

1. A Arte retórica na Antiguidade Clássica

Muitos agostinólogos consideram Santo Agostinho um homem de transição entre a cultura clássica e a cultura medieval. É chamado, por muitos, ‘a ponte’ entre a retórica clássica e a retórica medieval. Para se perceber esta realidade, talvez seja necessário compreender, em primeiro lugar, o fenómeno da ‘decadência’ da retórica clássica. Qualquer olhar que alguém tenha, interessado na compreensão do fenómeno da arte retórica e do seu processamento, obrigá-lo-á a um olhar retrospectivo que remete para as grandes correntes literárias que podem ser consideradas correntes fundadoras destas τέχναι. Penetrar no campo da arte retórica, implica procurar perceber a vitalidade e o dinamismo desta arte e sobretudo das suas operações dentro de um sistema linguístico.

É lugar comum, entre os estudiosos da arte literária, a afirmação de que a retórica é a segunda das sete artes liberais. O seu estudo dá possibilidades de compreender a preocupação que havia no mundo antigo com a comunicação oral e com a expressão escrita. Retórica significa, antes de tudo «ciência de falar» (ρητορική) e originariamente significou a arte que ensina a construir de maneira artística um discurso¹. É a partir desta concepção que se desenvolverá toda uma ciência, uma arte, e um ideal de vida: a cultura clássica antiga.

Curtius precisa que a origem da retórica é bem conhecida. Para este autor, o lugar de nascimento desta arte é a Ática e, cronologicamente, o tempo do seu nascimento é depois das Guerras Médicas.² Neste sentido, vários factores terão concorrido para o aparecimento da retórica na Antiguidade. Estes factores vão desde o gosto pela palavra ao gosto pela arte da palavra. A beleza artística da palavra já foi considerada pelos gregos um dom dos deuses³. Estes desenvolvimentos da retórica, a seguir às Guerras Médicas, trouxeram o seu domínio real sobre o espírito grego. Nesta altura, a retórica assumiu «um lugar primordial na vida pública»⁴.

¹Cfr. Ernst Robert CURTIUS, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, trad. Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre, vol. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, p. 99.

²Cfr. *Ibid.*

³Cfr. Homero, *Odisseia*, VIII, 167ss.

⁴Ernst Robert CURTIUS, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, op.cit., p. 100.

O nascimento da democracia ateniense dá origem a um período de esplendor donde derivam, por sua vez, os discursos de natureza política e forense e a eloquência, nessa altura, torna-se num requisito indispensável para toda a carreira que busca êxitos⁵. Note-se que a retórica, na Grécia, foi sempre possibilitada pela democracia. Esta, uma vez perdida, viria também aquela a perder a oportunidade de se exercer nos discursos forenses. No entanto, a partir do século II, chegou a Roma um grande número de retóricos gregos que se dedicou ao ensino⁶. Ali o estímulo da arte retórica surge motivado pela intensificação da vida política, e a arte oratória, diversamente do mundo grego, teve mais uma finalidade prática.

Neste percurso, o mais antigo manual de retórica escrito na língua latina é a *Rhetorica ad Herennium* de autor desconhecido, atribuído muitas vezes a Cícero e outras vezes a um tal Cornifício⁷. A *Institutio Oratoria* de Quintiliano foi outra obra que apareceu no século II. Esta obra «é um tratado sobre a formação do homem», mas «um homem perfeito que deve ser, por sua vez, um homem bom»⁸. Deste modo, como o sublinhava Catão, *vir bonus dicendi peritus* (XX, I. 1). Estava assim fixado o percurso da retórica que deveria chegar e atravessar a Idade Média.

1.1 As principais operações do sistema da arte retórica na Antiguidade clássica

Um estudo sobre a Antiguidade clássica acerca da arte retórica revela que os gramáticos antigos, inicialmente distinguiram na retórica apenas duas partes: a *inventio* (εὕρεσις) e a *elocutio* (λέξις). A primeira ocupava-se do conteúdo (*res*) e a segunda da expressão externa (*verba*). Isto significa que a *inventio* era a parte da retórica que se ocupava da substância como o designa Agostinho e que a *elocutio* se ocupava da forma do discurso. Contudo, mais tarde, foram acrescentadas outras partes. É sobretudo com os estóicos que se introduzem algumas inovações importantes no âmbito terminológico, eles são os introdutores de mais três partes elevando assim para cinco o número das partes da retórica. Os estudos da retórica revelam igualmente que este número tem conhecido grandes variações entre os gramáticos já desde a Antiguidade. Todavia, tradicionalmente têm-se considerado essenciais a *inventio*, a *dispositio*, a *elocutio*, a

⁵Cfr. *Ibid.*, p. 100.

⁶Cfr. *Ibid.*, p. 102.

⁷Cfr. *Ibid.*, p. 102.

⁸QUINTILIANO, *Instit. Orat.*, prefácio, 9.

memoria e a *actio* ou *pronuntiatio*⁹. De facto, é referido por muitos estudiosos da Antiguidade clássica que «enquanto *doctrina (ars)*, a retórica compõem-se de cinco partes: *inventio* (εύρεσις = ciência da descoberta), *dispositio* (τάξις = ordenação), *elocutio* (λέξις = expressão), *memoria* (μνήμη) e *actio* (ὑπόκρισις = declamação)». ¹⁰ Por isso, «a matéria da retórica (*materia artis*) compreende três tipos de eloquência¹¹: o discurso forense (*genus iudiciale*, γένος δικανικόν), o discurso deliberativo (*genus deliberativum*, γένος συμβουλευτικόν)¹² e o discurso panegírico (*genus demonstrativum*, γένος ἐπιδειτικόν ou πανηγυρικόν)»¹³.

Outros estudos feitos revelam que Cícero e Quintiliano conferem grande importância à *inventio* e à *elocutio*, embora não deixando de lado as outras duas partes. Refere-se igualmente que 2/3 das partes do *De Oratore* de Cícero são dedicados à *inventio* e à *elocutio*¹⁴. No entanto, os dados que se encontram no autor da *Rhetorica ad Herennium* dão nota importante das partes de um discurso. Deste modo, qualquer discurso de retórica está constituído por *exordium*, *narratio*, *divisio* ou *partitio*, *confirmatio*, *confutatio* e *conclusio*¹⁵. Por aqui, vê-se a oscilação que a consideração ou divisão da retórica tem conhecido entre os gramáticos. Cícero adverte que alguns gramáticos reconhecem apenas quatro, outros cinco e outros ainda elevam o seu número a sete.¹⁶ Quintiliano, por sua vez, enumera cinco, uma vez que a *partitio* não é mais que uma parte da *probatio*¹⁷. Seja qual for a divisão que se dê às partes da retórica ou fases

⁹Cfr. José OROZ RETA, *San Agustín. Cultura clásica y Cristianismo*, Universidad Pontificia de Salamanca- Biblioteca de la caja de ahorros y M. de P. de Salamanca, Salamanca, 1988, p.148.

¹⁰ Ernst Robert CURTIUS, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, op.cit., p. 106.

¹¹Segundo Lausberg, a retórica estava dividida em géneros e estes que aqui são chamados tipos de eloquência, são compreendidos como géneros do discurso. Deste modo, o género judicial desempenhava a função de acusação e de defesa. É a função desempenhada por um advogado nos processos penais emitidos pelo tribunal; o género deliberativo tem a função de aconselhar ou desaconselhar. São utilizadores deste tipo de género, os que usam o discurso diante da assembleia popular como representantes de um partido político; e o terceiro género, o epidíctico, também chamado demonstrativo, cuja função é mais laudativa ou exprobatória. Este é um discurso do orador que toma a palavra num ambiente festivo sobretudo, para louvar (e em outros ambientes para repreender). Este género foi o mais cultivado pela retórica escolar principalmente para os graus mais adiantados de aprendizagem, pois que é o género que mais se aproxima da poesia (cfr. Heinrich LAUSBERG, *Elementos de retórica literária*, trad. R. M. Rosado Fernandes, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2011, pp. 83-85. Estes géneros foram chamados géneros aristotélicos, talvez por terem sido estabelecidos ou tratados por Aristóteles na sua *Ar. Rhet.* I, 3, 3, p. 1358b.

¹²Este veio, mais tarde, a ser chamado “Suasoria” ou “deliberativa” (cfr. Ernst Robert CURTIUS, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, op.cit., p. 107).

¹³*Ibid.*, p. 106.

¹⁴*Ibid.*, p. 106.

¹⁵*Rhet. ad Heren.* 1, 4; CICERO, *De Oratore*, 1, 143.

¹⁶ Cfr. CICERO, *De Oratore*, 2, 79.

¹⁷Cfr. QUINTILIANO, *Inst. Orat.* 3, 9, 1-3.

da elaboração do discurso, um dado evidente é o facto de que os grandes expoentes da retórica na Antiguidade clássica reconhecem pelo menos as duas partes: a *inventio* e a *elocutio*.

Por isso, o autor da *Rhetorica ad Herenium* dedica o primeiro e o segundo livro e uma parte do terceiro à *inventio* e o resto do terceiro à *dispositio*, *pronuntiatio* e à *memoria* e o quarto à eloquência. Quintiliano dedica o terceiro e o quarto livro à *inventio* e deixa espaço para a *elocutio* em todo o livro oitavo¹⁸. Como se pode constatar é grande a oscilação não somente em termos da fixação das fronteiras que delimitam as partes de um discurso, mas também ao nível terminológico. Para alguns estudiosos da Antiguidade clássica, esta variação quer na divisão quer na designação terminológica - em Cícero e nos autores da sua época e nos autores posteriores -, deve-se ao facto de cada um destes autores ter seguido alguma fonte preferida por ele e que provavelmente lhe fosse mais conveniente¹⁹.

No entanto, a própria retórica, na Antiguidade, enquanto «sistema mais ou menos 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»²⁰, na sua génese, nasce de uma prática afeta ao âmbito e ao discurso da jurisprudência. Por isso, tem sido frequente a compreensão da retórica num duplo sentido: retórica em sentido lato que é «a arte do discurso em geral que é exercida por qualquer indivíduo ativamente participante na vida de uma sociedade» e retórica em sentido restrito que é a retórica escolar, isto é «a arte do discurso partidário (exercida especialmente diante dos tribunais), a qual, desde o séc. V a. C constitui objecto de ensino»²¹. Este último sentido é o que certamente prevaleceu na Antiguidade. Esta retórica que se realiza no denominado tradicionalmente «discurso geral» entendido como o ‘manuseamento’ ou coordenação de mecanismos linguísticos ou sua alteração no tempo e que é caracterizado por alguns elementos como a situação (*στάσις/status*), o árbitro da situação, os interessados na situação e os seus partidários, tem a sua finalidade específica. O discurso geral, isto é, a totalidade dos discursos proferidos pelos intervenientes na situação e pelo árbitro da situação para modificar esta situação

¹⁸ Cfr. José OROZ RETA, *San Agustín. Cultura clásica y Cristianismo*, op.cit., p.148.

¹⁹ Cfr. B. RIPOSATI, *Studi sui «Topica» di Cicerone* (Milano 1947), pp. 264-267.

²⁰ Heinrich LAUSBERG, *Elementos de retórica literária*, op.cit., p.75.

²¹ *Ibid.*, p. 75.

denominou-se «acto processual» ou «conversação» conforme a gravidade da matéria. O discurso partidário tem origem no ato processual que é sua parte integrante. O ato processual compreendia três géneros fundamentais: a questão da situação, os discursos partidários e o discurso de decisão pronunciado pelo árbitro. É este discurso partidário da retórica escolar que cresceu no âmbito da «justiça social». Por esta razão, o ensino da retórica escolar na Antiguidade estava centrado no discurso partidário, uma vez que o seu objectivo no âmbito social era a formação de advogados e de políticos²². É neste tipo de retórica que podemos enquadrar a retórica dos grandes oradores gregos e latinos.

A retórica (ρητορική τεχνή, *ars rhetorica*) enquanto *ars bene dicendi* e como objeto de estudo contemplava duas teorias fundamentais que funcionavam como motores de produção do discurso. A primeira é a chamada teoria da matéria, enunciada, como ponto de partida, em termos de que todo o orador deve conhecer e ser capaz da compreensão e domínio de todas as matérias,²³ deve dominar a questão da situação; a segunda é a denominada teoria da elaboração. Esta teoria compreende a elaboração (*tratactio*) da matéria do discurso a elaborar. É esta teoria que nos permite ver ou distinguir as cinco etapas da prossecução de um discurso. Assim, por intermédio desta teoria, a retórica reconheceu no seu ‘organigrama’ tradicional, cinco fases na elaboração de um discurso na lógica da retórica tradicional antiga: a *inventio*, a *dispositio*, a *elocutio*, a *memoria* e a *pronuntiatio*²⁴. Contudo, as três fases primeiras estão estreitamente ligadas²⁵.

²² Cfr. *Ibid.*, p. 83.

²³ Segundo Lausberg, esta potencialidade universal do homem da oratória funciona como primeiro pressuposto ou argumento de fundo da consideração da retórica pela literatura (cfr. *Ibid.*, p. 87).

²⁴ De acordo com a proposta de Curtius, as duas últimas partes do processo da construção do discurso ocuparam sempre menor espaço na abordagem da temática da teoria da retórica antiga, porque só têm importância real nos discursos que são pronunciados (cfr. Ernst Robert CURTIUS, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, op.cit., p.109).

²⁵ Cfr. Heinrich LAUSBERG, *Elementos de retórica literária*, op.cit., p. 91.

1.1.1 A inventio

É designada como acto de encontrar pensamentos adequados à matéria de acordo com o interesse e o escopo (*utilitas causae*), não era vista como fenómeno intelectual que permitisse ou viabilizasse a criação. Ela não pressupunha um esforço criativo, mas era entendida à maneira platónica. Neste sentido, a *inventio* é a *mimesis*, é uma recordação (entendida como pré-existência de pensamentos) de alguma coisa que está no subconsciente do orador que é despertada nele através das técnicas mnemónicas e a manterá consciente por meio da *exercitatio* assídua. Esta concepção leva a supor que a memória é um espaço compartimentado que hospeda os pensamentos que neles se alojam. Todavia, apesar desta perspectiva, não se deu importância à utilidade que o *ingenium* podia ter para o orador.

Convém sublinhar que, para a retórica clássica, a *inventio* estava estritamente ligada à *dispositio* pela razão de que a variedade das partes que constroem o discurso impõem a necessidade de uma ordem de pensamentos diversificados e variados. E assim, cada parte do discurso desempenha uma função específica no contexto do discurso geral: o *exordium* ou *prooemium* que é a parte inicial tem a função de atrair a atenção (*attentio*), aceitação (*docilitas*) e a benevolência (*benevolentia*) do juiz em vista daquilo que era defendido na causa partidária. A segunda parte a *propositio* integra-se na *dispositio*. Ou seja, a *dispositio* está alocada na parte central do discurso que se segue ao *exordium*. E a sua função é a de comunicar (*docere*) aquilo que se pretende provar no discurso. Por isso, ela se realiza de duas maneiras conforme a articulação do seu conteúdo. Se apresentar um conteúdo bastante articulado em pormenores, então é seguida pela *partitio*; se o conteúdo da comunicação estava seguido de uma cadeia de pensamentos que transmitem acontecimentos, então é seguida pela *narratio* cujas características são a *brevitas*, a *perspicuitas* e a *probatio*. Depois da *propositio* ou da *narratio* ou da *partitio*, consoante os casos, seguia-se a *argumentatio*, cuja finalidade ou função era a *probatio*. É pela *argumentatio* que se podem provar as acusações. Por isso, a própria *argumentatio* estava dividida em duas partes: a *refutatio* e a *peroratio*. A *refutatio* é a parte do discurso que serve para impugnar os argumentos do adversário; a

peroratio é a parte mais breve do discurso correspondente à *conclusio* que serve para fazer a ratificação do que ficou como aprovado na argumentação²⁶.

1.1.2 A *dispositio*

A *dispositio* é a *οικονομία* do discurso. É a parte da elaboração do discurso composta pela selecção e estabelecimento da ordem do discurso ou dos seus elementos que se serve dos pensamentos (*res*), das formulações linguísticas (*verba*) e das formas artísticas (*figurae*). Neste contexto, os pensamentos estão à disposição do orador em várias formas como, por exemplo, na forma de *copia rerum*, as formulações na linguagem na *copia verborum* e as formas artísticas na *copia figurarum*²⁷.

Apesar de a *dispositio* ser a parte central da elaboração do discurso ou seja, por dizer respeito à parte, não inicial, mas já ao desenrolar do discurso nos seus pormenores, ela encontra-se considerada de dois modos: há uma *dispositio* externa à obra ou ao discurso e outra interna à obra ou ao discurso. No que diz respeito à situação da *dispositio* externa ao discurso, ela estava ordenada para uma finalidade partidária da *utilitas causae* e estava por isso, direccionada para o «exterior». O seu processamento dava-se através da planificação que o orador fazia para poder conseguir a sua finalidade: a persuasão. Em relação à *dispositio* interna ao discurso ou à obra, estava ordenada para desempenhar a função estrutural da selecção e organização das partes do discurso ou da obra e das formas artísticas que asseguram a totalidade do discurso garantida pela *dispositio* externa ao discurso no que lhe é essencial, a planificação. A *dispositio* interna ao discurso tinha como princípio orientador o *iudicium* do orador (a κρίσις ou κριτική dos gregos), o discernimento do orador. E como já o referimos acima, enquanto a *dispositio* externa é responsável pela planificação, esta responsabiliza-se pela organização e ordenamento das partes enunciadas que correspondem e compreendem à totalidade do texto do discurso ou da obra.

O conceito de «totalidade» é assaz pertinente para a *dispositio*, uma vez que é ele que assegura o conceito de «partes do discurso». As partes do discurso terão sentido e serão capazes de atingir a finalidade para a qual foram concebidas, se agirem e interagirem numa harmonia discursiva consagrada pela «totalidade». O contrário, o

²⁶Cfr. Heinrich LAUSBERG, *Elementos de retórica literária*, op.cit., pp. 91-93.

²⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 95.

orador não estará à altura de comunicar o que pretende dizer, de forma proveitosa e fecunda e, sobretudo para se fazer compreender ou tornar compreensível o assunto (*quaestio*) objeto da sua exposição. Dada a sua pertinência no âmbito discursivo e tendo em consideração a sua (relativa) amplitude, porque parte da exposição, tem-se discutido a sua divisão interna. É certo que, para que o orador responda às exigências da *dispositio*, tem de ‘armazenar’ na sua memória, além da *copia rerum* e da *copia verborum*, também a *copia figurarum*²⁸. Estes elementos, enquanto coordenadas internas do discurso, fazem o seu *corpus* vasto ou restrito. A sua realização exige uma demarcação mental na geografia do texto concebido a nível da abstração das fronteiras conectoras que façam distinguir com uma certa clareza as componentes mais graves. Por esta razão, na *dispositio*, a «totalidade do discurso» parece ter conhecido alguma divisão.

Deste modo, a «totalidade» de um discurso vinha classificada bipartida (em que as duas partes que fazem o texto estão em oposição ou em tensão, por exemplo na antítese) e tripartida (no caso em que o texto discursivo apresenta uma unidade das partes: o *initium* / *caput*, o *medium* e o *finis*). Isto possibilita que no discurso se realizem as três partes fundamentais: a *θέσις*, a *αντίθεσις* e a *σύνθεσις*. Nesta divisão tripartida do discurso, o princípio e o fim desempenham a função de asseguradores do contacto com o público e o meio serve o efeito do discurso sobre o público²⁹. Na divisão tripartida o meio é um elemento muito profícuo, pois é ele que veicula a matéria propriamente dita. Por conseguinte, ele está também subdividido. É nele que se encontram a *narratio* e a *argumentatio*, a primeira como parte instrutiva e a segunda como parte probatória.

