-me-iam exagerado, e os entendidos no assunto, que fui insuficiente” (AGOSTINHO, 2011, IV, 7, 14, p.222), afirma ele.

O bispo de Hipona defende os oradores sacros por não se vangloriarem do emprego da retórica, já que a arte é “professada por mestres, 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). Desse modo, ele pretende não seguir a análise para não despertar rumores, afinal, ele próprio foi por muito tempo professor de retórica.

Por fim, Santo Agostinho dá a “Justificativa da escolha de São Paulo como modelo de eloquência”:

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).

Ou seja, São Paulo possui força e eloquência em seus textos cujo reconhecimento se dá até por parte de seus detratores e, também, porque ele se faz humilde perante a arte de falar, demonstrando sua destreza discursiva pela forma como ele se apresenta, isto é, pelo *ethos*.

Santo 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). Apesar disso, ele prefere analisar um texto em que se evidenciem melhor as ideias expostas para “tornar o ouvinte mais atento em escutar o sentido espiritual” (AGOSTINHO, 2011, IV, 7, 15, p.223). Ele analisa, então, o texto de *Amós* 6,1-6, no qual, defende o modo de expressão dos profetas que não eram peritos na arte oratória:

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).

Santo Agostinho, tal como Platão e Cícero, afirma que há uma aptidão inata que possibilita a formação do orador, porém sua perspectiva é de que o orador 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 oradores religiosos seriam naturalmente eloquentes e sábios porque Deus os fez assim. Ademais, Santo Agostino (2011) explica o modo de os escritores se expressarem nos textos sacros através de figuras:

Eles usaram desse recurso também em vista de eliminar o tédio e aguçar o zelo dos que desejam estudar as Escrituras. Ou ainda, para esconder essas passagens ao espírito dos ímpios, seja para os fazer voltar à piedade, seja para os levar a afastar-se dos santos mistérios. Na verdade, os escritores sacros assim se exprimiram para permitir aos futuros leitores que haveriam de os compreender e os comentar com exatidão, de encontrarem na Igreja de Deus uma nova graça, graça diferente, certamente, da que os hagiógrafos receberam, mas da qual é consequência. Seus comentadores, portanto, não se exprimem com autoridade igual à sua, ao se apresentarem como encarregados, de os explicar. Devem, ao contrário, e, sobretudo, para 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, sua primeira conclusão em relação à

transmissão adequada do conteúdo das *Sagradas Escrituras* é “não imitar a obscuridade dos autores sacros”.

A seguir, Santo 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. Sua segunda conclusão é “reservar as dificuldades a auditório escolhido”, partilhando, assim, da posição de Platão, Aristóteles e Cícero ao considerar a adequação do tema ao auditório:

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).

Por isso, sua terceira conclusão é “falar com clareza”. Para tanto, ele cita Cícero como exemplo ao se reportar ao abandono de uma linguagem mais rebuscada, a fim de que todos possam entender o discurso:

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).

Em defesa da clareza, Santo Agostinho volta a questionar os sentidos diversos advindos das traduções incorretas (item 3.1), 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”, SI 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 variar os termos com diferentes exemplos, mas quando o tema é compreendido, o orador precisa seguir adiante no discurso, para não aborrecer a plateia. Não se pode confundir a capacidade de compreensão do auditório por esta não ter um certo parâmetro de instrução. Conforme Lausberg (1967), a retórica valoriza a clareza, dando preferência aos erros gramaticais em prol da compreensão, pois se trata da *ars bene dicendi* e não da *ars bene loquendi*. Santo Agostinho é a favor desse assentimento:

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. 231).

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.

Por fim, Santo Agostinho expõe sua quarta conclusão: “falar com clareza e elegância”:

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).

