

HISTÓRIA E ARTE RETÓRICA EM SANTO AGOSTINHO

HISTORY AND THE ART OF RHETORIC IN SAINT AUGUSTINE

Flávia Maria Schlee Eyler¹ e Suelen Maria Mariano de Sousa²
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Resumo: Este artigo pretende analisar as relações entre linguagem e mundo a partir das condições históricas que determinaram o surgimento da palavra política no mundo grego e seu controle através da sistematização da arte retórica por Aristóteles. Neste caso, a sobrevivência e a utilização do mesmo modelo retórico pelos romanos foram capazes de servir também ao nascente cristianismo e fundamentar sua teologia. Apesar de todas as críticas à tradição antiga, os padres da Igreja e, sobretudo, Santo Agostinho neste trabalho, evidenciam a importância da retórica como instrumento de organização e compreensão do mundo.

Palavras-chave: Santo Agostinho, cristianismo, retórica.

Abstract: This article intends to analyze the relations between language and world from the historical conditions which determined the political word in ancient Greece and its control over Aristotle's Art of Rhetoric systematization. In this case, the survival and utilization of the same rhetoric model by the Romans was also able to serve the recently born Christianity and to develop its theological basis. In spite of all criticism towards ancient tradition, the Catholic Church's priests, and above all Saint Augustine probe in the present work the importance of rhetoric as an instrument of organization and comprehension of the world.

Keywords: Saint Augustine, Christianity, Rhetoric.

Recebido em: 13/4/2010
Aprovado em: 23/5/2010

¹ Professora do Programa de Pós Graduação do Departamento de História; Coordenadora da Área de História Antiga e Medieval. E-mail: feyler@puc-rio.br.

² Mestra pelo Programa de História Social da Cultura (PUC-Rio). Endereço eletrônico para contatos: smariamariano@gmail.com.

*“É impossível deixarmos de notar a que ponto a ‘eloquência divina’ de Deus é a eloquência de um escritor do baixo Império Romano”.*³

A retórica, enquanto tradição da arquitetura do discurso e do adorno, aponta Wellbery⁴, que, como os paradigmas greco-romanos de organização espacial, dominou a produção, a interpretação, o ensino e a transmissão de discurso e escrita na Europa até o Iluminismo, ganha novamente um sentido que precisa ser considerado diante das condições e desafios de nosso tempo presente. Atualmente, as contingências do mundo, da linguagem, do conhecimento e do sujeito e suas múltiplas expressões afastam qualquer sonho de se contar uma história aplicável a todos os tempos e sujeitos como havia sido o sonho, entre outros, de uma história universal. Como não há uma natureza humana bruta que nos explique como o mundo deve se organizar, de tal forma que sejamos capazes de enunciar verdades válidas para todos, em todos os momentos ou em todas as circunstâncias, devemos contar, então, com as determinações que nos fazem ser de tal maneira e não de outra. Porém, entre as contingências e as determinações – da natureza e da história – às quais estamos irremediavelmente condenados, há novas possibilidades de questionamento e entendimento, e uma delas diz respeito à questão da retórica.

O fim do “teatro cartesiano” nos leva à aceitação de que o referente do termo “sujeito” não é fixo nem universal, mas resulta de uma rede de crenças e desejos, historicamente determinados e expressos por meio de uma linguagem que é um fenômeno público e social. Como aponta Rorty⁵, nossas diferentes formas de agir, pensar e sentir são manifestações possíveis da variabilidade a que está sujeita a nossa espécie. Desse ponto de vista, a certeza daquilo que nós somos só pode ser obtida recorrendo-se ao tesouro dos significantes, metáforas e significados comuns à nossa comunidade.

Dessa forma, a construção daquilo que reconhecemos como realidade seria regulada pelo controle social de estratégias que levariam ao consenso ou não. A arte retórica ocuparia, nesse contexto, uma posição central na medida em que não existiriam características inerentes aos objetos e sim ações, processos e atores que, ao construírem categorias e sistemas de classificação, fixariam invariâncias cognitivas a fim de reduzir a complexidade do mundo. Nesse sentido, o mundo seria o nosso mundo cognitivo desenvolvido pela interação com o meio ambiente e meio social e seria, intrinsecamente, nosso limite

³ BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

⁴ WELLBERY, David E. *Neo-retórica e desconstrução*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p 12-13

⁵ Ver: RORTY Richard. A Trajetória do Pragmatista. In: ECO, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p 125-126.

enquanto observadores. Consequentemente, estados cognitivos são sempre autodescrições e não cópias do ambiente, conforme o trabalho desenvolvido por Maturana.⁶

No entanto, o retorno contemporâneo da retórica pressupõe, por sua própria estrutura, enquanto retorno, uma diferença que, como aponta Wellbery⁷, nos permitiria compreender a habilidade performática tanto das disputas jurídicas quanto, no caso, dos sermões na igreja garantindo a hierarquia social. Afinal, em Santo Agostinho, “crer-compreender-ver não era apenas um método de pensamento somente praticado, mas, sobretudo, enunciado.”⁸ Aqui, o cruzamento entre pensamento e sua visibilidade por meio da enunciação nos remete ao “enraizamento do narrativo em um campo do contingente que não pode ser apropriado narrativamente e sem o qual não haveria o que é narrativo.”⁹

Assim, uma vez que a história humana se constitui e se manifesta pela linguagem em sua atualização e expressão discursivas, podemos encontrar na arte retórica o acesso a essa ordem simbólica que tem sua autonomia e seu poder explicativo. Como uma estrutura mãe, ela reúne imanência e transcendência. Ela dá forma não somente à linguagem como também à conduta dos homens; além de fornecer os instrumentos necessários para que estes percebam suas próprias representações sempre contingentes.