Convém que se recorde o que foi referido acima acerca da *argumentatio*. Esta compreende a *probatio* e a *refutatio*. A «totalidade do discurso» pode ser ainda considerada do ponto de vista da sua alteração no âmbito discursivo. Assim, ela pode ser encontrada como totalidade circular e totalidade linear. O primeiro tipo de totalidade está centrado no sistema em si, por exemplo a língua, os personagens, o conteúdo, a situação, etc. o segundo tipo está centrado no «espaço» do discurso, isto é, considera a palavra, a frase, o som, etc. São estas partes que asseguram as transposições do discurso, sendo este «um instrumento linear que serve à intenção de alterar o conteúdo

²⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 97.

²⁹ *Ibid.*, p. 98.

de consciência dos juízes»³⁰. É dentro da primeira tipologia onde encontramos as quatro categorias da alteração de uma situação enquanto componente integrante do «discurso geral». Por isso, nela se dá a *adiectio*, πλεονασμός para os gregos (compreende um acrescento qualitativo: este, de acordo com a sua posição na frase, vem chamado prótese (anteposição), epêntese (interposição) ou paragoge (posposição), ou extensiva à totalidade discursiva de algum conteúdo - *amplificatio*), *destratio* (ένδεια) para os gregos (é o inverso da *adiectio*, é a supressão de alguma componente material e compreende a aférese, a síncope e a apócope), a *transmutatio*, a μετάθεσις dos gregos (consiste na mudança de lugar dentro da totalidade do discurso) e a *immutatio*, a αντίθεσις grega (consiste na substituição de um elemento ou membro de um texto por outro)³¹. Como se pode constatar, o âmbito da *propositio* é bastante amplo, comporta muitos elementos e pormenores. É ela que assegura a passagem para a *elocutio*. Por isso, nos parece uma componente de grande proficuidade na totalidade das partes do discurso.

1.1.3 A *elocutio*

Segundo Curtius, a *elocutio* é a parte da arte retórica mais acessível à compreensibilidade expressiva da linguagem moderna. É presidida por um critério segundo o qual «é preciso adornar o discurso»³². Neste sentido, o *ornatus* tratado cuidadosamente por Quintiliano (livros VIII, III) foi a suprema aspiração dos escritores desde a Antiguidade clássica até ao século XVIII³³. A expressão da *elocutio* está consagrada, a nosso ver, em dois grandes pilares do fenómeno literário: a pureza e a persuasão. O primeiro pilar, a *puritas*, está relacionado com a *grammatica* (γραμματική) enquanto sistema de regras que orientam ou regulam a pureza linguística e idiomática. Neste sentido, a gramática é considerada a *ars bene loquendi*. O segundo pilar está relacionado com a *rhetorica* (ρητορική) enquanto sistema ou um conjunto de sistemas de regras que asseguram o êxito da persuasão. E, neste sentido, a retórica é a *ars bene dicendi*.

Certos estudiosos da arte retórica distinguem ainda na *elocutio* duas propriedades ou características: entendem que nela encontramos as denominadas *virtutes elocutionis* e os *genera elocutionis*. Em *virtutes elocutionis* distinguem-se a

³⁰Cfr. Heinrich LAUSBERG, *Elementos de retórica literária*, op.cit., p. 100.

³¹Cfr. *Ibid.*, p. 102.

³²Cfr. Ernst Robert CURTIUS, *Literatura Europeia y Edad Media Latina*, op.cit., p. 110.

³³*Ibid.*, p. 110.

puritas, em oposição ao *vitium*, a *perspicuitas* em oposição à *obscuritas* discursiva, o *ornatus* e o *aptum* como a *virtus* central. Assim, contamos, dentro da teoria da *elocutio*, com quatro *virtutes*. Nos *genera elocutionis* distinguem-se o *genus humile*, o *genus mediocre* e o *genus grave*.

A noção da *puritas* no âmbito da *elocutio*, está relacionada com a ideia da pureza linguística e expressiva quer do ponto vista da palavra (*in verbis singulis*) quer do ponto de vista da frase (*in verbis coniunctis*). Neste sentido, o orador procura que a *electio* das palavras a usar e das frases a construir seja da mais alta qualidade, para que o seu discurso seja verdadeiramente acolhido com agrado. Esta *electio* é feita por meio da verificação linguística que, graças à *virtus* do *aptum* se chega a adequar o sistema vocabular ao tema escolhido e se consegue exprimir veementemente a mensagem pretendida (*res*). Opõem-se à *puritas* discursiva os *vitia*, que tornam o discurso defeituoso por insuficiência ou por excesso de *virtutes*. O orador deve estar atento a todas estas dimensões na sua *ars bene dicendi* para que também seja bem sucedido na *ars bene loquendi*.

A *perspicuitas* tem a ver com a clareza, a σαφήνεια dos gregos. Ela «consiste na compreensibilidade intelectual do discurso»³⁴. O orador precisa de cultivar a *perspicuitas* como uma das *virtutes* fundamentais para poder comunicar com grande capacidade de inteligibilidade discursiva. Ou seja a *perspicuitas* concede ao orador possibilidades de abrir o seu discurso à compreensão de todos, para que a sua mensagem realize a finalidade da sua exposição. Em oposição à *perspicuitas* está a *obscuritas* que é definida como a propriedade que impede um discurso do orador de ter o grau de compreensibilidade por ele preconizado. Qualquer orador tem o desejo de atingir o maior grau de inteligibilidade e sobretudo compreensibilidade no seu acto retórico-discursivo. A *obscuritas* torna opaco o seu discurso e, por conseguinte, torna-se difícil atingir a finalidade a que se destina o discurso, fazer-se compreender para que, o que se ensina seja assimilado e o que se pede seja aceite «com inteligência, de boa vontade e de forma dócil» como sugere Agostinho³⁵. Esta *obscuritas* é motivada pela presença dos *vitia* discursivos quer ao nível das palavras (*in verbis singulis*), quer ao

³⁴ Heinrich LAUSBERG, *Elementos de retórica literária*, op.cit., p. 126.

³⁵ SANTO AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana*, IV, XV. 32.

nível das frases inteiras (*in verbis coniunctis*). A *obscuritas* pode ser considerada no âmbito da clareza de pensamentos e da clareza na formulação linguística³⁶.

Na verdade, a experiência do discurso põe em evidência no quotidiano o facto de que, quanto mais iluminado for o pensamento do orador, maior será o grau da sua exposição, isto é, quanto mais claro forem os conceitos que constroem o discurso do orador, maior facilidade terá o orador em dispor deles para formular com nitidez e clareza o seu pensamento. Não menos importante é a formulação linguística, que está em estreita ligação com a clareza de pensamentos. Pode-se ter um conjunto de conceitos assaz transparentes e iluminados, porém, na sua enunciação, sem a clareza na formulação linguística, o discurso não deixará de se apresentar revestido da *obscuritas*. Por isso, as duas realidades são indispensáveis para o sucesso do discurso do orador.

Um outro elemento nas *virtutes elocutionis* é o *ornatus*. Ele é a expressão da beleza do discurso de qualquer orador. Tem também uma ligação com as artes por causa da sua «intenção criadora». A beleza que vem do *ornatus* está, por sua vez, ligada à clareza de pensamentos e à clareza na formulação linguística. Deste modo, temos os *ornatus* de pensamento, denominado tecnicamente por *sententiarum exornationes* e o *ornatus* de palavras, designado literariamente por *verborum exornationes*. Estes últimos são tratados tradicionalmente na *elocutio* sob a expressão técnica de «figuras de pensamento». A principal função do *ornatus* é *delectare* e *movere*³⁷. Neste campo, desempenham uma função fundamental os tropos e as figuras que estão ao serviço da palavra ou da expressão literária, para dar beleza ao discurso por meio da ‘transfiguração’ da forma natural da palavra ou da expressão, revestindo-as de ornamentos que, sem as fazer mudar o sentido ou o seu conteúdo semântico substancial, são apresentadas em modo novo em vista a agradar e a comover.

1.1.4 A memória

A quarta operação na atividade intelectual do orador é a *memoria*. Esta é dependente das três primeiras operações do intelecto. A *memoria* diz respeito ao armazenamento da informação que foi produzida na *inventio*, tratada sistematicamente na *dispositio* e regulamentada rigorosamente em termos linguísticos e de ornamentos na

³⁶ Cfr. Heinrich LAUSBERG, *Elementos de retórica literária*, op.cit., p. 127.

³⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 139.

elocutio. A *memoria* tem a função de reter esta disposição de elementos e das partes discursivas a fim de que o orador tenha a geografia do seu texto e, em casos de declamação, seja capaz de o reproduzir a partir deste *locus* de «armazenamento de dados». A *memoria* funciona assim, no orador, como “disco rígido” ou “disco compacto”. Ela está em estreita relação com a produção do discurso. O orador é capaz de reter, construir um discurso graças à capacidade mimética que tem das coisas (*res*) que se encontram ‘armazenadas’ nela; o orador tem possibilidades de reter a linha condutora do seu discurso à mercê dela. O armazenamento do vocabulário, a retenção das regras e normas linguísticas e literárias são feitos pela *memoria*. Apesar de ser a penúltima na ordem da enunciação dos elementos ou dos passos que concorrem para a elaboração de um discurso pelo orador, ela desempenha uma função importante na vida intelectual do orador.

1.1.5 A *pronuntiatio*

É a quinta e última etapa de formulação de pensamento dentro do esquema da retórica tradicional. O último passo do orador, depois de elaborado o discurso, é pronunciá-lo diante de si (*exercitationes*) ou diante do público. Todo o discurso tem uma finalidade e qualquer finalidade de um discurso público serve os ouvintes. Por isso, é na *pronuntiatio* do discurso que o orador mostra o seu génio. Este é, para o orador, o momento de grande prova e repto em relação ao discurso por ele elaborado. Todavia, este é o momento final na atividade intelectual do orador.

2. O contexto da decadência da retórica clássica

Murphy³⁸ faz deduzir que, para compreender S. Agostinho na sua retórica, é preciso que se volte ao movimento literário a que a história da literatura romana tem vindo a chamar Segunda Sofística. Segundo o autor, o ponto de partida de uma tal compreensão seria a *Institutio Oratoria* de Quintiliano. Esta era já um anacronismo no momento em que foi escrita, aí por volta de 95 d. C. Cícero tinha sido morto no ano 43 a. C pouco mais de um século antes. De facto, a guerra civil entre César e Pompeio terminou praticamente com a morte deste no ano 48 a.C. O fim da vida de Cícero tinha sido forçado por Marco António que tinha surgido após o assassinato de Júlio César,

³⁸James J. MURPHY, «El fin del mundo antiguo: la segunda sofística y San Agostinho» in James J. MURPHY (ed.) *Sinopsis histórica de la retórica clásica*, Trad. A. R. Bocanegra, Editorial Gredos (BUG), Madrid, 1989, pp. 247-255.

como um dos seus potenciais sucessores. O lugar de César foi preenchido por Octávio cujo principado se estendeu até ao ano 14 d. C. A partir deste ano, o Império Romano passou a ser dirigido por Tibério. No decurso que vai do ano 14 d.C à proclamação de Trajano no ano 98 d. C, num período de 84 anos, sucederam-se um total de 12 imperadores. No período que se seguiu até à morte de Agostinho, o Império Romano foi governado em regime político autocrático. Uma das consequências deste ambiente político que se vivia foi a limitação ou mesmo supressão da liberdade de expressão³⁹. Segundo Murphy, os estudiosos da retórica designam este período por «Segunda Sofística»⁴⁰. Também é verdade que este mesmo período foi tipificado como período de excessos no campo da oratória. Foi um período em que se considerou mais o aspecto externo do discurso, principalmente o estilo e a actuação, dando-se pouca atenção aos temas a tratar.

No entanto, a Grécia continuava a ser a inspiradora neste âmbito. Aí se tinham notabilizado as grandes figuras da retórica, tais como Péricles, Demóstenes e Isócrates, Ésquilo, Eurípides entre outros. A preocupação destes eram os grandes temas públicos que dizem respeito à sociedade, como, por exemplo, o bom governo dos estados, a importância da verdade nas sociedades e tantos outros. Por isso, para os melhores oradores deste período, a preocupação primeira não era a eloquência em si mesma, enquanto capacidade de falar agradando. Deleitar o auditório, não era o seu principal objectivo. Em Roma, encontramos Cícero, em *De Inventione*, a utilizar o pensamento de Isócrates ao considerar que «a sapiência sem eloquência é pouco útil aos cidadãos, mas a eloquência sem sapiência é, geralmente, muito mais prejudicial, nunca é útil»⁴¹.

Voltemos ao período de 14-98 d. C., para reiterar que, em Roma, a liberdade de expressão foi consideravelmente dificultada pela autoridade imperial. O ambiente político que se vivia era verdadeiramente pesado. Foi por esta altura que começou na sociedade romana a perseguição contra os oradores, sobretudo os críticos do Império. Esta situação estender-se-ia, no Império, por muitos séculos. O discurso deliberativo e político, tendo sido durante a vigência da república a primeira e mais importante das formas da oratória, tinha perdido todo o seu significado no regime imperial.

³⁹ É neste período em que se enquadra o *Dialogus de Oratoribus* de Tácito.

⁴⁰ *Ibid.*, p.247.

⁴¹ «...sapiëntiam sine eloquentia parum prodesse civitatibus, eloquentiam vero sine sapiëntia nimium obesse plerumque, prodesse nunquam» (*De Inventione* I.1.1)

A literatura, na Antiguidade Clássica, estava quase sempre ligada à política. Aliás, muitos dentre os próprios imperadores do Império Romano foram grandes oradores. Assim, a retórica e a oratória, enquanto instrumentos de êxito político, tal como aconteceu entre os gregos, serviram, em muitos momentos, de arma política. Não faltaram, no Império Romano, tempos em que os oradores e os retóricos exerceram a função de opositores do Imperador⁴². Todos estes elementos levam a pensar, à primeira vista, que a ‘decadência’ da retórica e da oratória está relacionada com a decadência do próprio Império. Provavelmente sim. Contudo, esta questão torna-se assaz embaraçosa, quando nos encontramos diante de problemáticas que obrigam à especulação sobre as razões da decadência do Império. Jones termina a sua obra com um título ‘provocador’: «Why did The Western Empire Fall?»⁴³. Para Jones, os investigadores, sobretudo os ocidentais, estão habituados a encontrar respostas à questão nos ambientes políticos, sociais e religiosos. Contudo, não basta que se pense assim, uma vez que a problemática é muito mais complexa do que se pensa⁴⁴. É verdade que os impérios têm a sua duração; assim também aconteceu com o Império Romano. Entretanto, toda a mudança tem alguma razão.

Talvez se possam encontrar elementos e argumentos que justifiquem a decadência tanto do Império quanto da retórica. No entanto, não deixamos de sublinhar, como elemento concorrente, o confronto da cultura imperial pagã com a cultura cristã. A partir do momento em que o Império assume o Cristianismo como religião oficial, as mudanças eram evidentes. Talvez fosse razoável que esta mudança, portadora de transformações, trouxesse uma época nova com as suas novas concepções⁴⁵. Contudo,

⁴² Cfr. AA. VV, *Literatura de Roma Antiga*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2006, pp. 715-716; Moses HADAS, *A History of Latin Literature*, Columbia University Press, New York and London, 1952, pp.227-242.

⁴³ A. H. M. JONES, *The decline of the ancient world*, Longman, London and New York, 1966, p. 362. Neste sentido, Curtius afirma clarivamente que «a crise política, social e económica do Império no século III abalou a cultura romana em seus fundamentos» (Ernst Robert CURTIUS, *Literatura Europeia y Edad Media Latina*, op.cit., p. 111; edição portuguesa: Ernst Robert CURTIUS, *Literatura Europeia e Idade Média Latina*, trad. Teodoro Cabral, Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro, 1957, p.74).

⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 370.

⁴⁵ Sublinhe-se que Curtius rejeita a ideia de delimitar o mundo antigo e a sua cultura. Nesta perspectiva, defende a ideia de que o mundo antigo significa toda a Antiguidade, a partir mesmo de Homero até à invasão dos bárbaros; assim, de nenhum modo se pode limitar a Antiguidade ‘Clássica’ que ele considera como sendo uma criação do século XVIII e resultado de uma teoria da arte que deve ser compreendida do ponto de vista histórico. (...) Da Antiguidade total não clássica, a Idade Média adotou e transformou os elementos conservados pela tardia Antiguidade latina (...). A Antiguidade está presente na Idade Média como recepção e como transformação. O que acontece é que esta transformação pode ocorrer de formas

julgamos que, se é difícil, ainda nos nossos dias, apesar de inúmeros estudos, ter uma posição única sobre a decadência do Império Romano, complexo será também provavelmente falar da decadência da retórica clássica.

3. Da retórica clássica à retórica cristã

Tem sido observado que Agostinho é homem de transição de uma época com o seu modo de pensar para uma nova era da concepção do pensamento retórico. No entanto, tem-se vindo igualmente a sublinhar que, realmente, a ponte, que nos leva à Idade Média e que parece mais clara, é o *De Doctrina Christiana*. O tempo tinha propiciado um ambiente que, por si mesmo, exigia da sociedade uma nova orientação social e literária, como ficou observado acima.

No início desta “revolução” sociocultural e literária, estariam os cristãos que repudiavam o paganismo da sociedade romana, exigiam, por isso, à Igreja nascente que rejeitasse o luxo e a pompa da Roma pagã, ostentação e rejeição que incluía a educação retórica. Deste modo, «os cristãos atacaram os excessos dos sofistas, os mitos dos deuses pagãos e a utilização nas escolas da literatura pagã, ao mesmo tempo propunham uma cultura totalmente nova, especialmente projetada para a comunidade cristã»⁴⁶. Esta viragem da sociedade originada pelos cristãos viria a ganhar grandes e graves contornos sociais e até mesmo eclesiológicos. Um dos acontecimentos importantes de referir que se deu nesta época foi o primeiro Concílio Ecuménico oficial de Niceia celebrado em 425 d. C. A complexidade trazida pela «nova ordem» social exigia mais atenção e sobretudo, mais soluções que respondessem aos grandes desafios colocados pela nova realidade social e religiosa. O Concílio de Niceia é uma resposta a estes desafios. Todavia, ele mesmo tinha estabelecido uma estrutura organizacional eclesial assaz complexa «que consistia basicamente na criação de dioceses, cada uma das quais seria presidida por um bispo. Os bispos declaravam-se responsáveis de toda a pregação que se fizesse dentro das suas respetivas dioceses. Em resumo, a igreja enfrentava problemas de organização que supunham uma tomada de decisões importantes acerca

variadas: pode ser um empobrecimento, embrutecimento, atrofia, mal-entendido, todavia, pode ser também uma erudição. Daí que a relação entre o mundo antigo e o mundo novo ou moderno não pode ser já concebida hoje como ‘sobrevivência’, mas como ‘perpetuação’ ou como ‘herança’ da Antiguidade cfr. Ernst Robert CURTIUS, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, op.cit., p. 110. pp. 63- 69.

⁴⁶James J. MURPHY, «El fin del mundo antiguo: la segunda sofística y San Agostinho» in James J. MURPHY (ed.) *Sinopsis histórica de la retorica clásica*, op.cit., p. 255.

da educação. A controvérsia ia durar todo o século»⁴⁷. Assim, em face desta nova controvérsia eclesial, Agostinho surge com o *De Doctrina Christiana* como contributo ou resposta às dificuldades que se viviam.

4. O *De Doctrina Christiana*. A história do texto

Segundo os dados de Combès e Farges⁴⁸, os preciosos ensinamentos acerca da data e do tempo de composição do *De Doctrina Christiana* são dados pelo próprio Agostinho nas *Retractationes*. De acordo com esta obra, S. Agostinho teria terminado o *De Doctrina Christiana* aí por volta de 427⁴⁹, isto é, três ou quatro anos antes da sua morte. De facto, assim se pode ler no seguinte passo das *Retractationes* escrita cerca de 427-428: «tendo encontrado inacabados os livros do *De Doctrina Christiana*, preferi acabá-los em vez de os deixar assim e passar à revisão de outras obras. Completei o quarto livro que tinha escrito até ao passo em que se recorda o que diz o Evangelho da mulher que colocou o fermento em três medidas de farinha até tudo fermentar»⁵⁰. Num outro passo de um outro tratado, Agostinho diz: «Adicionei também um último livro e terminei esta obra em quatro livros em que os três primeiros ajudam a compreender a Escritura e o quarto indica como se deve exprimir o que se entendeu» (*Retract. II*, 4, 30). Sabe-se que estas palavras foram escritas por Agostinho, aí por volta de 427/428.