Nessa citação percebemos que Santo Agostinho retoma a valorização da verdade e não o meio em que ela se apresenta, ou seja, as palavras. É preciso venerar as ideias expressas pelas palavras e não elas próprias. Assim, observamos novamente a correlação entre signo e seu significado. N'A *doutrina cristã* percebemos que o mais importante são os significados, isto é, 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 o efeito persuasivo. Isso, contudo, parece contraditório, pois se o modo de expressão não pode ser mais valorizado que o conteúdo, por que então Santo Agostinho insiste em adequar a retórica clássica a um modelo religioso, visto que a retórica define exatamente normas de expressão? Pensamos que a resposta a este questionamento esteja em conseguir a adesão dos fiéis aos preceitos cristãos. Logo, a Igreja necessita cativar os fiéis utilizando a mesma “arma” dos pagãos: a retórica.

4.3 O estilo para a oratória agostiniana

Tendo-se já analisado a maneira de escrita e de expressão dos autores religiosos; tendo-se constatado que a clareza é de fundamental importância para os ouvintes, a fim de que compreendam a verdade religiosa; passamos a analisar como Santo Agostinho instrui acerca do modo de expressão do orador.

Na Parte C - “Análise dos estilos na arte oratória”, do Livro IV, Santo Agostinho mais uma vez se refere a Cícero ao dissertar sobre “Os três objetivos do orador”: “Disse certo orador – e disse a verdade – que é preciso falar “de maneira a instruir, a agradar e a convencer””. Depois, acrescentou: “Instruir é uma necessidade; agradar, um prazer; convencer, uma vitória” (AGOSTINHO, 2011, IV, 12, 27, p. 233). Para o bispo de Hipona:

o primeiro objetivo, isto é, a necessidade de instruir relaciona-se com as ideias a serem expostas; os dois outros, deleitar e convencer, com a maneira como as expomos (AGOSTINHO, 2011, IV, 12, 27, p.233).

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. 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 esses 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 através do discurso eloquente do orador:

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).

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 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:

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).

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 arrebenta as rochas. Santo 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 arrebenta 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).

“Por certo, ainda que as verdades ditas pelos sacerdotes sejam menos compreendidas, menos agradáveis, menos convincentes, contudo, que sejam ditas! Que se escutem com agrado as ideias justas, não as iníquas” (AGOSTINHO, 2011, 14,30, p. 237). Assim, percebemos que Santo Agostinho defende que os oradores não podem tirar proveito da eloquência para vangloriar-se, mas somente para pregar as ideias justas.

Para o bispo de Hipona, a primeira condição para o orador religioso alcançar bom desempenho é rezar. Ele necessita falar sobre a justiça, a santidade e a virtude; tem de fazer valer não só o seu discurso para persuadir, mas precisa ir além, precisa fazer com que os fiéis o obedeçam. Há, portanto, além da persuasão, ato de fazer crer, uma posição pragmática que o auditório precisa

assumir depois do sermão, isto é, relacionar a ideia tratada com a sua prática de vida:

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).

Para Santo Agostinho, “Pregar é missão confiada por Deus”. Neste pequeno discurso, para confirmar sua posição, ele cita vários exemplos bíblicos e, ao final, ele 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).

Concluimos, então, que tanto o hagiógrafo quanto o orador 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.

Santo Agostinho relaciona aos três objetivos oratórios (instruir, agradar e converter) os três estilos do discurso existentes. O primeiro deles relaciona-se ao estilo simples; o segundo, ao estilo temperado; e o terceiro, ao estilo sublime. O bispo de Hipona utiliza a palavra converter no lugar de convencer ou persuadir:

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 converter, expondo grandes questões, em estilo sublime” (AGOSTINHO, 2011, IV, 18, 34, p.242).