O recurso da retórica como instrumento de compreensão de um universo simbólico teria o mérito de evitar toda projeção arbitrária dos esquemas atuais sobre um passado que sabia muito mais sobre si mesmo do que nós. De acordo com Fumaroli, como arte da persuasão, a retórica atravessa o social, o político e o religioso compreendendo totalmente o fenômeno humano sem romper suas ligações com a filosofia, o direito, a moral e a teologia. Como arte da memória, ela religa as palavras às imagens, revisita os predecessores, registra os textos clássicos e organiza a experiência. Em outras palavras, a retórica põe em circulação e faz durar as tradições, notadamente as tradições literárias.¹⁰

O debate atual da nova retórica põe em confronto, de modo geral, duas escolhas: uma compreensão literária ou uma compreensão sob a égide da persuasão. A primeira levaria ao lugar de uma constante ruptura, ou seja, à produção de uma diferença sempre renovada, e a segunda, ao acordo implícito dos valores partilhados. Entre tais escolhas, ficamos com o entendimento de que é possível uma unidade da retórica como expressão tanto da identidade

⁶ Ver: MATURANA, H. *Biology of Language the Epistemology of Reality*. In: MILLER, George A. & LENNEBERG, Elizabeth (Ed.). *Psychology and Biology of Language and Thought: essays in honor of Eric Lenneberg*. N.Y. Academic Press Inc., 1978.

⁷ WELLBERY, D. *op. cit.* p. 14-15.

⁸ PRZYWARA, Erich. *Augustin, passions et destines de l' Occident*. Paris: Éditions du CERF, 1987.

⁹ WELLBERY, D. *op. cit.* p. 72. Contingência seria a seleção de um repertório formado por acontecimentos não atualizados, uma jogada de dados, uma coincidência imprevisível.

¹⁰ FUMAROLI, Marc. *L' Age de l' Éloquence*. Paris: Albin Michel, 1994, p. II-IV.

quanto da diferença. Com Lempereur,¹¹ optamos por ultrapassar tais querelas e manter a constante tensão entre identidade e diferença e o seu pluralismo. Segundo o autor, a retórica verdadeiramente pluralista acredita na existência de um fundo comum identitário, mas mantém constantemente a questão diferencial. Santo Agostinho, assim abordado, não nos permitiria jogar com sua aceitação de que há o outro, a aceitação da diferença em sua própria identidade num mundo-greco-romano e cristão? Vamos, dessa maneira, a uma pequena história de encontros e desencontros.

Nascida e problematizada a partir da cidade, a palavra ganhou estatuto na retórica, a “arte de falar”, ou seja, o método de construir o discurso artisticamente. Segundo Curtius, desse germe desenvolvem-se, com o correr dos tempos, uma ciência, uma arte, um ideal de vida e até uma coluna básica da cultura antiga. De formas diversas, durante nove séculos, a retórica venceu a vida espiritual dos gregos e romanos.¹²

A história da retórica segue junto ao questionamento filosófico grego sobre as relações entre as palavras e a realidade e sobre a problematização da linguagem enquanto instrumento de persuasão. Tais questionamentos se referem ao deslocamento do poder de uma palavra anterior, a palavra mítico-religiosa dos *aedos* gregos para uma palavra política, persuasiva e não mais relacionada à memória. Entre a completude da palavra mágico-religiosa e a incerteza da palavra secularizada, os homens têm construído suas possibilidades de conhecimento e de reconhecimento.

A palavra mágico-religiosa era a que os poetas revelavam, inspirados pelas Musas, filhas da Memória. Eles cantavam a tradição dos gregos, isto é, a sua memória. Nesse sentido, a verdade (*alethéia*) da palavra do poeta, que era também adivinho e sábio, não se opunha à mentira e sim ao esquecimento (*lethé*). O poeta permitia que o mundo dos deuses ficasse próximo ao dos homens. A memória do poeta possibilitava, dessa forma, o acesso ao mundo atemporal das Musas que de tudo sabiam: “o que é, o que foi, e o que será”. Nessa perspectiva, tal palavra era também oracular e instauradora da justiça.

Essa palavra foi posta em cheque com o advento da *polis* grega e seu sistema baseado no pensamento racional. Os antigos mestres da verdade ali não tinham mais lugar. Como decorrência de tais mudanças, temos novas distribuições discursivas como a filosofia, a sofística, a poesia e a história.

Marcel Detienne aponta o afastamento dos mestres da verdade, tidos até então como centro fundamental da vida grega, a partir da formação de assembleias de guerreiros em que o poder da linguagem era utilizado para tratar de assuntos humanos como guerras e batalhas. Nessas assembleias,

¹¹ Ver: LEMPEREUR, Alain. In: MEYER, Michel. *Figures et conflits rhétoriques*. Bruxelas: Ed. De L'Université de Bruzelles, 1990, p. 139-158. Obra na qual o autor desenvolve um trabalho sobre as restrições das duas retóricas, a literária e a persuasiva.

¹² CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. São Paulo: Edusp, 1996, p. 101.

aquele que falava ocupava um lugar central, neutro, porque equidistante de todos os guerreiros. Dessa forma, quem falava sempre podia ouvir e quem ouvia sempre podia falar. Instituíam-se, portanto, outro tipo de palavra que circulava exclusivamente no âmbito humano, entre o centro da assembleia e sua periferia. O lugar central não podia ser, por definição, monopólio de ninguém. Essa experiência de igualdade, ainda que inicialmente de um grupo restrito de guerreiros, terminaria por conduzir à laicização da palavra mágico-religiosa e ao surgimento da democracia.¹³

Em suma, com o desenvolvimento da palavra política, a eficácia da palavra mágico-religiosa dos poetas deixou de existir. Colocava-se, então, um mundo sem verdade onde o *logos*, privado de uma realidade objetiva, não tinha outro critério senão o próprio sucesso: sua aptidão para convencer pela aparência de lógica e pelo encanto do estilo. Enfim, a única ciência possível era a do discurso, a retórica. Uma retórica cuja finalidade não se devotava ao saber e sim ao poder. Nesse sentido, dois caminhos se abriam, de um lado, o dos sofistas e, de outro, o dos filósofos. Para os primeiros, a verdade da palavra estava no interior do grupo social e era legitimada pelo próprio grupo – o *logos* era instrumento das relações sociais. Pela persuasão, tudo podia se transformar em verdade. Já os filósofos procuravam fugir ao engano da palavra instituída pela persuasão. Para eles, a palavra política pertencia ao reino da opinião (*doxa*) e não ao da verdade (*alethéia*). Preocupavam-se com a problemática do Ser (real) e do Parecer (ilusão).