Alguns estudiosos desta temática propõem que Agostinho terá interrompido a redacção das *Retractationes* as quais teria deixado incompletas para se dedicar à conclusão do *De Doctrina Christiana*⁵¹. Assim, como últimos acabamentos, terminou o fim do terceiro livro, e acrescentou o quarto livro. No geral, tem-se a data de cerca de 427 como ano em que se deu o fecho do *De Doctrina Christiana*. Esta informação não difere, de algum modo, de uma outra. Isto é, há quem diga que o *De Doctrina*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 256.

⁴⁸ G. COMBÈS – FARGES (traduction, introduction et notes), *Oeuvres de Saint Augustin. De Catechizandis rudibus – De Doctrina Christiana* 11, Texte de l'édition Bénédictine, 1^{re} Série : Opuscules, Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1949, p.151.

⁴⁹ Outros agostinólogos propõem simplesmente a data de 426: «El puente que nos lleva a la Edad Media y que parece más claro se halla, sin embargo, en *De Doctrina Christiana* (terminada en el 426) de San Agustín, muerto en el 430» (James J. MURPHY, «El fin del mundo antiguo: la segunda sofística y San Agostinho», op.cit., 255). Outros ainda entendem que Agostinho tivesse começado a escrever o *De Doctrina Christiana* em 396, mas que ficou interrompido, para vir a ser retomado em 427 (cfr. Peter BROWN, *Augustine of Hippo. A biography*, Faber & Faber, London, 1961, p. 264).

⁵⁰ Agostinho refere-se ao *De Doctrina Christiana*. III, 25, 35, onde terminava a obra escrita até cerca do ano 397.

⁵¹ O tempo da interrupção estima-se ser de pelo menos em trinta anos (cfr. COMBÈS E FARGES, (traduction, introduction et notes), *Oeuvres de Saint Augustin. De Catechizandis rudibus – De Doctrina Christiana*, p. 152).

Christiana foi terminado aí por volta do ano de 426⁵². De acordo com os dados de Combès e Farges, a data de cerca de 427 parece ser mais segura, pois ao longo do quarto livro, Agostinho faz uma alusão a um sermão que pregou, havia mais de oito anos, em Cesareia da Maurítânia (IV, 24, 50). Pelo que tudo indica, este sermão é conhecido como datado – pelo menos a sua apresentação pública – do ano 418. O mesmo é dizer que o sermão teria sido proferido naquele ano de 418. No entanto, se se afigurar razoavelmente aceitável que o *De Doctrina Christiana* foi terminado em 427 ou 428⁵³, então quando se teria iniciado?

A referência que as *Retractationes* fazem ao *De Doctrina Christiana*, sobretudo o lugar que esta obra ocupa entre as obras mencionadas por elas, faz supor que o *De Doctrina Christiana* teria sido iniciada aí por volta do ano de 397, ano do início do ministério episcopal do seu autor⁵⁴. De acordo com esta perspetiva, por volta do ano 400, Agostinho compondo «o *Contra Faustum* ao fim do capítulo XXII, 91 chama atenção para a interpretação que deu no *De Doctrina Christiana* ao saque dos Egípcios pelos Hebreus quando partiram para a Terra Santa»⁵⁵. Isto faz supor que os livros compostos já se encontravam em circulação, apesar de a obra não ter sido ainda terminada. Por isso, tem sido levado em consideração a posição que favorece a interpretação de que não é provável que Agostinho tenha reformulado a sua obra, quando a retomou para a terminar. Contudo, a obra que apresenta alguns dados úteis para a reconstrução da história do *De Doctrina Christiana*, as *Retractationes*, em nenhum passo prova a circulação dos livros que até àquele momento estivessem já escritos.

Seja qual for o ambiente em que nasceu a obra, ela é, na verdade, um ponto de viragem em termos de visão literária e bíblico-religiosa. Peter Brown coloca o nascimento do *De Doctrina Christiana* num longo percurso feito pela exegese bíblica que durante muito tempo empregou o método alegórico na interpretação das Escrituras

⁵²James J. MURPHY, «El fin del mundo antiguo: la segunda sofística y San Agostinho» in James J. MURPHY (ed.) *Sinopsis histórica de la retórica clásica*, op.cit., p. 152.

⁵³ Esta data refere-se à redacção do passo das *Retractationes* em que Agostinho fala do *Doctrina Christiana*. A referência que lhe é feita no próprio texto do *De Doctrina Christiana* é datável de cerca de 427 ou cerca de 426, o que pode convergir, no fim de contas, para o mesmo.

⁵⁴G. COMBÈS – FARGES (traduction, introduction et notes), *Oeuvres de Saint Augustin. De Catechizandis rudibus – De Doctrina Christiana*, op.cit., p. 151.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 151.

Sagradas principalmente do Antigo Testamento⁵⁶. Este método tinha sido também muito discutido por Agostinho. Numa época em que as próprias Sagradas Escrituras pareciam arcaicas, desprestigiadas e sem beleza literária alguma, Agostinho vem recomendar o seu estudo. Nesta altura, Agostinho sugere aos amantes da literatura que os cristãos possuem também conhecimentos clássicos que se afiguram como fontes inesgotáveis do conhecimento e de formação e bastante abrangentes. O que Vergílio e Homero foram para o mundo pagão, são-no as Escrituras para o mundo cristão. Assim, Agostinho defende que as Escrituras também estão habilitadas para instruir o homem em todas as dimensões da vida. Um único texto da Escritura pode tornar-se num verdadeiro centro de toda uma literatura auxiliar. Ou seja, Agostinho no *De Doctrina Christiana* propõe um novo ideal literário alicerçado sobre o ‘clássico’. Numa época em que a cultura era pensamento exclusivamente, em termos de compreensão, de um texto clássico, a Bíblia não era nada menos que a base de uma ‘Cultura Cristã’ que é vista como *Doctrina Christiana*. Assim resulta que o estudo da Bíblia envolveria, não somente as investigações teológicas pelo método da alegoria, mas também deveria buscar um conjunto de desafios dos interesses literários desconhecidos, até dos leitores clássicos, como por exemplo, o conhecimento do Hebraico, da história do Antigo Próximo Oriente, da fauna e da flora da Palestina. Continuaria também os métodos antigos, pois, o escolástico clássico, o *grammaticus*, encontraria aquela sua posição vital na cultura, que se manifestasse como uma grande expressão de interpretação de um texto pelos métodos gramaticais. Deste modo, está patente o ambicioso programa duma nova aprendizagem que Agostinho começou a redigir na segunda metade da sua idade – o *De Doctrina Christiana*⁵⁷.

Peter Brown considera, talvez com algum excesso, que o *De Doctrina Christiana* é ainda uma das originais obras que Agostinho já escreveu, porque ele trata explicitamente dos laços que ligaram os cristãos educados para a cultura da sua época⁵⁸. Talvez seja importante neste passo evocarmos a grande contenda do século IV entre cristãos e pagãos. Nessa altura, a mútua violência tinha tomado conta dos cristãos e dos pagãos. Estes últimos consideravam que a literatura clássica pagã era um presente dos deuses, ou seja, era das coisas mais preciosas que tinham. Para os cristãos, aquela era

⁵⁶ Peter BROWN, *Augustine of Hippo. A biography*, op.cit., p. 260.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 263-264.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 264.

uma literatura diabólica. De facto, isto pode ser confirmado por aquele acontecimento que geralmente se narra quando se quer sublinhar a rivalidade dos pagãos com os cristãos, em que S. Jerónimo teria acordado do sono a tremer e que teria tido um sonho em que Cristo lhe teria chamado «um ciceroniano não um cristão»⁵⁹. Agostinho manifesta uma clara intenção de se demarcar de uma e de outra posição. Quer estabelecer no *De Doctrina Christiana* uma nova visão em termos de «ecumenismo» conceptual. Quis estar longe desta situação conflituosa e confusa, mas sempre a procurar caminhos que conduzam a um encontro das perspectivas que se não poderiam cruzar nem fazer pazes. Esta grande operação hermenêutica, metodológica e literária faz parte e é o centro do *De Doctrina Christiana*. Daí que esta obra seja considerada por alguns autores como «o livro mais moderno»⁶⁰.

Todavia, para uma melhor compreensão do pensamento de Agostinho é importante, julgamos nós, compreender o percurso da sua vida. Neste âmbito, importa relevar a sua evolução espiritual desde Hipona. O grande reconstrutor da vida, da obra e dos objectivos de Agostinho é Henri-Irenée Marrou⁶¹, um verdadeiro agostinólogo que dedicou ao Santo um grande testemunho bibliográfico. São abundantes as referências que ele nos dá que permitem penetrar quer na vida de Agostinho quer no seu génio intelectual. Marrou descreve com admiração a vida de Agostinho e, sobretudo, caracteriza-o como o homem da cultura. Para ele, avaliar a cultura agostiniana implica voltar-se para o período que vai desde o momento em que ele entrou na nova ordem da sua vida, a espiritual, até à sua morte em 430. A imersão na compreensão deste período leva claramente à compreensão dos seus escritos e dos objetivos que ele se propôs realizar com o seu programa cultural. Aponta-se para este período da sua nova vida, pois se considera que teria sido este o mais fecundo para Agostinho em termos de produção literária. A maioria dos seus escritos teria sido realizada ao longo desta etapa da sua vida eclesiástica. Para avaliar o conteúdo real da cultura intelectual de Agostinho, as suas próprias obras servem de documentação. Para se poder conhecer as

⁵⁹P. ANTON, Autour du songe de S. Jérôme, *Rev. Etudes latines*, 41, 1963, pp. 350-377, *apud. ibid.*, p. 265.

⁶⁰*Ibid.*, p. 267.

⁶¹ Henri-Iréné MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Éditions E. de Boccard, Paris, 1938.

suas ideias mais teóricas, existe uma obra ou tratado em quatro livros que é particularmente dedicado à cultura cristã. Trata-se do *De Doctrina Christiana*⁶².

Assim, uma das maiores fontes que melhor exprime a sua erudição cultural é o *De Doctrina Christiana*. É neste tratado que se encontram os verdadeiros marcos que evidenciam a concepção de cultura em Agostinho. Nesta obra encontra-se exposto tudo o que é essencial sobre a visão agostiniana sobre a cultura intelectual, o lugar que ela ocupa no conjunto do saber humano, a sua fonte, os mecanismos que ela utiliza, isto é, a sua técnica e os métodos que utiliza para que seja considerada como tal. O *De Doctrina Christiana* manifesta um período em que a atitude de Agostinho tinha evoluído profundamente na sua visão em relação às realidades que dizem respeito à cultura. Agostinho acabou por assumir uma posição original e dum interesse histórico extraordinário. A composição do *De Doctrina Christiana* não é o resultado de transformação intelectual que levasse S. Agostinho a abandonar as suas bases anteriores. Nesta altura, ele já possuía uma estrutura intelectual muito madura, pois não se desfez, não se despojou dos antigos conhecimentos, de todos os hábitos e exercícios mentais adquiridos na sua formação inicial. A operação que realizou foi a de procurar tudo o que podia modificar, corrigir, completar, enriquecer a sua formação de base com vista à aproximação ao novo ideal que estava a conceber⁶³.

O conhecimento sobre a realidade do percurso de Agostinho deve ser enquadrado na dimensão da sua evolução espiritual⁶⁴. A etapa deste desenvolvimento espiritual crescente marca uma nova era na sua vida a todos os níveis. Esta evolução é, muitas vezes, compactada numa única ideia vista como «um aprofundamento interior do Cristianismo», uma vez que «Santo Agostinho realiza progressivamente toda a riqueza do conteúdo da sua fé. Nesta vida toda consagrada a ela por uma ardente meditação, paulatinamente as exigências da religião cristã fazem-se mais imperiosas, mais conscientes, mais profundas; elas tendem a governar todas as manifestações da vida. Elas penetram os domínios em que antes, a sua influência não se fez sentir»⁶⁵. O tipo de cultura a que fizemos alusão acima, que Agostinho preconiza para o Cristianismo é a

⁶² Cfr. *Ibid.*, pp. 331-339.

⁶³ Cfr. *Ibid.*

⁶⁴ Cfr. James J. O'DONNELL, «Augustine: his time and lives» in Eleonore STUMB-Norman KRETZMANN (eds.) *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 10.

⁶⁵ Henri-Iréné MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, op.cit., p. 339.

cultura intelectual. Esta resume-se numa palavra, aquela palavra escolhida pelo próprio Agostinho para caracterizar a sua obra ou para a intitular em que se resume com o verdadeiro conhecimento de causa do tema da obra: *doctrina christiana*, uma cultura puramente cristã. Com esta perspectiva, Agostinho não adopta somente uma determinada forma de vida intelectual que não se aproxima das exigências do Cristianismo, que não está de acordo com ele, que não proporciona a abertura à possibilidade de uma vida cristã. A exigência de Agostinho transcende estas linhas delimitadoras, pois quer ir mais além. Ele quer uma cultura estreita e diretamente ligada e subordinada ao Cristianismo. Neste sentido, todas as manifestações da vida intelectual devem estar ao serviço da vida religiosa e não devem ser mais do que uma função desta⁶⁶.

Por isso, não admira que, para designar a cultura cristã, Agostinho tenha escolhido os termos *doctrina* e *scientia*. Isto é, antes de tudo, um conhecimento. Convém sublinhar que para Agostinho, não se trata somente de um conhecimento, trata-se de uma ciência orientada rigorosamente para objetivos precisos, colocados num certo domínio. É uma cultura e não uma curiosidade, não menos que a estética de uma realidade culta. De facto, reduzida aos seus tratados mais gerais, esta teoria é um espaço de afirmação e acordo comum entre os Padres da Igreja, dentro da tradição patrística, uma vez que todos os Padres estão de acordo com Agostinho em relação à posição do cristão. Deste modo, para eles, todo o cristão deve pôr a sua inteligência ao serviço de Deus, ao serviço da fé. Todos também estão de acordo em admitir a incompatibilidade desta fé cristã e da cultura comum, que é uma herança duma civilização pagã⁶⁷. Contudo, esta perspectiva parece ser um pouco contrária aquilo se pode auferir do estudo, por exemplo, dos Padres apologeticos, que já desde muito cedo (meados do século II), compreenderam que a Revelação Cristã não era uma realidade completamente incompatível com a realidade pagã. Um dos exemplos desta mentalidade ou sensibilidade é S. Justino, mártir⁶⁸, cuja *Apologia* é um esclarecimento de que o *logos* pagão é o mesmo *Logos* revelado no Cristianismo em plenitude. S. Cirilo de Jerusalém⁶⁹, nas suas Catequeses faz o mesmo.

⁶⁶ *Ibid.*, p.339.

⁶⁷ Henri-Iréné MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 354.

⁶⁸ SAINT JUSTIN, *Apologies*, introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par André Wartell, Études Augustiniennes, Paris, 1987.

⁶⁹ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Le catechesi*, traduzione e introduzione e note a cura de Calogero Riggi, Roma, Città Nuova Editrice, 1993.

4.1 Plano da obra

Certos estudiosos do *De Doctrina Christiana* consideram que, quanto à estrutura, a obra apresenta uma grande harmonia temática e sistematização discursiva. Também tem sido referido, imensas vezes, que a obra se articula em duas partes em que a primeira compreende os primeiros três livros cujo objeto de estudo é o modo de chegar à compreensão das Escrituras e a segunda parte, que é constituída substancialmente pelo quarto livro, versa sobre o modo de exprimir quanto se aprendeu⁷⁰. A obra começa com um proémio. Nele, Agostinho precisa a finalidade da obra e prevê as possíveis críticas dos seus adversários.

O primeiro livro é sobre os conteúdos da fé e apresenta uma estrutura repartida em três tópicos que dizem respeito às verdades por descobrir. Assim, temos em, primeiro lugar, as verdades dogmáticas: Deus, a Trindade, a Encarnação, a Ressurreição, a Igreja, a ressurreição dos corpos, o inferno, o céu, os anjos; em segundo lugar temos as verdades morais: a fé, a esperança e a caridade; por fim, o tópico dos princípios gerais da exegese⁷¹. Alguns deles vêm ainda no *De Doctrina Christiana* uma estrutura em quatro secções temáticas e preferem uma estrutura que considera na obra os princípios e distinções bases entre coisas e signos, meios e fins (1, 1, 1 – 1, 4, 4), conteúdos dogmáticos (1, 5, 5 – 1, 21, 19), princípios de ética cristã (1, 22, 20 – 1, 34, 38), princípios da exegese bíblica (1, 35, 39 – 1, 40, 44)⁷².

O segundo livro é consagrado aos estudos relativos à Sagrada Escritura. Está concebido em três secções, sendo a primeira constituída por observações e princípios gerais sobre o signo e sobre o cânone das Escrituras (2, 1, 1 – 2, 8, 13), conhecimento das línguas bíblicas e revisão das versões da Bíblia (2, 16, 14 – 2, 16, 23), o auxílio das ciências naturais, das disciplinas humanísticas e da filosofia no estudo da Escritura (2, 16, 24 – 2, 46, 63)⁷³. De facto, o segundo livro parece estudar com uma certa profundidade os signos a interpretar, nomeadamente, a diferença dos signos reais e os signos espirituais, a necessidade para os compreender, o conhecimento das línguas,

⁷⁰ SANT'AGOSTINHO, *La Dottrina Cristiana*. Testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, introduzione generale di Mario Naldini, Luigi Alici, Antonio Quacquarelli, Prospero Grech, traduzione di Vincenzo Tarulli, Indici di Franco Monteverde, Città Nuova Editrice, Roma, 1992, nota introdutória, p. VIII.

⁷⁰ G. COMBÈS – FARGES (traduction, introduction et notes), *Oeuvres de Saint Augustin. De Catechizandis rudibus – De Doctrina Christiana*, op.cit., p. 152.

⁷² SANT'AGOSTINHO., *La Dottrina Cristiana*, op.cit., p. VIII.

⁷³ *Ibid.*, op.cit., p. VIII.

particularmente do grego e do hebraico, o estudo das diversas ciências, como por exemplo, a história, a matemática, a botânica, a zoologia, a astronomia, o direito público, a dialéctica; a obrigação de se ater aos livros canónicos conhecidos na tradição latina da Itália e à tradução grega dos *Setenta*; o dever de rejeitar tudo o que se relaciona, nas ciências profanas, com a magia, a astrologia, com as fábulas dos poetas e com a superstição⁷⁴.

O terceiro livro, na sua divisão tripartida, versa sobre a interpretação da Sagrada Escritura: a ambiguidade do texto originada dos caracteres gramaticais (3, 1, 1 – 3, 4, 8), ambiguidade da Escritura decorrente da mudança do uso dos termos, a caridade como critério hermenêutico (3, 5, 9 – 3, 29, 41), discussão sobre as sete regras de Tícónio (3, 30, 42 – 3, 37, 56)⁷⁵. O que se pode notar neste terceiro livro é realmente a pretensão de Agostinho dar as regras de interpretação. Estas regras estão apresentadas numa ordem em que, primeiro estão aquelas que dizem respeito à pontuação, à pronúncia, à construção material das frases; a seguir, aquelas que dizem respeito ou que permitem determinar se as palavras foram tomadas em sentido próprio ou em sentido figurado; depois, aquelas regras que oferecem o meio de encontrar entre a pluralidade das significações, o sentido exato do menos provável do texto da Escritura; e, finalmente, as regras de Tícónio muito admirados por Agostinho, apesar de as considerar insuficientes⁷⁶.