Santo Agostinho cita Cícero quanto aos estilos empregados no fórum, no qual se pode escolher qual dos três já conhecidos vai se empregar de acordo com o assunto abordado. Contudo, na Igreja, 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. No entanto, o orador sacro também precisa variar seu estilo para não tornar a exposição monótona:

Em nossas reuniões, ao contrário, considerando que todos os assuntos se estendem – sobretudo quando falamos ao povo, mantendo-nos em lugar mais elevado – a respeito da salvação eterna dos homens e não sobre a temporal; e sobretudo considerando que pomos os homens em guarda contra a morte eterna, nós não tratamos a não ser de grandes assuntos. E isso, a ponto que não devemos considerar como assuntos menores, se tratados por doutor eclesiástico, aqueles relativos à aquisição ou perda de uma soma de dinheiro, seja ela pequena, seja grande. Pois não é pequena a justiça que certamente devemos observar inclusive em relação a uma pequena quantia conforme a palavra do Senhor: “Quem é fiel nas coisas mínimas, é fiel também no muito” (Lc 16,10). O que é mínimo é certamente mínimo, mas ser fiel nas coisas mínimas é o máximo. A natureza do centro que exige a igualdade dos raios, isto é, de todas as linhas partindo desse centro até a circunferência externa, é a mesma, num círculo de grande diâmetro como num de menor extensão. Assim, a justiça, por avançar até seu limite, nas coisas pequenas, não perde nada de sua grandeza (AGOSTINHO, 2011, IV, 19, 35, p.242).

Para valorizar o trabalho do orador cristão, nessa citação percebemos que o bispo de Hipona considera relevantes tanto as questões de justiça de pequena monta quanto as de grande proporção. Faz um trocadilho de palavras e comparações. Mais uma vez ele vale-se do Apóstolo Paulo em 1Cor 6,1-9, cujo texto explica que os homens recorrem aos homens para julgar questões humanas, mas aos santos, cabe o julgamento do mundo. Dessa forma, o bispo de Hipona defende a veemência empregada pelo Apóstolo:

Ele fala desse modo 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).

Nesse sentido, para Santo Agostinho, 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. Em geral, o estilo simples pode ser empregado para tratar de qualquer assunto:

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 eclesiásticos, nós os aconselharíamos, com razão, falar em estilo simples, como o devido a assuntos menores (AGOSTINHO, 2011, IV, 19, 37,p.244).

A defesa desse ponto de vista se dá porque se considera que a palavra do Senhor tem muito valor, por conseguinte, todos os assuntos são importantes. A seguir, o bispo de Hipona discursa sobre a “Necessidade de variar os estilos” quando da exposição da Palavra:

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 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).

Nessa citação, Santo Agostinho ensina como trabalhar os diferentes estilos segundo as finalidades que o orador se propõe a conseguir. Sobretudo, que não há nada maior que Deus, por isso qualquer que seja a forma empregada para louvá-lo nunca será suficiente. Contudo, se Deus não for honrado pelos fiéis e em

seu lugar o for outra coisa, o estilo sublime é o mais indicado para ser utilizado pelo orador, com o objetivo de afastar os fiéis de uma idolatria incorreta.

Santo Agostinho explica o uso do estilo temperado:

“Exorto-vos, irmãos, pela misericórdia de Deus, a que ofereçais vosso corpo como hóstia viva, santa e agradável a Deus” (Rm 12,1).

Quase toda a passagem dessa exortação é 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, 11, 40).

Nessa citação, Santo Agostinho aborda os conceitos de próprio e apropriado, definidos anteriormente por Aristóteles. Há uma correlação entre os sentidos de “corpo” e “hóstia viva, santa e agradável”, em que o “corpo” faz referência ao Corpo de Cristo, o qual é retratado simbolicamente pela hóstia que, segundo preceitos da fé cristã, representa o alimento da alma humana.

É constatada, por Santo Agostinho, a ausência de métrica nos autores sacros, as quais talvez tenham sido omitidas de propósito pelos tradutores, mas o bispo de Hipona não ousa confirmar esta suspeita. Em seu ponto de vista ele é totalmente a favor do uso da métrica, pois esta traria grande beleza às expressões:

Beleza que se encontra, certamente, em nossa própria língua, mas que na língua original deles [hagiógrafos] é de grau superior e que não se encontra na literatura que faz o orgulho dos amigos da retórica.