Assim, os novos mestres da verdade, os sofistas e os filósofos, baniam de seu território aquilo que caracterizava os antigos mestres: a ambiguidade das palavras. Os filósofos lutavam contra ela por meio do conhecimento do verdadeiro e os sofistas, por meio da política, da tomada de uma posição unívoca da opinião. A passagem da palavra mágico-religiosa dos poetas inspirados a uma palavra persuasiva tornava problemáticas as relações entre linguagem e mundo. No momento que se retirava o substrato mágico-religioso como garantia de sentido, abriam-se os caminhos para as separações discursivas.

A crítica platônica aos retóricos baseava-se no argumento segundo o qual os sofistas – mestres da retórica – produziram conhecimento falso e opiniões, nunca conhecimentos verdadeiros. No entanto, era aos sofistas, com seu ensino global, que a retórica devia os primeiros esboços de uma gramática, assim como a disposição do discurso para ser eficaz. Houve a tentativa de limitar esse poder da palavra e de vinculá-lo à filosofia. Sócrates, ao contrário de Platão, considerava que “se a linguagem era peculiar ao homem, a bela linguagem devia ser um valor por excelência de modo a produzir a harmonia entre vida e discurso”.¹⁴

¹³ DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p. 3.

¹⁴ REBOUL, Olivier. *Introdução à Retórica*. São Paulo: Martins Fonte, 1998, p. 12.

Somente com Aristóteles, a retórica viria a ser reabilitada junto à filosofia. No entanto, segundo Aristóteles, para que fosse válida, deveria ser ministrada por filósofos e não por mestres da retórica. Concebida como mera cadeira no *corpus* filosófico aristotélico, não devia ser uma disciplina à parte. Aristóteles, portanto, reabilitou a retórica ao integrá-la numa visão sistemática do mundo, onde ela ocupava seu lugar, sem ocupar, como entre os sofistas, o lugar todo. Mais ainda, Aristóteles transformou a própria retórica num sistema ligado ao verossímil que seus sucessores completarão, mas sem modificá-lo.

A noção chave que governava todo o corpo da arte retórica era para os gregos o decoro e, para os romanos, a decência e a conveniência. Tais valores podiam ser ritualizados, objetivados e institucionalizados, mas havia sempre espaço para uma adaptação ao instante. No entanto, como aponta Fumaroli, essa possibilidade de modificação não podia jamais deixar de ser harmônica e quebrar o acordo entre a palavra, o gesto e a natureza do drama, mesmo quando mudava de sentido e de estilo ao longo das épocas históricas.¹⁵

Na trajetória histórica da arte retórica, os romanos introduziram a **memória** como a quinta parte da retórica depois da **invenção** (*heurésis*), da **disposição** (*taxis*), da **elocução** (*lexis*) e da **ação** (*hypocrisis*). A memória, fundamental em Santo Agostinho, era a arte que vencida o esquecimento e estava associada à palavra e à imaginação. Ela não só permitia ao orador pronunciar seu discurso de cor, como se estivesse improvisando, mas também construía uma tradição oral, além de um diálogo com os mortos. “Tradição literária e arte da memória eram sinônimas na medida em que forneciam material acumulado pela experiência de inúmeras gerações”.¹⁶ A introdução da memória certamente respondia às necessidades do mundo romano que, embora centralizado na cidade, não distribuía o poder do mesmo modo e nem tinha as mesmas dimensões que as cidades gregas.

Muito embora invisível, esse templo da retórica era também um teatro. As convenções às quais obedecia eram conhecidas e comuns aos diferentes protagonistas, às *personas* do drama. O sucesso da palavra dependia da natureza do orador, do seu dom de irradiar e do exercício que fazia de sua arte uma segunda natureza (*facilitas*). Mencionavam-se também três faculdades da alma que importava desenvolver pela arte e pelo exercício: o fogo do talento (*ingenium*), o bom senso (*judicium*) e a memória.

No mundo antigo, o templo e o teatro continham toda a *polis*, a *urbes*. Eles davam forma aos diferentes momentos e instâncias de diálogo em que aparecia o discurso público. Toda a retórica implicava, pois, uma sociologia dos papéis sociais e das instituições. A retórica não podia ser racionalismo nem irracionalismo. Ela supunha uma teoria do entendimento e das paixões que desejava sintetizar. Nesse sentido, a razão, o desejo e as paixões, que a retórica

¹⁵ FUMAROLI, Marc. *op. cit.* p. VIII.

¹⁶ REBOUL, Olivier. *op. cit.*, p. 46.

se esforçava em classificar e descrever modelarmente, eram inseparavelmente necessários ao orador e este sabia que se dirigia a um público composto por sua mesma natureza.

Esse corpo ideal estruturava e coordenava, por sua vez, o poder individual de geração do discurso persuasivo, sempre levando em consideração as condições reais de seu exercício social. Para Fumaroli, a arte retórica era um corpo artístico vivo, uma espécie de sistema nervoso simpático da palavra. Ela comportava variáveis que permitiam, sob as óticas mais diferentes, prender a atenção e manter a graça e a vivacidade mesmo em situações adversas.¹⁷

A retórica, esse sistema invisível, fazia conviver todas as coisas da vida: a verdade, o bom e o belo; como a literatura, aproximava-se dos sistemas filosóficos, mas não se deixava prender ou fechar por nenhum deles. Em que pesem suas alterações, a retórica sempre desempenhou um papel determinante tanto na consciência histórica quanto na consciência literária da Europa antiga e moderna. Para além de questões estilísticas e convenções, em cada uma de suas facetas, percebemos o sentimento do tempo.