O quarto livro que, como referem alguns críticos do *De Doctrina Christiana*, podia chamar-se «o mestre e o pregador cristão»⁷⁷, é uma exposição acerca dos procedimentos da expressão em que Agostinho preconiza, não a retórica, mas a eloquência toda, exigindo dela que se tornasse a mais humilde serva da sabedoria; Santo Agostinho pede que sejam estudados os oradores profanos. Todavia, que se procurem os magníficos exemplos da eloquência na Escritura, de modo muito especial nos escritos paulinos e nos dos profetas; e em seguida, examina profundamente o *De Oratore* de Cícero considerado em três estilos da arte oratória. Neste sentido, consideram-se os estilos simples, o moderado e o sublime. Estes estilos podem ser encontrados pelo

⁷⁴G. COMBÈS – FARGES (traduction, introduction et notes), *Oeuvres de Saint Augustin. De Catechizandis rudibus – De Doctrina Christiana*, op.cit., p. 152-153.

⁷⁵SANT'AGOSTINHO, *La Dottrina Cristiana*, op.cit., p. VIII.

⁷⁶G. COMBÈS – FARGES (traduction, introduction et notes), *Oeuvres de Saint Augustin. De Catechizandis rudibus – De Doctrina Christiana*, op.cit., p. 153.

⁷⁷SANT'AGOSTINHO, *La Dottrina Cristiana*, op.cit., p. VIII.

orador sagrado nos modelos perfeitos de São Paulo, São Cipriano, Santo Ambrósio. O orador tem a possibilidade de os empregar em parte, de acordo com as circunstâncias e os princípios que regem o seu discurso: instruir, agradar ou comover; o Santo de Hipona exige ainda dos clérigos, neste quarto livro, quatro disposições ou princípios: preparação minuciosa do sermão, o ardente desejo de santificar os ouvintes, a vida exemplar e a oração⁷⁸. O objectivo de Agostinho, nesta parte da sua obra, parece ser o de explicar e ensinar as verdades conhecidas: os princípios fundamentais da oratória (4, 1, 1 – 4, 6, 10), os exemplos inferidos da Escritura (4, 7, 11 – 4, 11, 26), os três escopos e relativos estilos da eloquência, com os exemplos paulinos e patrísticos (4, 12, 27 – 4, 21, 50) e dez regras da oratória cristã: a oração (4, 22, 51 – 4, 31, 64)⁷⁹. Com esta estrutura chega-se à compreensão mais ou menos plena da obra de Santo Agostinho e do seu objetivo.

4.2 Objectivo da obra

Segundo Murphy, o *De Doctrina Christiana* «defende uma ideia da máxima transcendência, a saber, que a Igreja deveria fazer o uso da retórica de Cícero para transmitir a sua mensagem por meio da pregação e da educação. Se os pagãos podem usar a retórica para atingir os seus fins, porque, pergunta, não iriam os cristãos empregá-la para um fim mais digno como é o de levar a mensagem de Deus aos homens? Demonstra que a Bíblia, da qual se riam os sofistas considerada como uma bruta colecção de contos, faz uso das três classes de estilos concebidas por Cícero. Defende o estudo dos melhores modelos como meio de aprender a falar e escrever»⁸⁰. De facto, como é observado por muitos autores, esta visão agostiniana viria a perdurar, na Igreja, por muito tempo. Por isso, Agostinho tem sido referido como «o último homem clássico e o primeiro homem medieval»⁸¹. Murphy distingue em Agostinho duas características. Segundo o autor, «em relação à retórica, é certo e é possível ver nele (Agostinho) a pessoa que começou a comunicar uma nova era contra a outra. Por exemplo, a sua retórica é ciceroniana, mas o seu conceito de «signo» comunicativo baseia-se na

⁷⁸ G. COMBÈS – FARGES (traduction, introduction et notes), *Oeuvres de Saint Augustin. De Catechizandis rudibus – De Doctrina Christiana*, op.cit., p.153.

⁷⁹ SANT'AGOSTINHO, *La Doctrina Cristiana*, op.cit., p. IX.

⁸⁰ James J. MURPHY, «El fin del mundo antiguo: la segunda sofística y San Agostinho» in James J. MURPHY (ed.) *Sinopsis histórica de la retorica clásica*, op.cit., p. 152ss.

⁸¹ *Ibid.*, p. 152.

teologia cristã mais do que no estudo dos autores clássicos»⁸². E, assim, a obra de Agostinho, bispo de Hipona, é referida como sendo aquela que estabelece a demarcação entre um período, o fim da retórica clássica e o início de uma nova fase, a da retórica cristã. Todo o conteúdo do *De Doctrina Christiana*, toda a sua exposição com todas as digressões que comporta, tudo está ao serviço de um único objectivo: apresentar, exprimir e defender, argumentando, a ideia da beleza formal da Escritura. Ao escrever o *De Doctrina Christiana*, «das suas palavras deduz-se, além disso, que a sua intenção inicial não foi escrever um manual de retórica, mas apenas fornecer princípios de leitura frutuosa e de interpretação ortodoxa do texto bíblico, tendo em vista a vivência espiritual e o magistério cristão»⁸³. Em suma, no *De Doctrina Christiana*, Santo Agostinho tem como objetivo fundamental legitimar a arte retórica nas Escrituras. Pelo *De Doctrina Christiana*, S. Agostinho quis, certamente, defender as Escrituras da depreciação pública, propondo ao mesmo tempo, um novo ideal da cultura literária clássica, alicerçada sobre a tradição da literatura pagã antiga.

4.3 Agostinho e os seus predecessores

O *De Doctrina Christiana* veio como uma espécie de desafio à cultura então vigente. O seu autor quer erigir uma nova realidade com uma centralidade diferente que possibilitasse um novo olhar sobre a realidade. Talvez quisesse Agostinho trabalhar para formar uma nova consciência social que tem como escopo construir uma nova mentalidade capitalizada pela ideia de uma verdadeira cultura intelectual impregnada da ideia e da experiência bíblico-religiosa. No entanto, como se pode perceber esta inovação de Agostinho quando o situamos na sua época?

Marrou sublinha que «em todos os predecessores de Agostinho, a problemática da cultura cristã nunca foi colocada na sua totalidade, generalidade e profundidade. Todos eles eram intransigentes com a cultura pagã. Até Agostinho, todos os Padres da Igreja vivem imersos numa corrente da civilização antiga, eles não se podem retirar, não podem conceber a possibilidade dum outro tipo de civilização, para eles, não há mais do que um tipo de cultura possível, assim como não há, para eles, outra fórmula política

⁸² *Ibid.*, p. 153.

⁸³ Arnaldo do ESPÍRITO SANTO, *De Doctrina Christiana. Ensaio programático de uma nova retórica*. Faculdade de Letras de Lisboa, Lisboa, 2013, p. 1 (texto ainda não publicado).

senão a do império romano»⁸⁴. Por esta razão, eles nunca ousaram colocar com toda a seriedade o problema da construção de uma cultura nova. Neste sentido, os predecessores de Agostinho adoptaram uma posição menos construtiva do que crítica, uma vez que criticam, moderam, corrigem excessivamente⁸⁵, contudo, não tinham espírito de criatividade. Nesta perspectiva, Agostinho pode ser considerado verdadeiramente inovador, porquanto, assumindo a cultura dos antigos, não se conformando com ela, mas também sem a rejeitar, pensa em termos de uma cultura nova. Enquanto os outros, apesar de estarem imersos no campo da cultura clássica, embora não se identificassem com ela, optaram por somente a criticar. Agostinho, contrariamente a eles, é o autor de *A Cidade de Deus*, o homem que viu e suportou o colapso da grande cidade, a Roma antiga. Toda esta mudança de pensamento é fruto de uma época que viu a crise da Roma antiga. Esta crise foi bem testemunhada por Agostinho, contudo ele conseguiu transcendê-la. As linhas de fronteira desta nova consciência de Agostinho devem ser buscadas no dia da sua conversão. A partir deste momento, tudo nele se tornou novo. Agostinho, como diz Marrou, «é o primeiro que realizou o que significa a decadência que viu, que sentiu a decrepitude profunda da cultura antiga, que compreendeu que nada mais havia para esperar dela a não ser os elementos, os materiais, que compreendeu que este não era mais do que um edifício em ruínas, e que puramente foi orientado para o futuro, para a reconstrução total da cultura sobre um novo plano»⁸⁶.

4.4 Uma nova cultura e os seus fundamentos

É comum distinguir-se em Agostinho dois períodos do seu crescimento ou desenvolvimento intelectual e espiritual. Costuma a dizer-se que em Cassiciaco Agostinho queria ser cristão e, por conseguinte, mudar seu rumo de vida intelectual e religioso, em Hipona é-o verdadeiramente⁸⁷. Esta distinção de um Agostinho cassiciaco e de um outro hiponiano, por mais simples pareça, pode ser a que melhor traduz e caracteriza o percurso espiritual e intelectual de Agostinho.

⁸⁴Henri-Iréné MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, pp. 354-355.

⁸⁵No entanto, como diz Marrou, «gregos e latinos, que se tratasse de Basílio, de Gregório de Nazianzo, de João Crisóstomo ou de Ambrósio, de Paulino, do próprio Jerónimo, todos são, todos permanecem, os intelectuais participam na tradição antiga» (Henri-Iréné MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, op.cit., p. 356).

⁸⁶*Ibid.*, p. 356.

⁸⁷*Ibid.*, p. 333.

É a partir desta perspectiva que se pode compreender o fundamento da nova cultura que Agostinho reivindica como novo pressuposto e nova base de uma posterior civilização enraizada em novos valores. A partir da verificação da decadência de uma cultura e civilização que há muito vinha exercendo o seu domínio social, a nova cultura é proposta como novo fundamento de um estilo novo de vida e de cultura. No entanto, esta cultura assenta numa outra cultura e noutros valores. Tem sido referido pelos agostinólogos que a cultura cristã comporta dois aspectos que correspondem a dois conceitos da própria realidade que se quer significar. E ainda tem sido frisado o facto de que estas duas dimensões que têm a ver com o ‘antes’ e o ‘depois’ da mudança de vida de Agostinho, isto é, a vida dele em Cassiciaco e em Hipona, não têm uma relação de identidade nem de oposição, é uma relação de toda à parte⁸⁸, ou seja, uma relação feita de moderação em que não há uma identificação completa de tudo, nem há uma repulsa de todo o legado da Antiguidade clássica. Como já o acabámos de frisar, Agostinho, nesta segunda etapa da sua vida, apesar de ter instituído uma nova maneira de olhar para a realidade quer espiritual quer intelectual, não se desfez de todo, da cultura adquirida durante a sua formação anterior, sobretudo daquela filosófica. Por outro lado, ele viu-se atraído a realizar uma inovação no modo de pensar e de traduzir o pensamento intelectual em modo completamente novo. Assim, a formação intelectual é, para ele, uma cultura cristã que lhe parece normal e conveniente aos fiéis.

Acabámos de afirmar que a nova cultura agostiniana assenta sobre dois conceitos. Toda a operação é feita sobre o plano destes dois conceitos: *sapientia* e *scientia*. Para perceber estes conceitos é preciso refletir não somente nos pressupostos ou motivos literários do *De Doctrina Christiana*, mas sobretudo no seu fundamento teológico. A nova visão teológica de Agostinho é dominada por uma perspectiva completamente nova da dimensão intelectual. A *sapientia* é definida como sabedoria. Esta é entendida como uma permanente contemplação da verdade, um conhecimento de Deus, um conhecimento que é, sem dúvida, também uma visão, contacto, amor, participação mas antes de tudo, certeza⁸⁹. A verdade concebida por ele, enquanto *sapientia*, é compreendida em dois modos: em primeiro lugar, Agostinho entende que há um ideal inacessível sobre esta terra a que ele mesmo chama *in terra morientium* em

⁸⁸*Ibid.*, p. 357.

⁸⁹*Ibid.*, p. 363. *Sapientia id est contemplatio veritatis, pacificans totum hominem et suscipiens similitudinem Dei* (*De sermone Domini in Monte*, 1, 3 (10), P.L., t. XXXIV, c. 234).

que as almas dos eleitos não entenderão a não ser no Paraíso onde os anjos já o possuem. Em segundo lugar, Agostinho continua a defender a doutrina filosófica de que algumas almas humanas, as mais perfeitas, já nesta terra, podem alcançar uma pequena porção, mas autêntica, do conhecimento real de Deus⁹⁰ - *sapientia*.

Talvez seja necessário compreender primeiro a distinção conceitual de Agostinho em relação à *sapientia* e à *scientia*. Não é fácil delinear e vislumbrar o horizonte próximo em que esta distinção se afigura clara e transparente. São conceitos oscilantes na mentalidade agostiniana. Contudo, Marrou, usando do seu génio intelectual, fez um estudo que, apesar de ele mesmo confessar a dificuldade que existe em abstrair com precisão em Agostinho os dois conceitos, dá-nos coordenadas importantes e indispensáveis, a nosso ver, para se perceber a sua noção destes dois conceitos de S. Agostinho.

Para possibilitar a compreensão destes conceitos, Marrou extraiu um conjunto de passos na vastíssima obra agostiniana em que os dois termos vêm empregados. Segundo Marrou, *scientia* é um termo técnico que em Agostinho tem várias acepções: conhecimento racional, certeza fundada sobre a razão e só na razão⁹¹; opõe-se (como tal ainda mais frequentemente, *scire* ou *intelligere* se opõe a *credere*) à *fides*, certeza introduzida pela voz da autoridade⁹²; no entanto, o emprego mais original do termo parece encontrar-se nos livros XII-XIV do *De Trinitate*⁹³. De acordo com o resumo de Marrou «por oposição à *sapientia* definida como contemplação das verdades eternas, *scientia* designa um uso mais humilde da faculdade de conhecer. Este pode ser o conhecimento das coisas temporais, o exercício da inteligência ao serviço da vida terrestre, o mau uso da inteligência quando ela se desvia de Deus, ou melhor, ao contrário do seu bom uso previsto seja do ponto de vista da moral seja do ponto de vista doutrinal. *Scientia* designa então a actividade intelectual que se consagra ao estudo, ao

⁹⁰ «*Sincerissimam sapientiam, ad cuius cognotionem pauci spirituales in hac vita perveniunt, ut eam ex mínima quidem parte quia homines sunt, sed tamen sine dubitatione cognoscant*» (*Contra Epistolam Manichaei*, 4 (5), P.L., t. XLII, c. 175).

⁹¹ Cfr. *De quantitate animae*, 26 (49), P.L., t. XXXII, c. 1063 ; *De Musica*, 1, 4 (6), *ibid.*, c. 1087.

⁹² Cfr. *De libero arbitrio*, 2, 2, (5) 2, 3 (9), *ibid.*, c. 1243-1245.

⁹³ De acordo com a proposta de Marrou, o *De Trinitate* «permite-nos colher melhor o seu novo ponto de vista nestes mesmos livros XII-XIV onde encontramos expresso o último estado da sua doutrina sobre a sabedoria» (Henri-Irénéé MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, op.cit., p. 370).

aprofundamento e à defesa da fé»⁹⁴; é, em primeiro plano, a sabedoria de Deus, um dos nomes divinos (...)»⁹⁵.

A cultura que Agostinho reivindica é uma cultura impregnada de um espírito totalmente cristão, que possui as formas de estar, e o seu ambiente de processamento e realização. Da compreensão de Marrou no passo que acabamos de referir, pode-se inferir que os dois aspectos em que a cultura agostiniana se fundamenta são realidades consideradas por Agostinho como os ‘vivificadores’ do novo espírito cultural. Ele considera, em primeiro lugar a *sapientia* tida na sua acepção de *studium sapientiae*. Esta, em última análise, é a cultura filosófica, o ideal que se propôs a seguir desde a sua conversão e que perseguiu. A preferência pela filosofia é um indício claro de que ele não tinha rompido completamente com a educação que antes tinha recebido dos seus mestres. Considera útil o uso desta sabedoria, com a condição de que ela esteja voltada para a vida divina, que esteja ao serviço da religião e da verdade. Assim, a formação filosófica une-se ao outro tipo de vida, a formação intelectual apropriada à maioria dos fiéis que podem fazer um percurso de desenvolvimento espiritual. É a ciência cristã, que outra coisa não é senão o aprofundamento dos dados da revelação. No livro XIV do *De Trinitate*, Agostinho indica as fórmulas decisivas em que consiste esta sabedoria. Assim, «atribui à ciência não indistintamente, todos os conhecimentos humanos onde entram tanto o supérfluo como a curiosidade perigosa, mas é somente este conhecimento que faz nascer, que alimenta, defende e fortifica a fé salutar pela qual se alcança a verdadeira bem-aventurança. A maioria dos fiéis não possui esta ciência, qualquer que seja, doutro modo, a intensidade da sua fé. Uma coisa, com efeito, é saber simplesmente o que o homem deve crer para obter a bem-aventurança eterna; outra coisa é saber como levar o mesmo conteúdo da fé às almas piedosas e defendê-lo contra os ímpios; este é o segundo aspecto a que com São Paulo (I Cor 12, 8) se deve propriamente reservar o nome de ciência»⁹⁶.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 561-563.

⁹⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 564-569. O conceito pode ser encontrado, segundo o esquema de Marrou, entre outros passos da literatura agostiniana em *Soliloquios*, 1, 1 (3), P.L., t. XXXII, c. 870; *De Civitate Dei*, 8, 1, t. XLI, c. 225; *De Trinitate*, 14, 1 (1) P.L., t. XLII, c. 1035; *De Doctrina Christiana*, 1, 11 (11)-1, 14 (13) P.L., t. XXXIV, c. 23-24; *De Beata vita*, 4 (34), P.L., t. XXXII, c. 975; *Contra Academicos*, 2, 1, c. 1262; *De Vera Religione*, 16 (30), P.L., t. LXXXIII, c. 134.

⁹⁶ SANTO AGOSTINHO, *De Trinitate*. 14, 1, 3 c. 349, PL, t. XIV.

Com efeito, parece-nos importante e fundamental a leitura do *De Trinitate* para se compreender a noção da nova cultura agostiniana, a cultura cristã. Nesta obra, no livro VIII, Agostinho fala da «inteligência da fé»⁹⁷. Esta expressão curta e simples apresenta uma profundidade significativa do ponto de vista do pensamento agostiniano e da sua exposição. Parece-nos uma das expressões-chave para compreender o pensamento cristão erguido em novos pressupostos teóricos. Assim, se pode ver que S. Agostinho distingue claramente, no acto do conhecimento, duas realidades distintas: para o conhecimento meramente humano ou seja, para o conhecimento do que é terreno, o homem utiliza a simples ciência (*scientia*). Todavia, se ele quiser conhecer as realidades divinas ou quiser penetrar nos seus mistérios, a simples ciência já não é capaz de o fazer, o homem deve tomar, por isso, a verdadeira ciência, a sabedoria (*sapientia*). Para ele, o acto do conhecimento é um acto gradativo. Quer dizer, o conhecimento encerra em si mesmo, quando possuído pelo homem, uma espécie de escalonamento em que de um conhecimento inferior se chega a um conhecimento superior. Esta visão é bem visível e patente no *De Trinitate* quando diz que «pela ciência tendemos à sabedoria»⁹⁸. Deste modo, a *sapientia* é apresentada como o estágio mais ‘perfeito’ do ato do conhecimento⁹⁹. É este estágio que representa a sabedoria capacitada para a penetração dos segredos mais inefáveis do mistério de Deus e toda a sua complexidade. Esta é a verdadeira ciência.

O conceito de *scientia* como *sapientia*, em Agostinho, encerra ainda o conceito de *pietas*, uma *pietas* que é concebida na sua aceção da θεοσέβεια. A este respeito, diz Agostinho que *quod nomen (entenda-se θεοσέβεια) nostri, sicut jam commemoravimus, volentes et ipsi uno nomine interpretari, pietatem dixerunt, cum pietas apud Graecos ευσέβεια usitatius nuncupetur: θεοσέβεια vero quia uno verbo perfecte non potest, melius duobus interpretatur, ut dicatur potius Dei cultus*¹⁰⁰. Este é um elemento

⁹⁷*Ibid.*, 8, 1.