(...)

Quanto a mim, eis meu sentimento, que me é mais conhecido do que a ninguém mais, e superior ao que possam conhecer os outros: 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.250).

Por sua vez, o estilo sublime – *grande dicendi*, para Agostinho, se diferencia do estilo temperado pela presença menor de ornamentos e pela impetuosidade dos sentimentos.

Dando continuidade ao seu trabalho sobre a expressão, na Parte D do Livro IV - “Regras especiais de eloquência eclesiástica”, Santo Agostinho reitera que no discurso sacro, por vezes, convém misturar os gêneros de estilo - “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 gêneros estilísticos possibilita um desenvolvimento do discurso com mais arte, mas, se for usar apenas um dos gêneros, que se opte pelo sublime. Contudo, é sempre melhor misturar os gêneros, sendo que um deles deverá predominar.

É preciso sempre perceber qual o melhor gênero de 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).

Para fundamentar sua posição, Santo Agostinho traz um episódio que ele próprio vivera. Trata-se de um testemunho real sobre os efeitos do etilo sublime, cujo emprego resultou em grandes transformações para a população local. Quer dizer, o discurso influenciou de tal forma a vida das pessoas que as levou a adotar novas atitudes em obediência ao orador religioso:

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).

A força eloquente do estilo sublime usada por Santo Agostinho nesse discurso influenciou os ouvintes para a mudança de seus hábitos. Dessa forma, ele elege o estilo sublime como o melhor e mais eficaz para produzir efeitos no comportamento das pessoas.

Por outro lado, questiona a força do estilo temperado em converter a todos, dado que sua função dirige-se mais ao agradar:

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, abstando-se de viver de modo repreensível.

Mas digam-me: o estilo temperado converte a todos a quem 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).

Para Santo Agostinho, os estilos simples e sublime 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 em qual deles o orador se apoia, o importante é persuadir sobre as verdades da religião cristã e levar os fiéis a agir segundo elas dispõem:

É preciso reservá-lo para determinar por vezes mais prontamente, pelo encanto da eloquência, o consentimento dos ouvintes, e fazê-los aderir com mais tenacidade às verdades expressas sob forma prática e honesta. Mas isso unicamente no caso em que esses ouvintes, estando já esclarecidos e bem dispostos, não precisem de um discurso que os instrua ou convença. Porque, 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).

Assim, Santo Agostinho reafirma objetivo do discurso retórico já apregoados pelos tratadistas de retórica, que é o de persuadir.

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).

Retomando-se a questão do orador abordada inicialmente neste capítulo, o bispo de Hipona considera que este também possui metas a serem atingidas, especialmente, “fazer-se escutar com atenção, com prazer e com docilidade” (AGOSTINHO, 2011, IV, 27, 56, p. 268). O orador precisa articular essas três características em todos os gêneros, “de modo que ser escutado com entendimento pertencesse ao gênero simples; com prazer, ao gênero temperado; e com docilidade, ao gênero sublime” (AGOSTINHO, 2011, IV, 27, 56, p. 268), pois:

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 com entendimento, não o será nem com prazer nem com docilidade? (AGOSTINHO, 2011, IV, 27, 56, p. 268).

Assim, as finalidades de cada estilo são fundamentais para que haja um bom resultado a partir do discurso.

Cada estilo tem um valor na exposição do orador. O estilo simples é capaz de surtir grandes efeitos mesmo sendo desprovido de ornamentos:

(...) 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?

Nosso doutor e orador sacro deve, pois, aplicar-se a falar nesse estilo, de tal modo que se faça escutar não somente com clareza, mas ainda com prazer e docilidade (AGOSTINHO, 2011, IV, 27, 56, p. 269).

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:

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).