Nas fronteiras do mundo medieval, a questão da retórica assumiu novos contornos, pois seu sentido original, a cidade e a política, estava em crise diante das novas orientações de mundo. Contudo, a problemática central do cristianismo se relacionava com a interpretação que os padres fundadores da Igreja faziam das Escrituras e de alguns textos da tradição clássica. Dentre muitos, podemos destacar S. Jerônimo e afirmar a importância da concepção agostiniana da História para a Idade Média. São Jerônimo, erudito filólogo, traduziu a Bíblia do hebraico para o latim e, baseado na ideia de que “havia uma correspondência entre a tradição pagã e a cristã, introduziu sua obra como um breviário do humanismo cristão”.¹⁸

Na constituição de sua doutrina, buscando sobreviver à perseguição, o cristianismo dos primeiros séculos procurou no campo do próprio adversário as armas para sua sobrevivência, por um lado, buscando, nas seitas filosóficas, embasamento para sua doutrina, por outro, conquistando, na sociedade imperial romana, ricos protetores que pudessem, de alguma forma, garantir-lhe a sobrevivência. Dessa maneira, apesar de combater com rigor extremo essa cultura pagã, ela mesma, a Igreja Primitiva, tornou-se “depositária dessa cultura antiga, retórica inclusive”.¹⁹ Os primeiros cristãos criavam laços de lealdade e solidariedade para assim manterem unida a comunidade ameaçada. Nesse sentido, a intimidade era vista como uma forte possibilidade de dissensão do grupo, já que entendiam viver como iguais, com todas as suas diferenças anuladas. O que havia de mais privado no indivíduo, os sentimentos e motivações mais recônditos, os motivos da ação que permaneciam impenetráveis para o grupo, os “pensamentos do coração” seriam, doravante,

¹⁷ FUMAROLI, Marc. *op. cit.*, p. IX.

¹⁸ CURTIUS, Ernest Robert. *op. cit.*, p. 112.

¹⁹ REBOUL, Olivier. *op. cit.*, p. 77.

“examinados com uma atenção particular como fonte possível de tensões que só podiam provocar fendas na solidariedade ideal da comunidade religiosa”.²⁰

Nessa perspectiva, Santo Agostinho não tentou uma completa conciliação entre a tradição pagã e o pensamento cristão. Quando se converteu, passou a acreditar que todo trabalho cultural devia servir à fé. Para Agostinho, a Bíblia estava repleta de obscuridade, mas São Paulo ensinou que ela era inspirada por Deus. Daí, Agostinho tirou a conclusão de que todas as palavras da Bíblia não relacionadas imediatamente com a moral e a fé tinham sentido oculto. De acordo com Curtius, Agostinho seguiu o alegorismo homérico e virgiliano do fim da Antiguidade, assim como o alegorismo bíblico adotado desde Orígenes, apoiando-o no pensamento de que o esforço para a interpretação do sentido oculto é salutar e agradável exercício para o espírito²¹. Agostinho introduzia, assim, uma consideração estético-literária no estudo da Bíblia. Por outro lado, a religião cristã, ao incorporar o Velho Testamento em seu sistema, precisava estabelecer conexões entre este e o Novo Testamento. Desenvolvia-se, portanto, um novo uso para a velha *figura*²² da retórica. Por meio dos padres da Igreja consolidava-se a interpretação figural das Escrituras. Parece natural que os novos judeus-cristãos procurassem prefigurações e confirmações de Jesus no Velho Testamento e incorporassem na tradição as interpretações assim obtidas; especialmente porque havia uma noção corrente entre eles de que “o Messias seria um segundo Moisés, de que sua redenção deveria ser um segundo êxodo do Egito, no qual os milagres do primeiro seriam repetidos. Isso não requeria maiores explicações.”²³

Dessa forma, o que o Velho Testamento perdia como livro de uma história nacional, ganhava em concretude dramática. A interpretação figural marcou sobremaneira o pensamento cristão medieval ao assimilar-se à própria concepção de História. Santo Agostinho reforçava essa questão ao estabelecer a história dos homens sobre a Terra como signo e figura do eterno que era a Cidade de Deus.

Pela interpretação figural, a história humana era apenas uma sucessão linear e cronológica caminhando do Gênesis ao Apocalipse. Para construir essa perspectiva, Agostinho teve que conciliar a ideia de eternidade e de um Deus imutável - herdada da tradição platônica - com a de criação do universo. Concebendo Deus como um *continuum*, como um eterno presente, a criação de

²⁰ BROWN, Peter. Antiguidade Tardia. In: VEYNE, Paul (Org.). *História da Vida Privada. Do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 244.

²¹ CURTIUS, Ernest Robert. *op. cit.*, p.113.

²² Os antigos trataram as *figuras (tropos)* como meios de expressão marcante, com encanto e emoção. A classificação mais simples seria a de Cícero que distingue as *figuras de palavras*, como o trocadilho e a metáfora, das *figuras de pensamento*, como a ironia e a alegoria. Cf. REBOUL, 1998, p.62 .

²³ AUERBACH, Eric. *Figura*. São Paulo: Ática, 1997, p.27.

Deus não participava de seu movimento, era apenas parte do todo que é a eternidade.

A partir da interpretação agostiniana, fortificava-se a crença de que todas as palavras e conceitos encontrados nas Escrituras, ainda que algumas vezes obscuros, eram a expressão exata do real. E o real era a realidade divina em si mesma de modo que não estava nos homens, nas aparências fugazes, nas existências restritas à contingência. Enfim, o real era o fundamento divino, era Deus em sua essência estável e imutável que continha em si o geral e o necessário.