⁹⁸«*Tendimus per scientiam ad sapientiam*» (*id.* XIII, 18)

⁹⁹Esta temática para sua compreensão, precisa de ser iluminada ou esclarecida com uma outra perspectiva agostiniana da concepção do processamento do conhecimento humano. Esta linha de pensamento é sustentada pela doutrina filosófica agostiniana das cinco vias ou graus do conhecimento: a fé, a evidência racional, a vida, o conhecimento sensível e o conhecimento racional. Cfr. Étienne GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, 2^{ème} édition, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1982, pp. 31-87.

¹⁰⁰ AGOSTINHO, *De Trinitate*, XIV. 1. 1 ; edição portuguesa : SANTO AGOSTINHO, *Trindade. De Trinitate*, coordenação de Arnaldo do Espírito Santo, introdução e notas de José Maria da Silva Rosa, tradução de Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, edição bilingue, Paulinas Editora, Prior Velho, 2007.

fundamental que distingue os outros tipos do saber. A verdadeira *sapientia* é aquela que está orientada para o Absoluto, para o Ser divino (*doctrina*).

Deste modo, diz-se que «à volta da fé, S. Agostinho descobre, assim, uma cultura possível, legítima e necessária. Por isso, se é pedido a todos os fiéis uma adesão plena e sincera à doutrina da Igreja, ao intelectual pede-se-lhe muito mais. O que se lhe pede é o esforço leal para a compreender e a aprofundar, para estar à altura de refutar as objecções que a combatem e para difundir as verdades no meio dum mundo que as ignora e as deturpa»¹⁰¹.

Mas que linha de orientação ou seja, que planificação ou quadro programático confere Agostinho à sua nova cultura? Em primeiro lugar, «quem vem aprofundar o conteúdo da fé deve remontar à sua fonte, à sua origem. Esta é tripartida: a Escritura, a Tradição, a autoridade viva da Igreja»¹⁰². Se o primeiro pressuposto da verdade é a fé, o caminho que conduz inequivocamente à Verdade, a fé tem o seu fundamento nas Escrituras. Estas são a base e o suporte deste atalho que é a fé. Por isso, uma vez que o ensinamento da Igreja tem a sua fonte nos dados da Revelação, e esta se encontra contida nas Sagradas Escrituras, esta é o objeto da programação e, ao mesmo tempo, a sua fonte. Esta ciência cristã, denominada *sapientia*, desenvolver-se-á, por conseguinte, à volta das Escrituras. Esta torna-se assim o início, o centro e a meta de todo o conhecimento humano e de toda a actividade que dela radica. Todas as outras discussões, visões e perspectivas agostinianas posteriores, desenvolveram-se em torno desta nova visão¹⁰³.

4.4.1 Os destinatários da nova cultura

A nova cultura, como o acabámos de dizer, está fundada numa literatura sagrada. Contudo, ela é, por isso, uma cultura também muito exigente, do ponto de vista da sua vivência e sobretudo do seu processamento e dinamismo. Por isso, é uma cultura intelectual e como tal, precisa de um ciclo preparatório. Mas antes, queremos precisar os verdadeiros ou potenciais destinatários desta cultura edificada sobre o fundamento das Escrituras Sagradas, antes preconizados por Agostinho. Lendo o segundo livro do *De*

¹⁰¹ Cfr. G. COMBÈS – FARGES (traduction, introduction et notes), *Oeuvres de Saint Augustin. De Catechizandis rudibus – De Doctrina Christiana*, op.cit., p. 157.

¹⁰² Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, op.cit., p. 376.

¹⁰³ Cfr. G. COMBÈS – FARGES (traduction, introduction et notes), *Oeuvres de Saint Augustin. De Catechizandis rudibus – De Doctrina Christiana*, op.cit., p. 158.

Doctrina Christiana (II, 25¹⁰⁴; 39, 58¹⁰⁵) é possível inferir dentro do pensamento de Agostinho, os destinatários desta cultura. Ela não é preconizada e concebida simples e unicamente para aqueles que têm a dignidade clerical, mas é também para a comunidade laical que tenha certamente uma cultura intelectual média. Como diz Marrou «o *De Doctrina Christiana* não é pois um simples manual *De Institutione Clericorum*; não há nada de especificamente eclesiástico neste programa de cultura»¹⁰⁶. Ele sublinha que os leigos, para se preparem para os cargos públicos, quer para magistraturas ou funcionários de outro tipo, têm necessidade de se revestir dos estudos técnicos. Contudo, «eles não podem negligenciar o que é útil à sociedade e necessário para a vida quotidiana»¹⁰⁷.

Deste modo, a comunidade laical, «quaisquer que sejam os seus encargos ou ocupações, se tiver escolhas, ela deve tratar de os consagrar à esta cultura cristã»¹⁰⁸. A Sagrada Escritura será aqui o objecto. O que significa que a Sagrada Escritura será a sua fonte de inspiração, uma vez que «ela encerra tudo o que um cristão, leigo ou clérigo, tem necessidade de saber»¹⁰⁹. Esta cultura, se comparada com a cultura pagã, ela condena tudo o que esta contém de pernicioso e contém tudo o que ela encerrava de útil com os conhecimentos que não se encontram doutra forma¹¹⁰. Para Agostinho, «outro tipo de cultura é inútil, salvo se for uma ajuda ou um meio de conhecer a Escritura»¹¹¹. Daí que «a formação do intelectual cristão exige uma cultura preparatória cuja ideia, Agostinho toma de empréstimo da tradição antiga. Ele expõe-a no *De Doctrina Christiana* em que apresenta um programa de estudos e um método de trabalho. Esta atitude parece-nos perfeitamente legítima e natural: ela não se impunha ainda nesta

¹⁰⁴ «*Sed haec tota pars humanorum institutorum, quae ad usum vitae necessarium proficiunt, nequaquam est fugienda Christiano, immo etiam quantum satis est intuenda memoriaque retinenda*».

¹⁰⁵ «*Quamobrem videtur Mihi studiosis et ingeniosis adulescentibus et timentibus Deum beatamque vitam quaerentibus, salubriter praecipere ut nullas doctrinas quae praeter Ecclesiam Christi exercentur, tamquam ad beatam vitam capessendam secure sequi audeant, sede as sobrie diligenterque diiudicent; et si quas invenerint ab hominibus institutas, varias propter diversam voluntatem instituentium et ignotas propter suscipiones errantium, máxime si habent cum daemonibus initam societatem per quarundam significationum quasi quaedam pacta atque conventa, repudient penitus et detestentur; alienent etiam studium a superfluis et luxuriosis hominum institutis*».

¹⁰⁶ Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, op.cit., p. 381.

¹⁰⁷ G. COMBÈS – FARGES (traduction, introduction et notes), *Oeuvres de Saint Augustin. De Catechizandis rudibus – De Doctrina Christiana*, op.cit., p. 158.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 158.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 158.

¹¹⁰ Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, op.cit., p. 381

¹¹¹ G. COMBÈS – FARGES (traduction, introduction et notes), *Oeuvres de Saint Augustin. De Catechizandis rudibus – De Doctrina Christiana*, op.cit., p. 158.

época e, por isso, a maior parte do prefácio desta obra está consagrada à refutação dos opositores que julgavam inútil esta cultura»¹¹². Mas para S. Agostinho, esta era a única forma de cultura legítima e possível para o homem. Basta que se recorde a fórmula, como a designa Agostinho¹¹³: «*aut ordine illo eruditionis, aut nullo modo*»¹¹⁴. Esta fórmula evidencia a sua visão relativamente à concepção da vida intelectual. A visão intelectual de Agostinho é marcada por uma perspectiva dualista: uma de orador, outra de filósofo. Estas são, na sua ótica as únicas formas de se viver a intelectualidade. De acordo com a posição de Marrou, «Santo Agostinho não deixou de reservar nos seus projetos de cultura cristã um lugar, o primeiro lugar, à cultura filosófica, à *sapientia*. Mas, é aí que reside a inovação capital, esta cultura, não é mais para ele, a única legítima, a única concebível»¹¹⁵ pois ela deve encontrar a conciliação com a *sapientia* ‘verdadeira’ que lhe dá sentido e solidez, aquela que vem das Escrituras Sagradas.

4.4.2 O encontro da nova cultura com a cultura pagã: oposição ou inserção?

Começava a nova cultura, instaurada com a nova concepção da vida intelectual. Se de um lado esta cultura emerge com vitalidade e argumentação, do outro lado a cultura vigente, a pagã, olha com desdém para esta nova forma de ser e de pensar. Não encontra nela nenhum sentido vital quer nos seus mecanismos de processamento quer nos seus argumentos. Neste ambiente de confronto e sobretudo de ‘incompreensões’ nos dois modos de conceber a realidade cultural, o que era de esperar seria, certamente, um conflito que oporia as duas formas de cultura. Os Padres da Igreja anteriores a Santo Agostinho responderam à rivalidade e ao conflito por meio da oposição. Embora sem propostas, condenaram a velha forma de ‘trabalhar’ a *sapientia*, reprovaram os seus critérios. Santo Agostinho move-se na mesma barca. Contudo, não se deixou única e simplesmente vencer pela crítica. Esta serviu-lhe para chegar a uma proposta nova. A atitude de Santo Agostinho parece ser de oposição, integração e inserção. Conhece a oposição tudo aquilo que é contra a fé. É integrado tudo o que ajuda a compreender o dado revelado e que não é nocivo à mensagem divina, mas que, passado por uma espécie de catartase, tem possibilidades e potencialidades de se purificar e estar assim apto para ser posto ao serviço da fé. É por esta razão e é em nome da fé que Santo

¹¹² *Ibid.*, op.cit., p. 159.

¹¹³ Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, op.cit., p. 369.

¹¹⁴ SANTO AGOSTINHO, *De Ordine* 2, 17 (46), P. L., t. XXXII, c. 1016.

¹¹⁵ Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, op.cit., p. 368.

Agostinho propõe um ideal que, fundado sobre as Escrituras, pretende fazer uso dos instrumentos e mecanismos que os antigos utilizaram para convencer os ouvintes que eles queriam.

5. O livro IV do *De Doctrina Christiana*

Esta reflexão sobre a totalidade da obra de que o quarto livro é parte, parece-nos ter sido suficiente para se ter uma visão de conjunto sobre a obra. Por isso, julgamos ser oportuno passar para o quarto livro e podermos assim centrar-nos no próprio texto que é objecto da nossa tradução.

5.1 Estrutura do livro

É o último livro dum conjunto de quatro. Foi também o último na redacção. Dos quatro livros que compõem o *De Doctrina Christiana*, o quarto livro é o único que apresenta de forma específica e pormenorizada uma proposta de princípios fundamentais da retórica bíblica. O livro está dividido em quatro secções: a primeira diz respeito aos princípios fundamentais da arte retórica (IV, I.1 – IV, VI.10); a segunda versa sobre o exame ou análise da arte retórica na Escritura (IV, VII.11 – IV, XI.26); a terceira trata dos três modos de se exprimir (IV, XII.27 – IV, XXI. 50); a quarta secção está centrada nas regras ou normas da eloquência eclesiástica (IV, XXII. 51 – IV, XXXI. 64) que termina com a conclusão.

No início da primeira secção, Agostinho anuncia a sua intenção. Depois de ter tratado do *modus inveniendi quae intelligenda sunt* e do *modus proferendi quae intellecta sunt*, isto é, o modo de descobrir o que há nas Escrituras para serem compreendidas e o modo de exprimir o que nelas se encontrou e se compreendeu, Santo Agostinho anuncia a sua passagem para a outra temática, a da descoberta e a da expressão¹¹⁶. Contudo, Santo Agostinho julga ter dito já muita coisa a respeito da primeira temática. Por isso, neste seu último livro da obra quer envolver-se mais com a segunda temática. Numa espécie de nota introdutiva Santo Agostinho previne já os seus potenciais leitores de que, o que vai escrever não é um tratado de retórica profana, não

¹¹⁶ Cfr. SANTO AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana*, IV, I. 1.

são princípios retóricos tirados da sabedoria profana, pois estes têm o seu lugar em outros tratados¹¹⁷.

O ponto de partida de Santo Agostinho é o facto de constatar o uso da técnica de persuasão pelos oradores pagãos. Estes, muitas vezes, usam-nas para persuadir para o mal, para a falsidade (*res falsa*) em vez de o fazer para a verdade (*res vera*). Outro facto constatado diz respeito ao modo de agir dos cristãos. Estes, perante o agir dos oradores pagãos, não conseguem tomar uma posição. Como é possível que os defensores da verdade não consigam defendê-la com os mesmos instrumentos? Segundo o autor, é verdade que os oradores pagãos apresentam os seus erros com concisão, clareza e verosimilhança, pelos argumentos pérfidos que apresentam, atacam a verdade e sustentam a falsidade e os cristãos são incapazes de defender uma coisa e refutar outra?¹¹⁸ É que a arte da palavra tem duplo efeito: tem um grande poder de persuadir para o mal e para o bem¹¹⁹. Por isso, pergunta-se Santo Agostinho: «*cur non bonorum studio comparatur, ut militet veritati, si eam mali ad obtinendas perversas vanasque causas in usus iniquitatis et erroris ursupant?*»¹²⁰.

A proposta agostiniana é de encorajar o cristão a estudar de forma profunda a arte oratória. É preciso que cultive o espírito de eloquência ou o talento da palavra que acontece «*quaecumque sunt de hac re observationes atque praecepta, quibus cum accedit in verbis plurimis ornamentisque verborum exercitioris linguae solertissima consuetudo*»¹²¹. Santo Agostinho recomenda vivamente o estudo desta arte tão importante para a vida de quem se prepara para a experiência de orador.

5.2 O objecto do livro

Para a abertura do tratado de quatro livros, Santo Agostinho é claro em definir o objectivo que o leva a escrever: «*haec tradere institui volentibus et valentibus discere, si Dominus ac Deus noster ea quae de hac re cogitanti solet suggerere, etiam scribenti Mihi non denegat*»¹²². Este é, no geral, o escopo que orienta o autor para a redacção da sua obra literária, referindo-se ao *De Doctrina Christiana*. Apesar de ele mesmo ter

¹¹⁷ Cfr. *Ibid.*, IV, I. 2.

¹¹⁸ Cfr. *Ibid.*, IV, II. 3.

¹¹⁹ Cfr. *Ibid.*, IV, II. 3.

¹²⁰ Cfr. *Ibid.*, IV, II. 3.

¹²¹ Cfr. *Ibid.*, IV, III. 4.

¹²² *Ibid.*, I, I. 1.

apresentado no livro I da obra a finalidade específica do tratado, na introdução ao livro IV, apresenta com nitidez, o objecto ou tema do livro. Não obstante isso, este objecto é definido numa estreita relação articulada com os livros anteriores. Deste modo, apesar de apresentar o tema do livro na negativa «*me putant rhetorica daturum esse praecepta (...) a me non exspectentur admoneo(...)*»¹²³, antes disso, Santo Agostinho deixa bem claro que «*quia ergo de inveniendo multa iam diximus et tria de hac una pauca dicemus, ut si fieri potuerit, uno libro cuncta claudamus totumque hoc opus quattuor voluminibus terminetur*»¹²⁴. Portanto, o objecto deste livro, como sugere a exposição do autor, é o *modus proferendi*, depois de nos três livros anteriores ter tratado o *modus inveniendi*. Ou seja, tendo dedicado três livros à *inventio* ou ao modo de descoberta das coisas, no livro IV, para encerrar a obra, dedicou todo o seu esforço a buscar a compreensão da boa expressão, do modo de bem falar.

A apresentação do objecto do livro é acompanhada com uma admoestação complementar ao objecto enunciado. Esta advertência tem por finalidade prevenir a atenção do destinatário ou do leitor. O livro anuncia algo de novo. Não é um tratado de retórica profana. É uma retórica, mas diferente da tradicional. Como veremos, a diferença desta retórica está assinalada sobretudo no modo de a fazer, nos objetivos a atingir e na sua concepção. É uma retórica destinada aos mestres cristãos, àqueles que têm a missão de anunciar Cristo aos outros.

5.2.1 O sujeito da educação da arte retórica

Preconizada a nova cultura, ela precisa um mecanismo para a sua aquisição. Agostinho faz perceber que este processo passa pela aprendizagem. Esta aprendizagem deve obedecer a um critério que tenha em consideração que cada um aprende, segundo a sua idade e tempo que lhe é disponível, o que é próprio nas circunstâncias em que se encontra. Contudo, a idade que se preconiza para este estudo é a idade adulta para quem quiser aprendê-la rapidamente estimando um período exato de tempo¹²⁵. Para esta observação ou instrução, Santo Agostinho apela às palavras de Cícero quando aconselhava a vontade da aquisição da arte retórica¹²⁶. Contudo, cabe sobretudo aos jovens a tarefa de aprender a arte retórica. No entanto, Santo Agostinho julga que não é

¹²³ *Ibid.*, IV, I. 2.

¹²⁴ *Ibid.*, IV, I. 1.

¹²⁵ Cfr. *ibid.*, IV, III. 4.

¹²⁶ Cfr. CICERO, *De Oratore* 3, 146.

possível aprender esta arte sem método. Deste modo, como método de aprendizagem, propõe que quem quiser aprender mais rápida e facilmente a arte retórica deve sabê-la pela leitura e é pela audição ou auscultação dos oradores que se aprende esta arte mais do que o estudo dos seus princípios¹²⁷. Esta aprendizagem será mais eficaz ainda se o discente cultivar o hábito de ler constantemente e fizer ditados e, se dispor das coisas que sabe ler segundo as normas da religião e da fé.

Entretanto, as crianças podem também aprender esta arte. Uma vez que elas podem não ter ainda a capacidade de ler correctamente, a sua aprendizagem passa por ouvir os discursos dos adultos. É ouvindo estes a falar que elas vão captando as diversas formas de articulação do discurso para os puder assim imitar. Santo Agostinho dá esta possibilidade, pois conhece – diz ele – muitos casos de pessoas que nunca estudaram retórica, mas que são mais eloquentes do que aqueles que a aprenderam¹²⁸. Pelo contrário, diz também nunca ter registado um caso de alguém que se tenha tornado num bom orador sem ter lido ou ouvido debates ou disputas dos homens eloquentes. O mesmo acontece com a gramática pela qual se aprende a precisão do discurso. Neste sentido, as crianças não teriam necessidade de aprender nem a gramática nem a arte retórica se elas vivessem no meio de gente que fala com correcção¹²⁹.

5.2.2 Que linguagem para um orador cristão?

No capítulo IV do IV livro, o autor precisa o que é necessário, em termos de linguagem, para o serviço do ministério do orador cristão. Este, porém, na sua condição de *divinarum Scripturarum tractator et doctor, defensor rectae fidei ac debellator erroris*, tem o dever moral e religioso de ensinar o bem e desviar-se do mal, deve ser um homem com grande capacidade de conciliação dos inimigos e adversários (*in hoc opere sermonis conciliare adversos*)¹³⁰, ensinar aos que ignoram aquilo de que se trata, o que se espera (*remissos erigere, nescientibus quid agitur, quid expectare debeant intimare*)¹³¹.

Por isso, o orador cristão deverá atender à diversas situações, aos diversos factores antes de começar o seu discurso, ou seja a linguagem do orador cristão deve

¹²⁷ Cfr. SANTO AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana*, IV, III. 4.

¹²⁸ Cfr. *Ibid.* IV, III. 5.

¹²⁹ Cfr. *Ibid.*

¹³⁰ Cfr. *Ibid.*, IV, IV. 6.

¹³¹ Cfr. *Ibid.*, IV, IV. 6.

acompanhar e considerar a variedade das circunstâncias que se lhe apresentem. Será importante para o discurso do orador ver e fazer leitura do seu auditório. Um discurso para cada auditório.