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:

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 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).

De outro lado, convém ao orador relacionar sua vida às suas palavras, isto é, o orador deve ser ele próprio um exemplo a ser seguido, pois, do contrário seu discurso parecerá vazio. É preciso 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). Em suma, a verdade de Cristo precisa ser proclamada com a própria vida do orador religioso e vivenciada por todos os fiéis:

Certamente, Cristo é a verdade e, contudo, até a verdade pode não ser anunciada com verdade ou, em outros termos, o que é justo e verdadeiro pode ser pregado por coração depravado e enganador. Em todo caso, é desse modo que Cristo é anunciado por homens mais preocupados por seus próprios interesses que pelos interesses de Jesus Cristo (AGOSTINHO, 2011, IV, 28, 59, p.271).

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.

Outra vez, Santo Agostinho afirma que “O orador não dever ser escravo da expressão, mas a expressão deve servir o orador” (AGOSTINHO, 2011, IV, 29, 60, p.271), 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 que se originaram na Grécia antiga e cujo exemplo encontramos no *Eutidemo* de Platão. A retórica distinguia entre *res* e *verba*, assunto do discurso e expressão. A expressão deve estar subordinada - pensa Agostinho - à verdade do assunto. Ela é também um meio para combater quem ataca a verdade, por isso Agostinho ensina como utilizá-la ao serviço dela e não da mentira. As palavras, ou melhor, a eloquência é uma arma que o orador sacro dispõe para combater a mentira:

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 episcopo 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).

Enfim, toda a eloquência eclesiástica 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, Santo Agostinho ataca os que defendem a mentira com a propriedade da eloquência:

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).

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, Santo Agostinho afirma que sua obra teve por finalidade expressar a maneira de o orador trabalhar a doutrina cristã, não só para proveito pessoal, mas para torná-la útil aos outros:

Esta obra tornou-se mais longa do que eu desejava e pensava. Mas não é longa para o leitor ou o ouvinte a quem agrade 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, 63, p.277).

Percebemos uma humildade por parte de Santo Agostinho ao se reportar ao seu trabalho. Ele deseja que sua obra sirva ao orador religioso para trabalhar a doutrina sã, ou melhor, a doutrina cristã.

CONCLUSÕES

Retórica e Verdade

Nosso trabalho se ocupou da retomada por Santo Agostinho da retórica clássica, cujo objetivo principal era colocá-la ao serviço da pregação da fé cristã. Devimos então aos grandes teóricos dessa disciplina e aos filósofos que refletiram sobre ela. Em primeiro lugar Platão. Sabemos que no diálogo *Górgias* atacou duramente a retórica, pelo que acreditava ser sua falta de compromisso com a verdade. Justamente, devido à sua filosofia ser oposta aos ideais da retórica e estar orientada ao ser e à procura da verdade.

A retórica acolhe diferentes pontos de vista e fica dentro do âmbito do verossímil. Ela parte da constatação, feita pelos sofistas, de que o que uma determinada cultura considera bom para outra poderá parecer censurável. Para a retórica, não há verdades absolutas. Até alguns sofistas, iniciadores da arte retórica, chegaram a dizer que não há discursos verdadeiros nem falsos somente piores ou melhores. A arte retórica se aplica ao tratar 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, a 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 acaba mudando sua posição em relação à arte retórica. Aceita-a desde que ela esteja subordinada à filosofia, o que quer dizer: seja colocada como instrumento da verdade. Assim, o *Fedro* inicia uma tradição que vê na retórica um instrumento para a propagação da verdade. A *doutrina cristã*, de Santo Agostinho, se liga a essa tradição.