Por sua vez, a existência no mundo configurava o efêmero, o contingente, o móvel e o mutável. Para os pensadores cristãos, o homem era apenas um acidente (*accidens*). Além de romper com o esquema circular do tempo dos antigos, o cristianismo fazia a história dos homens coincidir com a história da salvação na medida em que Deus estava presente na sua criação. Orientando a História para Deus pela *dispensatio temporalis* do Verbo feito carne, ou pelo envolvimento dramático da eternidade no tempo, essas ideias marcaram sobremaneira a Idade Média ocidental. O tempo humano, apesar de humano, mantinha relações com a eternidade da qual ele era uma imagem, pobre e impotente, mas ainda assim não poderíamos compreendê-lo sem tal vínculo. Ele comportava um “vestígio de eternidade”. No entanto, essa semelhança não era estática, possuía também um dinamismo, fruto da filosofia antiga a que Agostinho viria ultrapassar. Para os antigos, a tensão entre tempo e eternidade traduzia-se em uma aspiração do mundo em direção a Deus. Aristóteles explicava assim o movimento das esferas celestes, Deus as movia como objetos de amor, nelas se encontravam a causa final e a causalidade motora que se encontrava no mundo e aspirava ao eterno. Já para Agostinho, o mundo sensível e todas as criaturas eram expressões de Deus, linguagem de Deus, o que importava não eram as essências materiais. Estudar o mundo nele mesmo era deixar de lado sua verdadeira natureza, a natureza de signo cujo “em-si” era, na realidade, “para-Deus”. Essa era a maneira de ver de um homem que acreditava e se referia ao Deus pessoal que era também providência e amor. Não era mais o Deus de Aristóteles que não estava comprometido com a criação, mas um Deus que inscrevia sua intenção divina na natureza para nos lembrar de nosso destino. Para Le Blond,²⁴ tanto Agostinho quanto São Boaventura postulavam que “o mundo era como um livro que guardava o reflexo da Trindade fabricadora.” Por outro lado, segundo o mesmo autor, toda a história do povo de Deus, com seus sucessos, fracassos e até mesmo desastres, era uma profecia. A história do mundo estava centrada na Bíblia, livro essencialmente simbólico, cujo valor ultrapassava a simples história. Havia, assim, a crença em uma intencionalidade divina na história. Certamente, ainda que essa abordagem não seja unânime, como aponta a seguir Auerbach,

²⁴ LE BLOND, Jean-Marie. *Les Conversions de Saint Augustin*. Paris: Aubier, 1950, p. 291-297.

optamos por identificar certas relações entre a Jerusalém celeste e a cidade dos homens.

A concepção agostiniana do crescimento histórico via o destino da humanidade dividido em duas fases separadas apenas pelo nascimento de Cristo. Assim, a história judaica do Antigo Testamento transformava-se em uma profecia vivida, na qual se cumprira simbolicamente a história cristã antes que esta se desenrolasse no real inaugurado pela vinda de Cristo. Como a história terrena abrigava o mal, a imperfeição, o contingente e a discórdia, ela devia ser apenas passagem, pois sua verdadeira terminalidade era a Jerusalém Celeste, a *Civitas Dei*.

No entanto, apesar do esforço classificatório, Auerbach não reconhece com nitidez essa divisão.²⁵ Nas fronteiras entre a Antiguidade e o medievo, sempre se misturaram as formas figurais, alegóricas e simbólicas de interpretação. Apesar de reconhecer na interpretação simbólica ou mítica um modo de interpretação que mantinha contato com o modo figural e alegórico na medida em que aspirava uma abordagem totalizante da vida, Auerbach aponta diferenças importantes entre símbolo e figura.

O símbolo devia possuir poder mágico, a *figura* não; a *figura*, por outro lado, devia ser histórica, mas o símbolo não. É claro que a cristandade não deixava de possuir símbolos mágicos; mas a *figura* não era um deles. O que tornava, de fato, as duas formas completamente diferentes era que a profecia figural relacionava-se com uma interpretação da história que, na verdade, era, por sua natureza, uma interpretação textual, enquanto o símbolo era uma interpretação direta da vida e originalmente, na maior parte das vezes, também da natureza.²⁶

Em suma, a interpretação cristã dos textos sagrados estabelecia que Deus havia construído o mundo com *numerus*, *pondus* e *mesura*. No entanto, não era pela sutileza da razão, nem pela entrega aos encantos da bela linguagem que se podia chegar ao conhecimento da realidade divina. Assim, era fundamental perscrutar as palavras de Deus nas Escrituras. Palavras apontavam para coisas, mas essas coisas eram, elas mesmas, signos apontando para Deus, o significado último. A metáfora do livro de Deus viria salvar as séries infinitas, ordenando todos os signos em si mesma. Em tese, esse é o fundamento da alegoria cristã e da história da salvação.²⁷

²⁵ Grosso modo, pode-se dizer que o método figural na Europa remete às influências cristãs, enquanto o método alegórico deriva de antigas fontes pagãs e também que o primeiro se aplica sobretudo ao material cristão enquanto o outro, ao material mais antigo. Cf. AUERBACH, Eric. *op. cit.*, p. 54.

²⁶ Idem, p. 49.

²⁷ É importante frisar que as ideias de Santo Agostinho se contrapõem às crenças dos primeiros cristãos sobre o livre-arbítrio. Para ele, todos os homens já vinham marcados pelo pecado original e eram moralmente corruptos. Portanto, era necessária uma orientação que guiasse esses homens naturalmente propensos ao pecado e ela viria tanto da Igreja quanto do Estado Imperial romano. Cf.: PAGELS, Elaine. *Adão, Eva e a Serpente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 154

A face universalista do pensamento cristão afirmava que todos os conceitos eram de algum modo a expressão exata do real que era Deus. Nesse sentido, a retórica, enquanto elemento chave da educação clássica, tornava-se um ponto nodal de crítica e ambiguidade no cristianismo.

Em suas *Confissões*, Agostinho abominava a retórica, dizendo que aqueles estudos, que se denominavam honestos ou nobres, tinham por objetivo as contendas do foro, nas quais deveria sobressair com tanto maior louvor quanto maiores fossem as mentiras. Tal é a cegueira dos homens, que até de sua própria cegueira se gloriam.²⁸

No entanto, em sua *De doctrina christiana*, Agostinho se questionava sobre a validade do emprego das estratégias da retórica e da poética clássica no sermão cristão. Sua resposta é enfaticamente afirmativa, pois seria absurdo deixar as armas da boa eloquência nas mãos dos agentes da falsidade e retirá-las das mãos dos agentes da verdade. Para ele, era necessário que o discurso cristão fosse feito de acordo com as expectativas da audiência, daí a necessidade do uso da retórica e das técnicas profanas de eloquência tanto para a escrita quanto para a oratória²⁹. Se não era possível ignorar os clássicos pagãos por suas técnicas estilísticas, os princípios que regiam essas técnicas também jamais seriam questionados.