5.2.3 Eloquência ou sapiência?

Se é certo para santo Agostinho que qualquer orador cristão deve esforçar-se por aprender a arte retórica, quanto ao seu processamento ele prefere que o mesmo orador, antes de adquirir a eloquência seja um cultivador da sapiência ou da sabedoria. Retomando o pensamento de Cícero a este respeito, santo Agostinho esclarece que a eloquência precisa sempre dum suporte que lhe dê sustentabilidade na sua eficácia, isto é, qualquer discurso que se faça, por mais eloquente que seja, se não tiver o fundo da verdade, não é útil. A eloquência sem a sabedoria não tem utilidade nenhuma (*fassi sunt enim sapientiam sine eloquentia parum prodesse civitatibus, eloquentiam vero sine sapientia nimium obesse plerumque, prodesse nunquam*)¹³². Deste modo, a sabedoria (*sapientia*) tem no orador um lugar cimeiro em relação à eloquência.

Contudo, embora a sabedoria tenha um lugar prioritário na aprendizagem da arte retórica, o autor do *De Doctrina Christiana* reconhece que isto não diminui a importância da eloquência na sua consideração como um dos aspectos integrantes desta arte. Assim, a *sapientia* é mais importante sim, de tal modo que o orador cristão tem de ser sábio nas realidades que dizem respeito à Sabedoria ou à verdadeira Sabedoria que vem do «Pai das Luzes», contudo, a conciliação das duas realidades é ainda de maior utilidade para o orador, pois reúne dois benefícios ao mesmo tempo, uma vez que «*qui enim eloquenter dicunt, suaviter; qui sapienter, salubriter audiuntur*»¹³³. Foi o que fizeram os autores sagrados. Aliaram a *eloquentia* à *sapientia* de tal modo que a eloquência dos livros sagrados deve ser considerada, na sua peculiaridade, uma eloquência excelente. Por esta razão, é uma eloquência que transcende, nos autores sagrados, a eloquência dos autores pagãos, porque aponta para a Verdade mesma e para a verdadeira Sabedoria.¹³⁴

Por isso, o autor reconhece três tipos de eloquência. A primeira tipologia é daquela eloquência que é mais da juventude, a segunda é a que é mais típica dos adultos

¹³² *Ibid.*, IV, V. 7. Cfr. ainda CICERO, *De Inventione*, I.

¹³³ SANTO AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana*, IV, V. 8

¹³⁴ Cfr. *Ibid.*, IV, VI. 9.

e, por fim, aquela que é típica dos homens de ‘grande valor’, revestida duma grande autoridade soberana e puramente divina. Esta última é a que utilizaram os autores sagrados. Para santo Agostinho, a eloquência das Sagradas Escrituras é inerente por si mesma¹³⁵.

5.2. 4 A eloquência bíblica: estudo de caso

A segunda secção da obra de S. Agostinho está centrada no estudo aplicado e direto da arte oratória nos textos da Sagrada Escritura. Depois de ter apresentado estas directrizes que orientam como princípios catalisadores de uma boa formação na arte retórica e na arte oratória, S. Agostinho demonstra sagazmente a possibilidade da aplicação de todos os princípios por ele considerados e, ao mesmo tempo recomendados. Por isso, esta secção, a segunda no tratado, está concebida para este efeito. Importa sublinhar que S. Agostinho tem como fonte primária dos seus exemplos ilustrativos a literatura neotestamentária paulina. No conjunto de três argumentos, apresentados como exemplos, o primeiro texto ilustrativo é de Rom 5, 3-5. De acordo com o autor (S. Agostinho) esta é uma das belas passagens que mais representam e melhor exemplificam a retórica bíblica. De facto, esta passagem escriturística tem uma cadência expressiva de alta qualidade: «*gloriamur in tribulationibus, scientes quia tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem, probatio vero spem, spes autem non confundit; quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*». Santo Agostinho demonstra que esta figura de estilo ou ornamento vem dos gregos e que foi chamada por eles κλίμαξ e que os latinos a denominaram *gradatio*, pois que não a queriam chamar simplesmente *scalam* visto que as palavras e o significado se encontram unidos e derivados um do outro.¹³⁶ Nesta frase, segundo Santo Agostinho, além da notória ligação que existe entre as palavras *tribulatio* e *patientia*, *patientia* e *probatio*, *probatio* e *spes*, nota-se ainda um outro elemento: quando terminam algumas partes da frase, há uma interrupção na pronúncia. A isto os latinos chamaram membros (*membra*) e cesuras ou incisos (*caesa*) e os gregos denominaram κωλα e κόμματα. A seguir a isto vem o que os gregos chamam περίοδος, ou seja, vem uma frase arredondada em que os membros são tidos ou suspensos pela pronúncia de quem fala até ao momento em que termina de falar.

¹³⁵ Cfr. *Ibid.*, IV, VI. 9-10.

¹³⁶ Cfr. *Ibid.*, IV, VII. 11.

Portanto, Santo Agostinho chega à conclusão de que, não há dúvidas de que o autor sagrado tenha usado estes artifícios na passagem da Escritura analisada. Um segundo exemplo da demonstração da eloquência na Escritura vem da 2 Cor 11, 16-30 em que se fala e que são censurados os pseudo-apóstolos vindos do judaísmo que lhe teciam grandes calúnias. Santo Agostinho diz estar atônito todas as vezes que leu esta passagem, pois via nela não somente uma grande e pura *sapientia* como também uma grande *eloquentia*. Nesta passagem, S. Agostinho analisa pormenorizadamente a forma do texto, a beleza literária nela contida, através do encadeamento quer dos membros que o constituem quer do pensamento que estes membros veiculam. O último texto que serve de exemplo é o extrato do livro do profeta Amós 6, 1-6. A mensagem deste texto bíblico é uma denúncia do profeta sobre os ricos do seu tempo e sua relação com os mais pobres. Santo Agostinho vê na construção do discurso deste texto uma magnífica habilidade literária que é, sem dúvidas, para ele, a representatividade concreta da arte oratória e retórica. Os desdobramentos que se seguem são uma análise minuciosa da construção frásica neste texto de Amós, o profeta de Técuá. Aí, Agostinho de Hipona analisa cada membro, o lugar de cada palavra e a sua relação no sistema funcional fraseológico bem como a sua relação semântica no conjunto textual.

Depois de toda a apreciação que fez aos textos sagrados, chega à conclusão de que a sabedoria e a eloquência dos hagiógrafos têm a sua origem em Deus o Ser que as possui em plenitude¹³⁷. Observa-se igualmente que a relação da *sapientia* ou da sabedoria com a *eloquentia* não é uma relação em que se tem a sabedoria em subordinação à eloquência, mas da eloquência que não se separa da sabedoria (*non intenta in eloquentiam sapientia, sed a sapientia non recedente eloquentia*)¹³⁸.

5.2.5 Alguma proposta prática para o orador cristão

Terminada a sua demonstração da veracidade da existência da arte retórica e da arte oratória na Escritura, passa-se para algumas considerações que poderíamos caracterizar como gerais sobre o modo de olhar para os textos sagrados. Em primeiro lugar, Santo Agostinho aconselha o bom uso e sobretudo a boa interpretação destes textos sagrados cheios de eloquência. Os textos – diz ele – servem-nos de exemplo, para percebermos os instrumentos utilizados pelos autores sagrados para transmitir a

¹³⁷ Cfr. *Ibid.*, IV, VII. 21.

¹³⁸ Cfr. *Ibid.*

mensagem da salvação¹³⁹. Por isso, Santo Agostinho recomenda aos pregadores e anunciadores da Palavra de Deus, ou seja, àqueles que vão interpretar esta palavra, a não imitar a obscuridade dos sagrados escritores. Devem imitar as regras de construção fraseológica, mas não a obscuridade do seu pensamento, visto que uma boa interpretação das Escrituras é dom de Deus¹⁴⁰. Por isso, os intérpretes e comentadores da palavra de Deus devem, antes de tudo, procurar exprimir-se e explicar-se de maneira a fazerem-se compreender mediante uma expressão clara¹⁴¹.

Em seguida, é tratada a problemática de questões de difícil interpretação na Escritura. Como e a quem propor estas questões? Já afirmámos atrás que Santo Agostinho entende que para cada público, o seu discurso. É o mesmo remédio que se dá à esta questão. O pregador cristão não deve aflorar de qualquer maneira as questões difíceis das Escrituras, pois no geral a sua explicação é bastante longa. Esta tarefa é dos livros. O pregador não se pode comprometer com estas coisas, deve antes procurar uma linguagem esclarecedora, clara e concisa, sempre preocupado não com outras coisas, mas na busca da evidência que torne a Palavra de Deus transparente, a ponto de ser ouvida e compreendida por todos. Daí vem a advertência agostiniana: *cuius evidentiae diligens appetitus aliquando negligit verba cultiora, nec curat quid bene sonet, sed quid bene indicet atque intimet quod ostendere intendit*¹⁴².

A terceira consideração de Santo Agostinho é relativa à clareza. Segundo o autor, a preocupação pela evidência ou pela transparência linguística e discursiva pode levar o pregador a descurar, em nome da busca da clareza e da verdade, de instrumentos indispensáveis, as palavras elegantes. Agostinho toma as palavras de Cícero, no *De Oratore*, que designam esta atitude como «*diligentem negligentiam*»¹⁴³. Esta negligência renuncia algumas vezes à elegâncias sem se cair na trivialidade. No entanto, para os intérpretes da palavra, se um termo não pode ser traduzido a não ser dizê-la em latim, porquanto a sua versão crie ambiguidade e obscuridade, se o termo latino for popular, deve-se-lhe usar como tal para permitir a compreensão dos menos instruídos. Há um grande exemplo que serve de protótipo: é um versículo do Salmo 15, 4: *non congregabo conventicula eorum de sanguinibus*. O autor sublinha que, um tradutor

¹³⁹ Cfr. *Ibid.*, IV, VII. 21-IV, IX. 23.

¹⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, IV, VIII. 22.

¹⁴¹ Cfr. *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*, IV, X. 24.

¹⁴³ *Apud Ibid.*, IV, X. 24.

atento, sabe que não se usa, em latim, o plural de *sanguis, inis*. Contudo, o autor sagrado julgou mais expressivo no plural. Outro termo é o nome neutro *ossum* que usa, em vez de *os* é usado também pelo autor sagrado para indicar aos menos cultos que não se trata de um nome cujo plural é *ora*, mas de um vocábulo cujo plural é *ossa*. Assim, se o melhor mecanismo é, para um mestre, evitar o uso das palavras que podem obscurecer a compreensão, de que serve a pureza da linguagem se não é captável pela inteligência do ouvinte ou do interlocutor? É preferível, para Santo Agostinho, usar uma palavra menos correcta para transmitir uma mensagem correcta, a usar uma palavra correcta e não conseguir comunicar¹⁴⁴. É necessário que o orador tenha o cuidado de fazer com que *qui audit, verum audiat, et quod audit intellegat*¹⁴⁵.

Assim, como quarta consideração, Santo Agostinho observa que falar com clareza não impede em nada falar com elegância, pois a função da eloquência *in docendo, non ut libeat quod horrebat aut ut fiat quod pigebat, sed ut appareat quod latebat*¹⁴⁶. Daí deriva a noção agostiniana de que a arte retórica não está somente ao serviço do agradável, ela está, antes de tudo, para manifestar a verdade. Sintetiza este pensamento de Santo Agostinho a afirmação lapidar que exprime quase todo o conteúdo e objectivo da arte retórica concebida por Santo Agostinho: «*in verbis verum amare, non verba*».¹⁴⁷ De facto, explica bem esta realidade quando compara a palavra a uma chave de ouro ou de madeira (IV, XI. 26). A questão que coloca a este respeito é bastante interpelante, pois, para ele, falando da palavra, interroga-se que utilidade terá o uso elegante de uma palavra se ela não produzir o efeito que nós queremos que produza?¹⁴⁸ Neste sentido, Santo Agostinho reforça a sua ideia anterior de que prefere falar com sabedoria para ser ouvido com proveito a falar com eloquência e ser ouvido com prazer (cfr. IV, V. 8). O mesmo é dizer que, se o uso de uma expressão ou discurso pouco elegante tem maiores possibilidades para alcançar o escopo que pretendemos, a utilização da eloquência por ornamentada que seja, se não consegue responder aquilo que se quer, é dispensável.

¹⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, IV, X. 24.

¹⁴⁵ *Ibid.*, IV, X. 25.

¹⁴⁶ *Ibid.*, IV, XI. 26.

¹⁴⁷ *Ibid.*, IV, XI. 26.

¹⁴⁸ Cfr. *Ibid.* IV, XI. 26.

5.2.6 A tríplice função da arte oratória

O tema da função tripartida do orador é complementado com a temática das três funções da oratória. Isto é, se o orador tem três funções no exercício da arte oratória ou da arte retórica, significa que a própria oratória dispõe destas funções. No entanto, elas são abordadas em correspondência com os estilos ou géneros literários. Afigura-se tão translúcida a noção de que, quem quiser ter êxitos no exercício de persuasão para o bem, não deve dar relevância somente a estes três elementos de fundamental importância: instruir, agradar ou fascinar e comover. Santo Agostinho insiste na ideia de que, o orador deve cumprir as três exigências, todavia, precisará sempre de apelar à oração que fará com que seja ouvido com inteligência, prazer e docilidade¹⁴⁹. Voltando-se para o *De Oratore*, Santo Agostinho retoma de Cícero a classificação dos estilos ou de géneros literários. Estes estão distribuídos na classificação de estilo simples, que trata de assuntos denominados *parva*, isto é, pequenos ou simples, de estilo moderado, que trata de questões designadas *modica* e de estilo sublime que trata de questões de grande profundidade¹⁵⁰. Aos três objectivos da arte retórica correspondem os três estilos. Pelo facto de passar uma mensagem por si mesma de grande importância, o orador eclesiástico fala em estilo sublime, pois trata de realidades de elevada importância.

A gravidade dos temas religiosos exige sempre um discurso de estilo elevado ou sublime¹⁵¹. Apesar desta gravidade, o orador eclesiástico tem de ter a capacidade de distinguir ou de identificar os diversos focos dos destinatários da sua mensagem. Por isso, a natureza da questão a ser tratada e do destinatário da mensagem, de que já se fez referência, é o ponto de partida para a precaução a tomar na preparação dos assuntos e do estilo a empregar¹⁵². Santo Agostinho demonstra e fundamenta os seus argumentos a respeito desta temática com as passagens da Escritura tal como o fez quando apresentou a fundamentação ou a legitimação da arte retórica antiga. Para exemplificar o uso fecundo dos três estilos escolhe alguns passos da literatura paulina. Desta vez, o texto escolhido é o da *Carta aos Gálatas*¹⁵³ em que Paulo persuade os habitantes da Galácia a libertarem-se de viver sob o domínio da Lei mosaica, uma vez que a verdadeira Lei é

¹⁴⁹Cfr. *Ibid.*, IV, XVII. 34.

¹⁵⁰Cfr. CICERO, *De Oratore*, XXIX, 101.

¹⁵¹Cfr. SANTO AGOSTINHO, *De Doctrina. Christiana.*, IV, XVIII. 35 -36.

¹⁵²Cfr. *Ibid.*, IV, XIX. 38.

¹⁵³Gál. 4, 21-26.

Cristo. Nestas passagens bíblico-paulinas, Santo Agostinho admira de Paulo a ordem dos argumentos que, dispostos de maneira simples e, numa linguagem de fácil acesso, o seu *modus dicendi* é assaz persuasivo. Apesar da sublimidade do objeto discursivo da mensagem bíblica, a sua apresentação varia em ordem ao argumento. O mesmo argumento pode apresentar-se em tonalidades diferentes, de modo que, quando o orador ensina, fá-lo em estilo cuidado, quando censura, reprova ou repreende alguém, fá-lo em estilo moderado e quando o orador quiser persuadir para a exequibilidade dalguma coisa que, embora já se saiba nunca se faz, nestas circunstâncias, tem de utilizar o estilo solene ou sublime¹⁵⁴.

Portanto, a estrutura da tipologia dos três estilos é fortemente atestada por santo Agostinho na literatura bíblico-paulina. No entanto, se é verdade que a Escritura contém a riqueza expressiva exigida pela arte retórica, deve-se admitir – refere o autor - o que é difícil observar, que raras vezes aparece, são as normas prosódicas e métricas. Contudo, santo Agostinho faz uma suspensão de juízo em relação às razões que terão concorrido que os autores não primassem no rigor ou que não tivessem revestido os seus textos com ornamentos rítmicos. A legitimação da arte retórica e da eloquência é feita assim com todos os argumentos bíblicos e patrísticos. Daí, a evocação das obras de S. Cipriano e de S. Ambrósio que lhe fornecem o protótipo do uso dos três estilos da arte oratória. Por isso, está convencido de que *in his autem quos duos ex omnibus proponere volui, et in aliis ecclesiasticis viris et bona et bene, id est, sicut res postulat acute, ornate ardentique dicentibus, per multa eorum scripta vel dicta possunt haec tria genera reperiri et assidua lectione vel auditione, admixta etiam exercitatione, studentibus inolescere*¹⁵⁵. Santo Agostinho, não perde de vista a ideia de que, mais do que aprendê-la na academia, a arte retórica obtém-se mais facilmente pela leitura e pela audição dos grandes expoentes da arte oratória.

5.2.7 A tríplice função do orador e os três objectivos da arte retórica

Depois das duas primeiras secções em que Santo Agostinho dissertou sobre princípios fundamentais da oratória, a seguir, ele trata da análise das várias maneiras de expressão consagradas. O seu ponto de partida é o *De Oratore* de Cícero. Esta obra

¹⁵⁴ Cfr. SANTO AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana*, IV, XIX. 38.

¹⁵⁵ *Ibid.*, IV, XXI. 50.

apresenta-se fundamental para Santo Agostinho na abordagem da sua temática. Qual é a missão do orador no uso da oratória?

Qualquer orador terá a exigência de, no seu discurso, observar três condições indispensáveis no exercício da arte retórica: «falar de modo a instruir, a agradar e a comover»¹⁵⁶, ou seja, *docere necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae*¹⁵⁷. Santo Agostinho toma esta referência de Cícero e aplica-a no contexto da sua posição. Nestas três condições, a primeira diz respeito ao discurso da exposição, as outras duas são relativas ao modo de expressão. Quer dizer que instruir é do âmbito das ideias a serem expressas pelo orador e agradar e comover são do âmbito do modo como o orador exprime estas ideias. Assim, se se quer instruir, é necessário que se conheça e se compreenda e se tenha o domínio do que será o objecto da instrução. Pelo contrário, se se quer agradar ou comover ou convencer o ouvinte, aqui é o modo de falar que é importante, pois que é preciso agradar para manter o ouvinte atento, é preciso comover ou convencer para lançar o ouvinte para a acção. O êxito do orador consistirá no modo de articular o seu discurso o que fará com que, bem feito, o ouvinte adira à proposta do orador, faça e siga tudo o que lhe propõe. Para se alcançar todos estes efeitos e outros, é necessário que o orador precise de se treinar para uma eloquência de grande estilo. O primeiro objectivo do orador deve ser a instrução. Sublinha-se que há certos ouvintes a quem repugna ouvir a verdade que se lhes possa dizer. A fascinação é importante e é, em certas circunstâncias, indispensável para fazer face a estas situações. Foi por esta razão que se deu grande importância, na eloquência, à fascinação. Contudo, embora ela seja importante para fazer passar a mensagem que se pretende, ela deverá estar sempre estreitamente ligada à instrução porque nada serve fascinar se não se instrui. Assim, «é preciso, portanto, que o orador eclesiástico, quando persuade para um dever a cumprir, não ensine somente para instruir e fascinar, para cativar, mas deve ainda comover para vencer»¹⁵⁸. Muitos oradores fascinaram multidões de gentes que os liam e os reliam, não porque veiculavam a verdade ou porque os seus leitores quisessem haurir deles alguma instrução, mas queriam apenas satisfazer a sua fascinação. Contudo, a fascinação deve estar ao serviço da instrução e da verdade; e assim, as verdades por menos compreensíveis, menos comoventes e menos atraentes que sejam, devem ser

¹⁵⁶ SANTO AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana*, IV, XII. 27.

¹⁵⁷ CICERO, *De Oratore*, XXI, 69.

¹⁵⁸ SANTO AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana*, IV, XIII. 29.

ditas. Nesta linha, a eloquência deve servir e ser usada para inculcar a verdade e evitar a falsidade¹⁵⁹.