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

O segundo autor do qual devimos nos ocupar é Aristóteles. Não sabemos se ele teve ou não influência direta sobre Santo Agostinho, uma vez que não sabemos até que ponto o bispo de Hipona leu os escritos desse filósofo, dado sua confessa ignorância da língua grega. Mas certamente Aristóteles teve influência sobre Cícero. Sabemos por meio das *Confissões* de Santo Agostinho que o bispo de Hipona se iniciou na filosofia lendo o *Hortênsio*, obra escrita por aquele orador romano. O tratamento ciceroniano da retórica depende fortemente da abordagem aristotélica. Cícero retoma várias das ideias aristotélicas sobre a retórica, como por exemplo: a de que a retórica 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 *ethos*; a importância dos lugares da argumentação; e, finalmente, as normas que Aristóteles deu sobre a expressão do discurso. Assim como no *Fedro*, de Platão, Aristóteles coloca na sua *Retórica*, a arte retórica ao serviço da verdade.

Signos e verdade

Para Santo 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 matéria (*verba*), portanto na passagem de um nível para outro, ocorreram as obscuridades linguísticas próprias do discurso. Por isso, a verdade cristã presente nas *Sagradas Escrituras* não está posta de maneira clara, mas obscura pelo uso de figuras. Assim, *A doutrina cristã* inicia com discussões acerca da linguagem, explicando a diferença entre coisas e signos (tomado como sinônimo de sinal). 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 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). Esta explicação inicial de Santo Agostinho é importante à medida que introduz o estudo do signo seja ele linguístico ou não.

A linguagem humana compreende um vasto horizonte, começando pela percepção das coisas, pela atribuição de significado a elas e pela transmissão

desse significado aos outros. Isso nos leva para o caminho da semiótica. Nesse sentido, no segundo capítulo d'*A doutrina cristã*, Santo Agostinho discorre sobre a revelação da verdade por meio de signos expressos nas *Sagradas Escrituras*, os quais precisam ser interpretados.

Os signos (ou sinais) são naturais ou convencionais. A *Retórica* de Aristóteles limita-se a dividir os signos em certos e prováveis. Os signos têm, para Aristóteles, uma razão anterior à sua interpretação propriamente como signo. Estão organizados em uma relação de causa e consequência entre os fenômenos que representam. Já Santo Agostinho, vai além desse pensamento. Divide os signos em naturais e convencionais. Os signos convencionais são instituídos pelos homens. O seu uso depende de motivações que variam de cultura para cultura.

Entre os signos da linguagem está a palavra. Ela representa o objeto e o seu conceito de uma só vez. Assim, as palavras foram instituídas para representar certos objetos, pensamentos, sentimentos, expressões e seus respectivos sentidos, mas na linguagem figurada, seu uso é tomado para significar algo além daquilo que ela significa inicial ou usualmente. O significado primeiro da palavra é “emprestado” para significar algo diferente. Deste uso transposto estão repletas as *Sagradas Escrituras*, o que determinou Santo Agostinho a elaborar um manual de interpretação exegética da *Bíblia*. *A doutrina cristã* é esse manual. Dessa forma, ela parte do signo para a interpretação, compondo um epítome hermenêutico. Nesse texto, Santo Agostinho se esforça em resolver as dificuldades do texto bíblico, bem como em dar uma interpretação dos sentidos ambíguos ou figurados.

Concluimos que o trabalho de Santo Agostinho, na tentativa de explicar como interpretar corretamente as *Sagradas Escrituras*, 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.

Signos e Interpretação

A interpretação é algo particular de cada indivíduo. Em certos casos, é possível superinterpretar, mas, em outros, apenas alguns tipos de interpretações são possíveis, devido a vários fatores, dentre eles, a tradição, por exemplo. Nesses casos, dizemos que a interpretação já está estabelecida, tal como nos textos classificados como de uso repetido, nos quais se inserem os discursos religiosos. Assim, as *Sagradas Escrituras* permitem somente determinadas interpretações segundo a tradição, mas, devido à obscuridade de certas passagens bíblicas, os sentidos são tomados às vezes de forma diversa à recomendada. Aí entra o trabalho hermenêutico de Santo Agostinho.