A retórica clássica, desde Aristóteles, fazia distinção hierárquica dos níveis de estilo (simples, nobre e ameno) aos quais correspondiam tipos de assunto (trivial, ordinário e exaltado). Assuntos cotidianos tais como transações financeiras, incidentes cômicos, assuntos íntimos ou obscenos deviam ser tratados com estilo não sofisticado. No extremo oposto da hierarquia, o sistema retórico reconhecia que eventos significativos para a humanidade ou grandes emoções humanas deveriam ser tratados com estilo elevado, com o mais alto grau na arte formal. Da mesma forma, assuntos de média importância mereciam o estilo médio.

A teoria clássica implicava, pois, uma relação entre conteúdo e forma, contrastando com o ponto de vista cristão que não reconhecia hierarquia de assuntos a partir de seus conteúdos. Mesmo os eventos mais corriqueiros, para os cristãos, deviam ser analisados sob o ponto de vista da Redenção. Logo, a teoria clássica do estilo não podia ser aplicável. Humilde e sublime, inferior e exaltado, este era o mistério de Cristo, o Deus encarnado. Para os antigos, *humilis* e *sublimis* não poderiam jamais ser conciliados, ao passo que, para os cristãos, eram os principais atributos da Encarnação; afinal, Cristo nasceu num estábulo.

Assim, o cristianismo como religião baseada nas Escrituras tinha que enfrentar o problema do Verbo e enfrentou-o contraditoriamente. Por um lado,

²⁸ SANTO AGOSTINHO. *As Confissões*. São Paulo: Ed das Américas, 1964, p.88.

²⁹ HAUG, Walter. Cristian Aesthetics versus Classical Rhetoric. In: HAUG, Walter. *Vernacular Literary Theory in the Middle Ages: the german tradition, 800-1300, in its european context*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, p. 15-16.

tentava apresentar os artigos cristãos da fé como o supremo bem, por meio das mais elevadas formas artísticas retiradas da tradição antiga. Por outro, afirmava que não se devia atribuir grande significação aos aspectos formais do texto; o conteúdo devia gozar de absoluta precedência sobre a forma. Nesse caso, ganhavam relevo a simplicidade e a rusticidade como garantias de sinceridade.

Conforme Haug, Agostinho forneceu ao pensamento cristão um modelo semiótico dual. Ele delimitava uma distinção fundamental entre *res* e *signum*. Ainda que a doutrina cristã se preocupasse essencialmente com as coisas, estas só podiam ser compreendidas por meio de signos. Como, para Agostinho, as coisas diferiam dos signos naquilo que elas não significavam, ele fazia uma distinção entre signos primários (*signa propria*) e os signos que significavam a si próprios em outro signo (*signa translata*). Portanto, para o cristianismo, aprendia-se por meio das palavras, mas nada podia ser aprendido somente por elas.

Para os pensadores cristãos e para Agostinho, especialmente, era importante o momento do início da linguagem, pois ali estariam as verdadeiras designações das coisas, a verdadeira correspondência entre *res* e *signa*. Devolver o sentido próprio das palavras era encontrar seu sentido original e real, ou seja, Deus. A linguagem refletindo a glória divina tornava-se necessariamente um panegírico, justificando-se o estilo elevado.

A linguagem se tornava, desse modo, um apropriado meio para a contradição fundamental da estética cristã: representando o cosmos, a linguagem era capaz de adicionar a ele sua nota de "liturgia cósmica" por motivos de sua beleza e forma. Contudo, sendo uma expressão da meramente transitória natureza da criação, ela era vazia, pura letra morta que tinha que ser rapidamente preenchida por significação para que pudesse ser vivida e experimentada por completo.³⁰

A contradição da atitude cristã com relação aos antigos encontrava-se na insolúvel dualidade de sua experiência de salvação: do ponto de vista da Redenção, a palavra era santificada; do ponto de vista da Paixão, havia discrepância entre as esferas divina e secular, que somente podia ser suprimida pela consciência do pecado e pela absoluta humildade da criatura em face do Criador.

Assim, o trabalho com as *Confissões* de Santo Agostinho permite uma avaliação dessa relação nova e ambivalente de um homem cristão com a tradição pagã, mais especificamente com a arte retórica sistematizada desde Aristóteles. Como vimos anteriormente, a arte da construção discursiva assentava-se em quatro etapas: a invenção, a disposição, a elocução, a ação e a memória. No entanto, essas partes não estavam jamais separadas da identificação do público ao qual o discurso se dirigia. Com efeito, "um discurso comporta sempre três elementos: a pessoa que fala, o assunto de que se fala e a

³⁰ Idem, p. 20.

pessoa a quem se fala; e o fim do discurso refere-se a esta última que eu chamo o ouvinte”.³¹

Agostinho, ao dirigir-se a todo o gênero humano, àqueles que teriam as suas mesmas indagações e temores, misturava os gêneros do discurso antes separados no sistema retórico, isto é, o judiciário, o deliberativo e o epidítico. Diante da universalidade de seu auditório, Agostinho ora acusava, ora defendia, discorria sobre o que seria justo ou injusto; ora aconselhava, ora desaconselhava, demonstrava o que seria útil e o que seria nocivo; ora louvava, ora censurava determinados atos de modo a especificar o que seria nobre ou vil em cada circunstância. No entanto, assim como propunha Aristóteles, Agostinho, ao identificar seu auditório “universal”, seguia estruturando minuciosamente seus argumentos ou provas que eram divididos em três tipos: o *etos* e o *patos*, de ordem afetiva; e o *logos*, de natureza racional.