Depois destas considerações sobre as três funções do orador, a quarta consideração é a oração. Esta é tida como uma das atitudes mais importantes para o orador eclesiástico. Ou seja, este pode ter o domínio de tudo, porém, nunca pode reduzir o desvelo à oração¹⁶⁰. Sobre ela já fizemos alguma referência. Antes de pregar, o orador deve dar-se à oração.

5.2.8 As normas da eloquência eclesiástica

Os capítulos 22-30 do IV livro do *De Doctrina Christiana* são reservados por Santo Agostinho para uma abordagem mais especificamente direcionada para a ‘construção’ de normas ou regras que presidem ou que devem presidir à eloquência de um orador eclesiástico. Este quadro de regras está distribuído por dez normas da eloquência que qualquer pregador cristão poderá ter em consideração.

Em primeiro lugar, e como primeira norma, o orador eclesiástico deve saber alternar, na sua atuação, os três géneros de estilos. A razão do dever da alternância dos géneros de estilos consiste no facto de que o emprego de um mesmo estilo, de forma prolongada, não consegue reter a atenção do ouvinte por muito tempo. Se o discurso se alonga, com a devida arte será muito mais proveitoso e atraente. No entanto, considere-se que é mais facilmente suportável o discurso longo, porém simples, do que a amplitude de um discurso sublime. Outra razão reside no facto de que, o discurso, além de instruir, destina-se também a comover, a fascinar. Se é relativamente fácil conquistar estes estados de ânimo, não é fácil mantê-los por uma duração de tempo mais alargada. A emoção do ouvinte é bastante efémera. Aparece e desaparece. Considere-se também que é necessário que o discurso do orador seja como as ondas do mar, que têm um ritmo sónico que ora se eleva, ora baixa. Na passagem dum estilo para outro este movimento de voz será importante.

A segunda regra recomenda ao orador o uso da variação dos géneros de estilos. Neste sentido, existe uma hierarquia na tomada e na aplicação destes mesmos estilos. Uma primeira regra recomenda que, ainda que se use o estilo sublime, é conveniente

¹⁵⁹ Cfr. *Ibid.*, IV, XIV. 31.

¹⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, IV, XV. 32.

que o exórdio apareça em estilo moderado. No entanto, tenha-se em consideração que quanto ao enunciado que, eventualmente precise necessariamente de ser apresentado em estilo sublime, este estará aberto ao orador em caso de ele pretender usar o estilo simples. Ou seja, cabe ao orador decidir sobre o estilo em que pode apresentar o desenvolvimento da sua exposição, contanto que escolha entre o simples e o sublime conforme lhe convier. Os géneros de estilo presentes nos textos exigem a penetração do espírito. Este movimento é sempre feito pelo estilo simples. Por isso, para santo Agostinho, este é o seu género privilegiado. Este estilo é recomendado ardentemente pelo autor como aquele que deve servir de atracção para os outros dois estilos. Este tipo de estilo é o mais indicado para discursos que não tratam nem de louvar nem de libertar nem de condenar e nem requer captar o assentimento de ninguém para uma acção qualquer. Contudo, nestes casos, ele deve sempre empregue com a intercalação do estilo moderado. Por sua vez, este estilo precisa impreterivelmente de ser auxiliado pelo género simples e não tanto pelo género sublime, visto que o estilo ou género moderado tem como finalidade fascinar ou encantar os espíritos ou os ânimos e não se destina a comovê-los¹⁶¹.

Quanto à terceira regra, chama-se atenção para os efeitos surpreendentes que se originam do discurso em estilo sublime. Recomenda-se que, quando o discurso de um orador desencadeia aclamações e ovações, então o orador deve passar para o estilo sublime, visto que a magreza do estilo simples e a elegância do moderado obtêm o mesmo efeito. O entrosamento destes estilos, nestas circunstâncias, produz grandes emoções e faz correr lágrimas. Para ilustrar esta realidade, o autor remete para a sua própria experiência em Cesareia da Mauritânia¹⁶².

Como já referimos, Santo Agostinho tem uma especial predilecção pelo género textual de estilo simples. Por isso, na quarta regra do orador, apresenta a importância do papel do estilo simples. Para ele, o fim último da arte oratória ou da arte retórica no orador é permitir ou instar a mudança de vida no ouvinte¹⁶³. Este é o escopo que orienta o seu pensamento na extensão da sua obra e, de modo muito particular, neste quarto livro do *De Doctrina Christiana*. Por esta razão, a primeira observação que se faz nesta regra é de que, o género de estilo simples provocou a mudança de vida de muitos

¹⁶¹ Cfr. *Ibid.*, IV, XXIII. 52.

¹⁶² Cfr. *Ibid.*, IV, XXIV, 53.

¹⁶³ Cfr. *Ibid.*, IV, XXVII. 58.

homens e mulheres. Por ele, aprenderam as verdades que ignoravam e acreditaram nas verdades que lhes pareciam inacreditáveis. De facto, este pensamento já vem sublinhado e desenvolvido no início do quarto livro e volta a ser incluído nas regras fundamentais a serem assimiladas pelo orador. No entanto, embora este género de estilo seja de especial apreço no discurso, ele nunca o dissocia do estilo sublime. Se o estilo provoca mudanças, a flexibilidade de espírito para o ouvinte aderir à mensagem que se anuncia é apanágio do estilo sublime. Portanto, para Santo Agostinho, talvez seja possível afirmar-se que o estilo moderado promove a fascinação, o estilo sublime a acção daqueles que comove e o estilo simples a instrução e o saber¹⁶⁴.

A quinta regra reforça o princípio enunciado na segunda regra em relação ao estilo moderado. Este, porém, não tem o seu fim último em si mesmo. Em outras palavras, eloquência em estilo moderado não é uma prioridade em relação aos outros dois géneros de estilo de discurso. Todavia, é bem sublinhado que os três estilos funcionam como uma unidade, mas os dois últimos géneros de estilo, em função dos resultados que têm em vista, são instrumentos de trabalho indispensáveis para o orador que quiser se pronunciar com sabedoria e eloquência. Nesta regra, recorda-se, mais uma vez, a função universal da eloquência nos três géneros de estilo caracterizada como «falar duma maneira própria para persuadir»¹⁶⁵; por isso, «em cada um destes estilos, o orador deve falar duma maneira própria para obter a persuasão e se não a obtém, então não atinge o fim da eloquência»¹⁶⁶. Não obstante isso, santo Agostinho evita ambiguidade de interpretação, nesta regra, quanto aos fins. O escopo dos três estilos, a persuasão não é entendida da mesma maneira em relação á eloquência dos oradores pagãos. A justificação da diferença destes é evidente: *appetant eum qui lingua gloriantur, et se in panegyricis talibusque dictionibus jactant, ubi nec docendus, nec ad aliquid agendum movendus, sed tantummodo est delectandus auditor*¹⁶⁷. Em contrapartida, o que distingue os oradores cristãos dos outros é o facto de que *nos vero istum finem referamus ad alterum finem, ut scilicet quod efficere volumus, cum granditer dicimus, hoc etiam isto velimus, id est, ut bona morum diligentur, vel devinentur mala, si ab hac actione non sic alieni sunt homines ut ad eam grandi genere dictionis urgendi videantur: aut, si jam id agunt, ut agant studiosius, atque in eo*

¹⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, IV, XXIV. 54; XXVI. 58.

¹⁶⁵ *Ibid.*, IV, XXV. 25.

¹⁶⁶ *Ibid.*, IV, XXV. 25.

¹⁶⁷ *Ibid.*, IV, XXV. 55.

*firmiter perseverent*¹⁶⁸. Com esta afirmação, torna-se clara a finalidade da eloquência cristã e dos três estilos que é entendida sempre e unicamente como persuasão para o bem.

A sexta regra visa a recomendação da escolha do estilo pelo orador eclesiástico. A premissa de fundo é aquela que soa em expressão que entende que *in unoquoque dicendi genere intendere debet orator ut intellegenter, libenter et oboedienter audiatur*¹⁶⁹. Remetendo para a quinta regra, Santo Agostinho determina que o orador eclesiástico que pretenda falar com sabedoria e com eloquência deve propor-se as três finalidades da arte oratória no discurso: fazer-se ouvir com inteligência, de boa vontade e com docilidade (*ut intelligenter, ut libenter, ut oboedienter audiatur*)¹⁷⁰. Entretanto, para que o orador seja ouvido com inteligência deve apelar ao estilo simples, para que seja ouvido de boa vontade, deve apelar ao estilo moderado e para que seja ouvido com docilidade deve fazer recurso ao estilo sublime. Por este motivo, nunca pode considerar estes géneros de estilos textuais de modo isolado nem como fins em si mesmos. Eles funcionam como uma unidade que tem em vista uma única finalidade. Neste sentido, o orador é instado a fazer o possível a fim de que consiga ‘manusear’ os três géneros de estilos, mesmo quando estiver a falar de modo especial num só estilo destes três. Assim, o orador cristão é chamado nas suas intervenções, a falar em estilo simples para se fazer ouvir, não somente com inteligência, mas ainda *libenter et oboedienter*¹⁷¹. Note-se que Santo Agostinho tem uma especial estima pelo estilo simples como já o temos vindo a referir. Por isso, embora recomende o “ecumenismo” no uso dos estilos, não deixa de fazer entrever a cautela que tem para com os outros estilos. Nos seus esquemas retóricos, o melhor instrumento para o orador cristão é o género de estilo simples. Os outros dois géneros circunvagam à volta deste.

Uma outra observação que faz para o orador é a chamada de atenção ao facto de que, nenhum orador que queira fazer o uso do estilo moderado o faça sem recurso aos ornamentos. Significa que o estilo moderado exige por sua índole, ou supõe que sejam expurgados do uso discursivo, discursos *nec inornata relinquitur, nec indecenter*

¹⁶⁸ *Ibid.*, IV, XXV. 55.

¹⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, IV, XXVI. 56.

¹⁷⁰ Cfr. *Ibid.* IV, XXVI. 56.

¹⁷¹ Cfr. *Ibid.*, IV, XXVI. 56.

*ornatur*¹⁷². Neste sentido, há uma insistência em que, o orador cristão não procure somente fascinar ou agradar, mas ser ouvido com docilidade seja quando louva, seja quando repreende, visto que aos três gêneros de estilos correspondem em conjunto, três funções: fazer compreender os ouvintes, fasciná-los e torná-los dóceis, mesmo quando se fala em estilo em que fascinar se afigura prioritário¹⁷³.

A sétima regra é enunciada pela expressão *habet autem ut obedienter audiat, quantacumque granditate dictionis majus pondus vita dicentis*¹⁷⁴. A eficácia do discurso do orador depende do seu *modus vivendi*¹⁷⁵. Santo Agostinho exige dos oradores cristãos a conformidade da palavra com as obras, apelando à lei da Escritura. Por isso, ele entende que a par destes artifícios retóricos que são, sem dúvida, uma grande artilharia literária para a persuasão, a exemplaridade de vida e a rectidão dos princípios nos costumes são importantes no processo de criar um sistema de gravidade que atraia os maus costumes e princípios para os bons e recomendáveis. Vários exemplos da Escritura servem Santo Agostinho para demonstrar a eficácia e a fecundidade desta regra. É necessário que o pregador conforme a sua vida à palavra que anuncia «*pluribus utilitati sunt qui quae dicunt faciunt*»¹⁷⁶.

Já fizemos alusão no início da análise do quarto livro à passagem em que santo Agostinho exige dos pregadores que tenham como preocupação primária, a busca da substância, isto é, o que faz o conteúdo da mensagem a transmitir (*veritas / verum*). Somente em segunda instância se deve atender à forma *ornatus*. Este pensamento é pressuposto de fundo da oitava regra da arte retórica do orador cristão. É o significado das palavras reunidas na expressão *in ipso etiam sermone malit rebus placere quam verbis; nec aestimet dici melius, nisi quod dicitur verius; nec doctor verbis serviat, sed verba doctori*¹⁷⁷. Parece-nos assaz forte e importante esta convicção de Santo Agostinho quando considera que o mestre deve ter as palavras ao seu serviço e não estar ao serviço das palavras. Neste rol, *verba serva doctoris sunt*. Este parece ser o estado permanente da consciência de Santo Agostinho.

¹⁷² *Ibid.*, IV, XXVI, 57.

¹⁷³ Cfr. *ibid.*, IV, XXVI, 57

¹⁷⁴ *Ibid.*, IV, XXVII, 59.

¹⁷⁵ Cfr. *Ibid.* IV, XXVII, 59.

¹⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, IV, XXVII, 60.

¹⁷⁷ *Ibid.*, IV, XXVIII, 61.

A nona regra enuncia a legitimidade de um pregador ou orador tomar o discurso de outrem, com a devida permissão do seu autor, para o uso próprio, isto é, para ser proferido publicamente. Esta cláusula vem da constatação de que há homens que são capazes de expor com brilho, mas não têm capacidades intelectuais de formular um juízo convincente. Podem tomar o discurso composto por um outro orador e proferi-lo diante do povo *quod si ab aliis sumant eloquenter sapienterque conscriptum, memoriaeque commendat, atque ad populum proferat*¹⁷⁸.

Também referimos atrás que Santo Agostinho considera todos estes artifícios da arte retórica, do ponto de vista da sua utilidade e importância, como meios indispensáveis e necessários para que o pregador ou o orador atinja os seus objectivos. Apesar do grande interesse que confere a estes instrumentos, não deixa de parte um outro elemento que considera o mais importante para o orador cristão: o poder auxiliador da oração *oret ut Deum sermonem bonum det...*¹⁷⁹. Santo Agostinho recomenda-a ardentemente aos pregadores eclesiásticos. Dada a sua importância, é recomendada tanto para aqueles que tomam o discurso próprio, quanto para os que, na incapacidade de construir um raciocínio próprio, preferem tomar o discurso já elaborado por um outro para o poder ler ao povo.

Os primeiros precisam da oração, porque eles têm de ter consciência de que não são eles que falam, mas é o Espírito do Pai que fala neles e falará por eles (Mt 10, 19-20). Por isso, embora confiando no engenho e no domínio dos instrumentos ou meios literários de que dispõem, não podem, de modo nenhum, dispensar o auxílio divino. Precisam de pedir ao Pai do Céu que envie o Seu Espírito, Aquele que coloca na boca do orador palavras de sabedoria, para ser capaz de anunciar só a verdade e para que o seu discurso possa produzir frutos não nele próprio, mas naqueles que o ouvem falar, e para que, ouvindo-o, tomem em conta o que diz e sejam levados à transformação do coração, os que têm de mudar que mudem e os que têm de caminhar para o melhor que melhorarem.

Os segundos, também eles precisam da oração, antes de proferirem o seu discurso. A eles é recomendado que, uma vez que tomam o discurso de outrem, antes de tudo, rezem por aqueles a quem pertence o discurso elaborado. Rezem por eles para que

¹⁷⁸ Cfr. *Ibid.* IV, XXIX. 62.

¹⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, IV, XXX. 63.

Deus lhes conceda a graça de trabalharem sempre pelo bem dos outros e que vivam o que meditam nas ideias e o que escrevem para o povo. Em seguida, eles devem rezar por si mesmos, para que, apesar de tomar o discurso de outrem, possam transmiti-lo com fidelidade e de forma convincente de acordo com a índole própria do discurso. Por outras palavras, eles devem fazer oração para que saibam transmitir de modo frutuoso, fascinante e belo a mensagem, técnica e artisticamente elaborada. Farão ainda oração a fim de que a mensagem que pregam encontre eco nos corações dos ouvintes, que ajude à verdadeira mudança de vida. A razão de fundo desta confiança em Deus está na própria convicção muitas vezes repetida nas *Confessiones* onde Agostinho reconhece que, se de um lado assiste a grandeza do homem, do outro lado não deixa de a considerar no seu estado de miséria. Nas *Confessiones*, Santo Agostinho interroga-se a si mesmo: «Qui ergo sum? Quae natura sum?»¹⁸⁰.

Esta consciência antropológica de Santo Agostinho radica mesmo na consideração de que o homem é, ao mesmo tempo, como um enigma e como um milagre ou mistério. A mesma convicção fá-lo tomar uma atitude de confiança e desconfiança concomitantemente em relação à sua própria natureza e ao seu próprio conhecimento. Se o que se é se afigura enigmático, como não será um ponto feito de representatividade da obscuridade o que se sabe e se conhece? Provavelmente foi esta a razão que o levou a afirmar: «o que eu sei de mim, sei-o porque Tu me iluminas; e o que não sei, não o sei enquanto as minhas trevas se não tornarem como o meio-dia na tua presença»¹⁸¹. Só à luz destes pensamentos da antropologia filosófica e teológica sobre o homem se tornam compreensíveis as afirmações insistentes de Santo Agostinho sobre a importância da oração na vida do orador e na sua missão.

Assim, se realizam em Santo Agostinho «as três condições essenciais do método teológico-bíblico: estudo assíduo, grande humildade e contínua oração. Sem este método, não se chega à verdadeira sapiência, aquela que dá a inteligência das coisas verdadeiras»¹⁸². Por isso, alguns agostinólogos propõem que «Agostinho espalhou tanta luz em todas as direcções nas suas obras acerca da oração de modo que, ao título de

¹⁸⁰ *Id.*, *Confessiones* 10, 17, 26; edição portuguesa: SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas, tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina Castro-Maia de Sousa Pimentel, edição bilingue, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004.

¹⁸¹ *Ibid.*, 10, 5, 7.

¹⁸² SANT'AGOSTINHO, *La Dottrina Cristiana*, nota explicativa à décima regra do orador cristão (IV, XXX. 63).

doutor da graça, a ele atribuído, devia-se chegar a atribuir-lhe o título de doutor da oração»¹⁸³. Esta é a décima regra e que parece constituir a «*norma normarum*» de modo que, como referiu Mario Naldini, a oração aparece como última, mas soberana entre as dez regras da eloquência cristã. Santo Agostinho desafia o pregador a confiar mais nas suas orações do que a depositar a sua confiança nos artifícios da oratória. Neste sentido, para Santo Agostinho o pregador, antes de ser pregador (*dictor*), deve ser um homem de oração (*orator*)¹⁸⁴.

5.2.9 A retórica e a eloquência bíblicas e o pregador cristão

Em IV, VII. 14, Santo Agostinho fala da beleza literária da Bíblia. Na sua apreciação, a forma literária da Bíblia não era apreciada pelos cultores das literaturas antigas, todas elas nutridas da bela linguagem de Cícero e de Vergílio. Para estes autores, era difícil conceber que a expressão do pensamento pudesse oferecer um valor artístico fora das formas tradicionais que lhes eram mais familiares. Para os autores posteriores a estas colunas da literatura, habituados a estilos grandiloquos, a Bíblia parecia um livro estranho e grosseiro. Parece ter sido a impressão que tinha produzido em Santo Agostinho, ainda adolescente e, antes dele, em Jerónimo, Arnóbio e Lactâncio.

No entanto, a apologética cristã se esforçou em vencer estes preconceitos. Ela entendia e defendia que o culto exclusivo da forma é uma vaidade condenável; é a substância que interessa e não a forma. Esta devia ser a melhor via de solucionar o problema. Ela vem bem expressa numa das suas obras: *ita esse praeponendas verbis sententias, ut praeponitur animus corpori*¹⁸⁵. Santo Agostinho, porém, não se contentou com esta fórmula. Parecia-lhe estar a exaltar a inferioridade, no plano da cultura, da Bíblia em relação às literaturas profanas. Nesta perspectiva, Santo Agostinho defende claramente que na Bíblia, se encontram de forma espontânea, todas as fontes da retórica clássica. Ela oferece passagens duma eloquência admirável, diferente, sem dúvida, da eloquência profana, mas não menos eficaz e sobretudo perfeitamente adaptada ao objectivo que persegue o escritor sagrado.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ Cfr. *Id.*, *La Dottrina Cristiana*, op.cit., p. XIX.

¹⁸⁵ *Id.*, *De Catechizandis rubibus*, IX, 13.