A interpretação ideal das *Sagradas Escrituras* exige, para Santo 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* (Regras da Fé).

O elemento central para a interpretação das *Sagradas Escrituras* é a palavra como objeto significativo em sua rede de relações, quais sejam: a palavra por ela mesma, a palavra na frase, a palavra no parágrafo, a palavra para certa cultura, a palavra no discurso do orador.

A palavra em si ou em sua relação na frase ou mesmo no parágrafo, dependendo do modo como se articula com os demais componentes, pode assumir um significado diferente do seu habitual. Aqui é preciso dominar o conhecimento dos tropos ou figuras. Vemos, assim, que Agostinho desenvolveu princípios de interpretação que hoje são corriqueiros dentro da semântica linguística: a ideia de que as palavras não devem ser tomadas isoladas, mas no seio de um discurso, a importância do contexto cultural para sua interpretação, a ideia de que os tropos e figuras não são apenas um enfeite do discurso, mas têm também um valor cognoscitivo.

A questão do estilo

No último livro d'*A doutrina cristã*, sobre a maneira de ensinar a doutrina, constatamos que aparecem duas partes essenciais da retórica: a questão do

estilo a ser usado na expressão do discurso e a 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.

Embora o bispo de Hipona faça uma advertência sobre sua obra não ser estritamente um tratado de retórica, confirmamos exatamente isso. 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, o bispo de Hipona negava que *A doutrina cristã* fosse um tratado de retórica? A explicação mais provável é esta: essa obra não tratava 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.

Concluimos que Santo Agostinho vale-se da teoria da linguagem e do discurso para explicar os sentidos das *Sagradas Escrituras*, no intuito de explanar o conteúdo bíblico para tornar sua utilização no âmbito religioso mais adequado segundo a tríade orador-discurso-auditório. Para Agostinho, 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 aspectos devem ser levados em conta ao explicar a palavra divina.

REFERÊNCIAS

ABREU, Antônio Suárez. *A arte de argumentar*. gerenciando razão e emoção. 9. ed. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.

AGOSTINHO, Santo. Bispo de Hipona, 354-430. *A doutrina cristã*: manual de exegese e formação cristã. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011. (Patrística; 17)

_____. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos, S.J. e A. Ambrósio de Pina S.J. *De Magistro (Do Mestre)*. Tradução de Angelo Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1973

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

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

_____. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Centro de Clássicos da Universidade de Lisboa. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

_____. *Tópicos. Dos argumentos sofísticos*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

BARHTES, Roland. A retórica antiga. In: COHEN, J.; BREMOND, CLAUDE et al. *Pesquisas em Retórica*. Vozes: Petrópolis, 1975.

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

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

_____. *De oratore*. Books I and II. London: William Heinemann Ltd.; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1942.

_____. 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. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2009.

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

_____. *De l' invention*. Tradução francesa de Guy Achard. Paris: Les Belles Lettes, 2002.

DONATISMO. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Donatismo>>. Acesso em 20 de agosto de 2013.

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. 12. ed. São Paulo: Perspectiva S.A., 1995.

FARIA, Ernesto. *Dicionário latino-português*. Belo Horizonte: Garnier, 2003. vol. 17.

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

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

LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de retórica literária*. Tradução de R. M. Rosado Fernandes. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967.

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

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

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

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

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

SILVA, Edna Lúcia da; MENEZES, Estera Muszkat. *Metodologia da pesquisa e elaboração de dissertação*. 3. ed. Florianópolis: UFSC, 2001.

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

TRINGALI, Dante. *Introdução às retóricas*. Araraquara: UNESP, 1984.

UNISC. *Normas para apresentação de trabalhos acadêmicos*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2011.

WILLS, Garry. *Santo Agostinho*. Coleção Breves Biografias. Tradução de Ana Luiza Dantas Borges. Rio de Janeiro: Objetiva Ltda, 1999.