Os três tipos de argumentos ou provas fornecidos pela construção do discurso operam nas *Confissões* de Santo Agostinho de acordo com o gênero biográfico. É importante destacar que a sociedade do tempo de Agostinho já estava habituada ao gênero biográfico; os relatos sobre as experiências de vida de determinadas pessoas eram em certa medida frequentes. Ademais, os filósofos pagãos haviam criado uma tradição de autobiografias continuada pelos primeiros cristãos. Nessas biografias religiosas, o ponto enfatizado era o momento do martírio como afirmação da fé cristã. A vida dos mártires começava a ser a “verdadeira vida” somente após o batismo. Os acontecimentos anteriores à conversão eram deixados de lado, ou, quando mencionados, a narrativa era organizada como se a infância do biografado ou toda a sua vida anterior fosse uma espécie de preparação para aquele momento.

Na época de Agostinho, quando o cristianismo já havia se estabelecido como religião oficial do Império Romano, o adversário dos cristãos não se situava mais no plano externo e sim no interior do homem. Desse modo, o momento chave de sua vida era a conversão como um novo nascimento, um início a outra vida.

Já essa questão não podia ser colocada no horizonte cultural greco-romano na medida em que havia uma coesão das identidades em sua dimensão pública. A sentimentalidade ganhava sentido apenas quando exteriorizada em coletividade. Uma vida interior muda, uma pena muda, uma reflexão muda, eram totalmente estranhas aos homens pagãos. “Tudo isso, ou seja, toda a vida interior podia existir, mas se manifestava do lado de fora, sob uma forma sonora e audível”.³²

Somente com a desintegração da coesão pública do homem clássico, foi possível uma diferenciação radical das formas biográficas e autobiográficas. Nesse sentido, as *Confissões* de Santo Agostinho, apesar de se afastarem das

³¹ ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005, p. 39.

³² BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma... op. cit.*, p. 253.

obras correntes dos mártires cristãos, ainda seguem esse modelo de divulgação exteriorizada. No entanto, a obra guarda em si particularidades. Apesar de seguir o modelo platônico de uma escrita em forma de prece, já não compreende essa prece como uma etapa inicial para elevar a sua mente a Deus. Agostinho a utilizou com outra intencionalidade: a de estabelecer um diálogo com Ele. “Assim como um diálogo constrói a impressão duradoura dos falantes, Agostinho e seu Deus emergem vividamente das preces das *Confissões*”.³³

Vale ressaltar que a autoridade exercida por Agostinho confunde-se com a sua trajetória de vida. O momento em que ele redigiu as *Confissões*, dez anos após sua conversão e apenas alguns anos após assumir o cargo de bispo, foi marcado, segundo Peter Brown, por uma profunda angústia causada por esse novo modo de vida ao qual teve que se adaptar. As novas funções de bispo exigiam um amplo exame de consciência. Assim, só uma análise de seu passado possibilitaria tanto a aceitação e desempenho do cargo quanto a construção de sua própria identidade. Nas *Confissões*, Agostinho deixou claro que desejava invocar a Deus para que fosse possível a rememoração dos fatos passados. Ao relembrar e tornar públicos os acontecimentos de sua vida, ele acreditava na purificação dos seus erros, como uma espécie de catarse. Nesse sentido, a memória assumia extrema importância na medida em que teria seus pecados perdoados por Deus conforme os fosse confessando. Dizia Agostinho: “É por amor do vosso amor que, amargamente, chamo à memória os caminhos viciosos para que me dulcifiqueis, ó doçura que não engana”.³⁴

Agostinho tinha consciência de que as lembranças do passado eram suas, de que somente ele poderia entrar naquele “palácio da memória” que criara. Por meio da organização de sua memória, ao arrumar suas lembranças de modo que se tornassem presentes sempre que solicitadas, ele conseguia estabelecer, como as *Musas*, uma relação bastante específica com o tempo. “Existem três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras”³⁵. Agostinho buscava a “verdade” no seu espaço interno, vivenciava a religião de uma maneira nova. A memória, dessa forma, necessitava ser transposta permitindo o encontro com Deus, um deus que para ele existia dentro de si mesmo. “Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos”, dizia ele.³⁶

É importante frisar que a questão da autoridade do discurso nas *Confissões* de Agostinho possuía uma dupla via: por um lado, sua vida, historicamente determinada, já autorizava o próprio relato e, por outro, a exegese dos textos bíblicos comprovava seus argumentos. A afirmação da teologia cristã resultava da construção argumentativa que Agostinho era

³³ Idem, p. 203.

³⁴ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p.63.

³⁵ Idem, p. 328.

³⁶ Idem, p. 65-66.

obrigado a desenvolver diante da diversidade de interpretações das Sagradas Escrituras em sua época. Sua teologia desenvolvia-se a partir do pecado de Adão e Eva. Ele acreditava que a “queda” era responsável pela degradação da vontade humana e pela impossibilidade de controle sobre a vontade. Mas essa “queda”, em Agostinho, de acordo com Peter Brown, era também intensamente pessoal. Ele a via como um campo de forças no cerne de cada homem como uma fraqueza angustiante que o obrigava a fugir de si mesmo, um “declínio”, uma “errância” que se mostrava em uma centena de incidentes precisos de sua vida pregressa³⁷. Assim, como a experiência e o diálogo com Deus eram algo completamente interior, o homem tornava-se uma coisa incompleta, parcial e sem identidade.

Nesse sentido, sua interpretação do pecado original diferia da crença corrente que pregava a possibilidade de os homens escolherem o caminho do bem ou do mal. Tal situação provocava questões que exigiam um debate ancorado no sistema retórico, uma vez que era necessário refutar ou não argumentos que tinham na exegese dos textos bíblicos a sua fundamentação teológica.

Apesar da interioridade e da particularidade da experiência da fé cristã narrada como uma prece em forma de diálogo com Deus, nas *Confissões*, há também a presença evidente de um “auditório universal” que Agostinho procurava conquistar. Mas tal conquista não era pela coerção ou pelo uso da violência, era pela palavra e pelo exemplo. Ele jamais proclamava um discurso vazio. Este era acompanhado de um modo de vida que evidenciava e comprovava suas ideias. Nas *Confissões*, sua conduta moral aparecia como um exemplo a ser seguido. Nesse sentido, ele perguntava-se a quem narrava os acontecimentos de sua vida e dizia que não era a Deus, mas que, pela presença Dele, se dirigia ao gênero humano ao qual reconhecia pertencer. Embora acreditasse que o que falava chegava apenas a uma minoria, considerava escrever para que ele próprio e todos aqueles que lessem suas palavras pudessem pensar de que abismo profundo era possível chamar por Deus.

A universalidade cristã fazia com que Agostinho identificasse seus “leitores” como cúmplices. Seu desejo era que seus ouvintes reconhecessem a si mesmos em sua obra. As suas dores e angústias eram as mesmas que afligiam a todos os homens e, da mesma forma que acontecera com ele, esse sofrimento devia levá-los a abandonar os vícios e as paixões em proveito de uma vida de comedimentos e, sobretudo, de entrega à religião cristã. Agostinho precisava suscitar, então, determinadas disposições em seu auditório por meio de um conjunto de emoções, paixões e sentimentos capaz de atualizar a compaixão pela condição humana como pecadora.³⁸

³⁷ BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma... op. cit.*, p. 205-206.

³⁸ É importante frisar que as ideias de Santo Agostinho se contrapõem às crenças dos primeiros cristãos sobre o livre-arbítrio. Para ele, todos os homens já vinham marcados pelo pecado original e eram moralmente corruptos. Portanto, era necessária uma orientação que guiasse

Destarte, o sucesso da obra em questão decorria, sobretudo, da sua autoridade discursiva que, conforme Aristóteles, era mais persuasiva quando exemplar. Seu estilo de vida regrado e o caráter moral que assumia face ao seu público indicavam confiança. Seus argumentos fundamentavam-se por meio de si mesmo como exemplo, assim como por meio da palavra revelada por Deus.

Em suma, ainda que a arte retórica, como um sistema, tenha ancorado a história ocidental por nove séculos, não podemos abandonar a perspectiva da história. Assim, a época em que Agostinho escreveu as *Confissões*, alguns anos após tornar-se bispo, é bastante relevante na compreensão da obra. Observa-se que o que ele havia esperado de sua vida cristã não havia se concretizado. A vida monástica que idealizou, que tanto desejou, foi substituída pela carreira secular de bispo. Era importante lançar novas bases para seu futuro. Ele procurava, então, reinterpretar a si mesmo, o jovem que foi no passado, para daí construir outros alicerces para seu futuro. Desse modo, ele buscava reinterpretar o que foi, em busca do que é, e o ser que ele encontra não é a figura inteiramente formada de bispo. O que deixam transparecer as *Confissões* é que ele, Agostinho bispo, ainda tinha dúvidas, ainda possuía pecados e por isso a necessidade de uma confissão. Justamente por não se apresentar pronto desde sempre, sua obra distingue-se das de seu tempo, nas quais o passado do homem biografado era deixado de lado ou apenas visto como um presságio de um futuro de glórias.

Por entender que a vida era uma constante provação, demonstrava que a carreira de bispo não implicava necessariamente em uma pureza absoluta, em uma falta de pecados, daí a necessidade de se confessar. Pode-se verificar, desse modo, que Agostinho apresentava-se como modelo exemplar da nova condição do homem cristão. Ele confessava suas dores, suas dúvidas, suas falhas, de forma que os leitores/ouvintes da sua obra pudessem reconhecer-se, pudessem ver nesse homem que conversava abertamente com Deus algo mais que a figura de um bispo.

O elemento a ter em mente para a compreensão da utilização dessa retórica clássica é, sem sombra de dúvida, o imperativo do diálogo. A retórica pressupõe um outro no discurso e sua finalidade não é o ato de persuadir, mas encontrar aquilo que possibilitaria a persuasão. A sua utilidade, segundo Aristóteles, seria o justo e o verdadeiro. Sendo assim, ela não se ligaria a uma prática de discurso esvaziado, sem sentido, voltado exclusivamente para o convencimento. A atuação do orador deveria ser acompanhada por todo um modo de vida que comprovasse aquilo que defendia.

Nessa perspectiva, não podemos confundir a retórica com apenas uma prática oratória, ou apenas com um conjunto de regras do discurso. Ela, naquele momento, tinha a função de organizar o real, de conceder aos homens um

esses homens naturalmente propensos ao pecado e ela viria tanto da Igreja quanto do Estado Imperial romano. Cf.: PAGELS, E. *op. cit.*, p. 154.

espaço de entendimento que extrapolava os limites literários na medida em que era condição essencial para a sobrevivência do diálogo.

Referências Bibliográficas:

Fontes:

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos, S. J. e A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

SANTO AGOSTINHO. *As Confissões*. São Paulo: Ed. Das Américas, 1964.

ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

Bibliografia

AUERBACH, Eric. *Figura*. São Paulo: Ática, 1997.

BROWN, Peter. Antiguidade Tardia. In: VEYNE, Paul (org.). *História da Vida Privada*. Do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

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

CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. São Paulo: Edusp, 1996.

DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

DUBY, Georges. *O Tempo das Catedrais*. Lisboa: Estampa, 1993.

ECO, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

FUMAROLI, Marc. *L'Âge de L'Éloquence*. Paris: Albin Michel, 1994.

HAUG, Walter. *Vernacular Literary Theory in the Middle Ages: the german tradition, 800-1300, in its european context*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

LE BLOND, Jean-Marie. *Les Conversions de Saint Augustin*. Paris: Aubier, 1950

MATURANA, H. Biology of Language the Epistemology of Reality. In: MILLER, George A. & LENNEBERG, Elizabeth (Ed.). *Psychology and Biology of Language and Thought: essays in honor of Eric Lenneberg*. N.Y. Academic Press Inc., 1978.

MEYER, Michel. *Figures et conflits rhétoriques*. Bruxelas: Ed. De L'Université de Bruzelles, 1990,

PAGELS, Elaine. *Adão, Eva e a Serpente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

PRZYWARA, Erich. *Augustin, passions et destines de l' Occident*, Paris: Éditions du CERF, 1987.

REBOUL, Olivier. *Introdução à Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

WELLBERY, David E. *Neo-retórica e desconstrução*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