Deste modo, Agostinho se esforça por mostrar que a beleza literária não falta nos Livros Sagrados. O Antigo Testamento e o Novo Testamento oferecem numerosos exemplos da eloquência em que, de maneira espontânea, encontram-se empregues os procedimentos ou as figuras da arte retórica. Por isso, para que compreenda a Escritura, qualquer exegeta tem de se instruir na escola do *grammaticus* e para estar iniciado nos conhecimentos da cultura tradicional. Por conseguinte, o exegeta ou qualquer pregador instruído deverá utilizar as fontes da arte humana para transmitir a verdade mais acessível e mais persuasiva. Para isso, o ideal para um cristão preparado para a transmissão desta verdade seria reunir em si mesmo, em termos de cultura, a sabedoria e a eloquência, a verdade salutar e os prestígios da forma, como o podemos constatar em *De Doctr. Christ.* IV, 5, 7 e 8; IV, 3, 4; e IV, 5, 8. É necessário que o orador cristão, para atingir a eloquência, aprenda as regras da retórica, pois, as técnicas das literaturas profanas são úteis, porém, não são indispensáveis. Santo Agostinho defende a posição de que estas literaturas não são a única fonte do saber retórico. A própria Escritura pode ser uma fonte de aprendizagem das técnicas de convencer.

Com efeito, segundo Mario Naldini, neste livro, o IV, «antes de tudo, temos a afirmação fundamental de que a retórica, útil com os seus descobrimentos, mas não indispensável, deve servir a verdade, defendê-la contra o erro e promovê-la; a este pressuposto acresce-se a estreita relação com algum esforço de unificação da eloquência com a sapiência, pela qual “o conteúdo molda a forma”. Por seu lado, a fonte suprema e indiscutível da verdade e da sapiência é a Escritura (...)»¹⁸⁶. Assim, uma vez que a eloquência tem três escopos: ensinar, deleitar e convencer, inspiram-se substancialmente na exigência da Escritura (...). De resto, o motivo determinante em que se recolhe e se realiza o verdadeiro ensinamento do “orador” cristão, seja oral ou escrito, é a oração, última e soberana das dez regras que possuem a eloquência cristã; o pregador confie mais na devoção das suas orações que nas fontes da oratória.

6. A noção e o dinamismo da arte retórica em Santo Agostinho

Depois de termos feito algumas breves considerações, embora muito genéricas ao *De Doctrina Christiana*, feita a análise de forma muito sucinta do IV livro desta

¹⁸⁶ SANT'AGOSTINHO, *La Dottrina Cristiana*

obra, julgamos ser oportuno refletirmos no conceito de arte retórica em Santo Agostinho.

6.1 A noção agostiniana de arte retórica

A reconstrução da noção de arte retórica na Antiguidade Clássica dá possibilidade de maior compreensão do estabelecimento do pensamento agostiniano a respeito da mesma noção. Santo Agostinho, nutrido pelo pensamento dos oradores clássicos, o seu pensamento é profundamente influenciado por eles. Deste modo, relativamente a esta noção, ele reduz as cinco partes da retórica clássica a duas – a *inventio* e a *elocutio* - e outras vezes a três, a *inventio*, a *elocutio* e a *pronuntiatio*¹⁸⁷.

Na verdade, ele começa o primeiro livro do *De Doctrina Christiana* com um discurso que funciona claramente como ‘manifesto’ do seu programa na exposição do conteúdo da sua arte retórica. Assim, sublinha que *duae sunt res quibus nititur omnis tractatio Scripturarum: modus inveniendi quae intelligenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt. De inveniendo prius, de proferendo postea disseremus*¹⁸⁸. Alguns agostinólogos entendem esta divisão de Santo Agostinho à luz da retórica aristotélica. Aristóteles dividia a arte oratória em três partes: a εὔρεσις, a λέξις e a τάξις. No primeiro livro tratou da εὔρεσις, dedicando doze capítulos do terceiro livro à λέξις e seis capítulos do mesmo livro terceiro à τάξις¹⁸⁹. No entanto, seja qual for a fonte de que Santo Agostinho se serviu, a redução que faz das partes da arte retórica chama a atenção de qualquer leitor de clássicos para compreender o desdobramento do seu pensamento neste âmbito na consideração da rivalização com a noção de *ars rhetorica* nos autores da Antiguidade clássica. Estas partes consideradas por Santo Agostinho na divisão da arte retórica estão bem vincadas no *De Doctrina Christiana*. Nele, trata da *inventio* ao longo dos três primeiros livros, tal como se encontra descrito: *quia ergo de inveniendo multa iam diximus, et tria de hac una parte volumina absolvimus (...)*¹⁹⁰. As outras partes do discurso, como por exemplo, a *elocutio*, a *memoria* e a *actio*, consideradas sob a designação de *modus proferendi*, são tratadas em todo o livro IV. É isto mesmo que ele próprio dá a entender quando escreve a dizer que *domino adiuvante, de proferendo*

¹⁸⁷ Cfr. José OROZ RETA, *San Agustín. Cultura clásica y Cristianismo*, op.cit., p. 148.

¹⁸⁸ SANTO AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana* I, I. 1.

¹⁸⁹ Cfr. José OROZ RETA, *San Agustín. Cultura clásica y Cristianismo*, op.cit., p. 148; ARISTÓTELES, *Retórica*, introdução de Manuel Alexandre Júnior, tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1998.

¹⁹⁰ SANTO AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana* IV, I. 1.

*pauca dicemus; ut si fieri potuerit, uno libro cuncta claudamus, totumque hoc opus quatuor voluminibus terminetur*¹⁹¹. Afirme-se que, no seu plano da construção da arte retórica, embora considere mais, dentro da enunciação das partes que compõem um discurso, a *inventio* e a *elocutio* (outras vezes também a *dispositio*), Santo Agostinho parece admitir o esquema divisório ciceroniano e o de Quintiliano.

Tem-se discutido muito sobre as várias concepções que Santo Agostinho apresenta na compreensão deste fenómeno linguístico-literário. Algumas posições consideram que, para Santo Agostinho, a primeira parte do discurso, o *exordium* ou *proemium* tem três partes, faculdades ou virtudes da retórica tradicional: *benevolentia*, *docilitas e attentio*¹⁹². Esta divisão tripartida não é nova nas ideias da retórica. A tríplice função do *exordium* remonta à doutrina mais antiga dos oradores e conheceu a sua incorporação na arte retórica romana¹⁹³.

Em relação à *narratio*, apesar de Santo Agostinho não aludir a ela de forma muito desenvolvida, vem referida nalguns passos do *De Doctrina Christiana*. Na Antiguidade clássica, a *narratio* tinha uma acepção própria, significava a exposição do assunto que era de interesse no discurso do orador. Na linguagem do uso catequético, a *narratio* «aplicava-se à exposição histórica do começo da instrução catequética»¹⁹⁴. Pelo que parece, Santo Agostinho não desconhece nem a palavra nem o seu sentido técnico e clássico. Todavia, nele, ela passa por uma operação de ‘transfiguração’, é interpretada em modo novo, recebe uma “categoria transcendental” ou “sobrenatural”. O conceito agostiniano de *narratio* encontra o seu enquadramento no dinamismo da *Historia salutis*. Não obstante isso, toda a *narratio* é uma “*expositio rerum gestarum salutis*”. A *narratio* aparece, assim, como a exposição dos acontecimentos e da História da Salvação da humanidade.

Na retórica tradicional clássica consideraram-se três características da *narratio*: a *brevitas*, a *perspicuitas* e a *probatio* (cfr. *inventio* I.1.1). Santo Agostinho, sem rejeitar

¹⁹¹ *Ibid.*, IV, I. 1.

¹⁹² Cfr. *Ibid.*, IV, II. 3; IV, IV. 6. Na teoria da retórica antiga estas três faculdades eram importantes pois visavam três objetivos diversos: na introdução, isto é, no *exordium*, o que importava era ganhar o ouvinte e, por isso, era necessário fazê-lo *benevolum, attentum e docilem* (cfr. Ernst Robert CURTIUS, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, op.cit., p. 108).

¹⁹³ Cfr. José OROZ RETA, *San Agustín. Cultura classica y Cristianismo*, op.cit., p.149; cfr. Ernst Robert CURTIUS, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, op.cit., p. 108.

¹⁹⁴ José OROZ RETA, *San Agustín. Cultura classica y Cristianismo*, op.cit., p. 150.

estas características ou qualidades da *narratio*, entende que o mais importante na *narratio* é a conformidade com as circunstâncias¹⁹⁵. Assim, o dá a entender no *De Catechizandis rudibus* quando diz que *cuncta summatim generatimque complecti, ita ut eligantur quaedam mirabiliora quae suavius audiuntur (...) aliquantum immorando (...) et inspicienda atque miranda offerre animis auditorum; cetera vero celeri percussione inserindo contexere*¹⁹⁶. Contudo, sublinhe-se que, apesar de fazer referência à *conformitas*, a função mais preferida de Santo Agostinho é a *perspicuitas*. Já falámos dela quando tratámos da *elocutio* clássica no discurso do orador clássico (cfr. 1.1.3). Já na Antiguidade clássica foi considerada uma das *virtutes* indispensáveis na realização de um discurso que se quer bem-sucedido. Ela é a luz do candelabro que ilumina o discurso com a iluminação das palavras e das frases do discurso. Tal como para os autores latinos, a *perspicuitas* é igualmente a qualidade principal do discurso para Santo Agostinho. Qualquer discurso, antes de tudo, deve ser claro. Ele deverá ser, acima de tudo, uma *oratio aperta, plana e dilucida*.

A *narratio* e a *dispositio*, na perspectiva da compreensibilidade do pensamento agostiniano, têm como escopo a *fides* e a *credibilitas* dos ouvintes. Contudo, diz Santo Agostinho que esta operação literário-discursiva pode ser feita de duas maneiras: *fallacibus argumentis veritatem oppugnant, asserant falsitatem*¹⁹⁷. É nesta parte em que encontramos no discurso de Santo Agostinho a dimensão da *demonstratio* do discurso. Neste sentido, tal como ele repetiu amiúde na sua obra, se toda a *narratio* deve ser *narratio* da *Historia salutis*, assim toda a *demonstratio* ou *argumentatio* deve estar ao serviço da verdade. Daí que a *narratio* não tenha outros contornos, a não ser breve ou longa, conquanto que seja clara e verdadeira.

Podemos dizer que Santo Agostinho, embora tenha reduzido mentalmente o esquema tradicional da retórica clássica, conhece bem os cânones desta retórica e a sua terminologia precisa. A adaptação desta arte a uma nova realidade fê-lo tomar um novo rumo sem deixar de parte as bases clássicas que lhe serviram de pressupostos e suporte para a concepção da sua retórica cristã inserida na conjuntura de uma nova maneira de pensar e de agir, de uma nova cultura e civilização. Certamente, para o pregador cristão, tal como Santo Agostinho antevê, seriam fundamentais para a realização da sua tarefa

¹⁹⁵Cfr. *Ibid.*, 150.

¹⁹⁶SANTO AGOSTINHO, *De Catechizandis Rudibus*, 3, 5.

¹⁹⁷*Id.*, *De Doctrina Christiana* IV, II. 3.

parenética, a *inventio*, a *elocutio* e a *dispositio*, uma vez que Santo Agostinho está preocupado com a forma, mas principalmente com o conteúdo, a mensagem do discurso, a sua substância. O pregador cristão deve ser um orador que ama a verdade. Ele deve procurar transmitir a verdade. Por conseguinte, deve evitar veicular a falsidade. Aliás a principal missão do orador ou do pregador é convencer para a verdade combatendo a falsidade.

7. O lugar do *De Doctrina Christiana* na história e no conjunto da literatura agostiniana

Falar do lugar que a obra de Santo Agostinho ocupa na história das ideias literárias e sobretudo da retórica é reconhecer a sua originalidade e, ao mesmo tempo, reconhecer a sua importância na história das correntes retórico-literárias. O *De Doctrina Christiana*, como é defendido por muitos agostinólogos, é uma das obras de Santo Agostinho que lhe dá distinção no mundo das grandes correntes literárias e dos grandes saberes. Na actualidade, quando se fala de Santo Agostinho, é frequente apontar-lhe as lacunas que não conseguiu preencher dentro do saber ‘institucional’. Imputa-se-lhe a responsabilidade da não existência de um estudo institucionalizado no Ocidente cristão, contrariamente ao que estava a acontecer no Oriente, em que naquela altura florescia a escola de Alexandria que se ocupava dos altos estudos e ensinamentos religiosos¹⁹⁸. Contudo, a par destas críticas que lhe são levantadas, nunca faltaram as vozes que, reconhecendo o papel por ele desempenhado, elevem bem alto o seu bom trabalho no âmbito da educação para a fé e para uma espécie de educação *εγκυκλοπαιδεία* para o cristão. Entretanto, o que merece ser sublinhado é o reconhecimento da sua originalidade. Esta consiste no facto de que Santo Agostinho expôs pela primeira vez um quadro programático em relação aos estudos superiores que eram vistos como uma formação mais plena do espírito e que eram concebidos unicamente em vista da função atribuída na vida cristã e da vida intelectual¹⁹⁹. De facto, no *De Doctrina Christiana*, o autor, sobretudo no segundo livro, embora de modo muito passageiro, não se distraiu em não deixar passar os diversos aspectos da cultura antiga. Esta cultura serviria de suporte à cultura de um cristão intelectual que, apresentada em modo novo, lhe possibilitaria viver a nova fé servindo-se de elementos tomados de empréstimo da

¹⁹⁸ Cfr. G. COMBÈS – FARGES (traduction, introduction et notes), *Oeuvres de Saint Augustin. De Catechizandis rudibus – De Doctrina Christiana*, op. cit., p. 160.

¹⁹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 161.

cultura pagã antiga interpretados em forma diferente, ou seja, ‘transfigurados’. É neste ponto que Santo Agostinho se aparta e se distingue da cultura clássica e abre atalhos novos para a cultura medieval. E é por esta razão que é chamado o «homem da transição» ou o «homem da decadência».

A importância do *De Doctrina Christiana* na história impôs-se como qualquer outra obra de interesse no mundo do saber. Apesar de não ter sido especificamente concebida como programa de estudos ou de uma cultura cristã, isto não diminuiu a sua importância histórica. Como se pode verificar, esta obra teve uma grande audiência e influência na organização dos estudos na Idade Média. Uma primeira influência que se tem apontado situa-se na reforma carolíngia cujos estudos gramaticais e o seu valor exegético inspiram-se no *De Doctrina Christiana*. Várias obras do século XII, como por exemplo o *De clericorum institutione* de Rabano Mauro, o *De Institutione divinarum et saecularium litterarum* de Cassiodoro, o *Didascalion* de Hugo de São Victor²⁰⁰, se inspiram neste tratado²⁰¹.

No quadro da literatura cristã, a obra de Santo Agostinho apresenta-se, sem dúvidas, como um trabalho de maior proficiência. Neste sentido, o ponto de partida é a sua nova concepção de cultura, conceito baseado e fundamentado na Escritura. Este modo novo de olhar e de abordar a noção de cultura intelectual do cristão impregna todo o seu pensamento.

No âmbito da exegese bíblica, o *De Doctrina Christiana* é um marco que apresenta uma forma nova de tratamento da Revelação divina. Os princípios apresentados e propostos na quarta secção do primeiro livro são princípios exegéticos inovadores da sua época e em muitos casos, da exegese moderna. Esta inovação afigura-se na sua visibilidade se se observar que, no quadro da longa polémica entre os defensores de uma interpretação bíblica literal e os proponentes de uma perspectiva alegórica, Santo Agostinho coloca-se numa posição de equilíbrio. Por isso, do ponto de vista exegético, o *De Doctrina Christiana* «é um texto fundamental pela metodologia

²⁰⁰Hugo de São Victor fez várias exposições acerca da importância e da utilidade das artes liberais, isto é, sobre o *trivium* e o *quadrivium* em que explica a Escritura. Descreveu as ciências do *trivium* que compendiam em si mesmas a gramática, a dialética e a retórica, que versam sobre as palavras que estão ao serviço da interpretação histórica ou literária; as ciências do *quadrivium* que compactam em si a aritmética, a música, a geometria, a astronomia que são tidas como ciências do real e estão ao serviço da interpretação e do comentário alegóricos. Todo este estudo está inspirado na obra de S. Agostinho.

²⁰¹Cfr. *Ibid.*, p. 162.

e pelos motivos que caracterizam a exegese agostiniana. Princípio base é a superioridade da Escritura sobre toda a riqueza e sobre os mesmos tesouros da cultura pagã: esta encerra tudo aquilo que um cristão leigo ou clérigo precisa de saber»²⁰². E se a Escritura ocupa o lugar cimeiro nesta abordagem e concepção, o critério hermenêutico essencial e supremo de interpretação da sua exegese é a *caritas*²⁰³. E neste sentido, a exegese agostiniana vem unir-se à centralidade da “teologia do amor”. Por isso, como exegeta, Santo Agostinho é chamado por alguns agostinólogos «o doutor da caridade»²⁰⁴.

Do ponto de vista doutrinal, a noção da Trindade Santíssima cruza no *De Doctrina Christiana* com o *De Trinitate*. Uma vez que a Sagrada Escritura teve um papel muito importante em Santo Agostinho, visto que o *De Doctrina Christiana* no quarto livro é a aplicação prática dos princípios teórico-exegéticos para o seu estudo, pode concluir-se que não há dúvidas de que esta obra está em sintonia e funciona como o ponto de encontro de inter-influências de toda a literatura cristã anterior de Agostinho. Se todo o estudo ou investigação gravita ou deve gravitar em torno da Escritura enquanto fundamento-base de toda a cultura literária e humana, então os princípios impressos e veiculados no *De Doctrina Christiana* são influenciadores para todas as obras literárias e teológicas anteriores e posteriores de Santo Agostinho. Ou então, o *De Doctrina Christiana* tem um carácter de representatividade de um estágio de maturidade atingido no caminho da reflexão e da vivência da fé e, neste sentido, se não foi influenciadora, em termos de representação, é o florescimento e a coroação de tudo o que foi concebido e amadurecido durante todo um longo período de gestação gnoseológica e literária.

²⁰²Cfr. SANT'AGOSTINHO, *La Doctrina Cristiana*, op.cit., p. XVI; Henri-Irenée MARROU, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Milano, 1987, p. 318.

²⁰³ Cfr. SANT'AGOSTINO, *La Doctrina Cristiana*, op.cit., p. XVII.

²⁰⁴ Cfr. B. DE MARGUERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse, III, Saint Augustin*, Paris, 1983, pp.33, 44, 178.

Consideração final

Para concluir este breve comentário ao *De Doctrina Christiana* e muito particularmente ao IV livro, julgámos ser pertinente fazê-lo com alguma nota final. A leitura que fizemos da obra de Santo Agostinho, a interpretação e a análise feitas ao IV livro dão-nos uma compreensão do dinamismo do seu pensamento nos seus últimos anos de vida após a sua conversão. Esta constituiu um momento inédito do ‘ordenamento’ intelectual do seu pensamento. Deste modo, Santo Agostinho, apesar da sua formação clássica, passa desta herança para uma mudança que, fundamentada no seu passado em termos de formação naquilo que se lhe afigurava profícuo, erigiu um novo baluarte do saber humano alicerçado sobre o edifício da Escritura. Como sublinha Stock, «neste trabalho – do *De Doctrina Christiana* – a comunidade cristã inteira está prevista, pelo menos potencialmente, como corpo de leitores, clérigos ou não clérigos. O aperfeiçoamento moral, intelectual e espiritual do indivíduo toma assim lugar dentro dum encontro aural ou visual com a Escritura»²⁰⁵. Esta é a chave de leitura de todo o conhecimento humano. Dela, tudo parte, nela tudo se realiza e tudo tem termo.

A par do reconhecimento dos trabalhos realizados por Santo Agostinho no âmbito da literatura, sobretudo o seu esforço de interpretar os princípios da retórica clássica e aplicá-los em modo novo e tantos outros que manifestam visivelmente o seu génio intelectual, não faltaram vozes que soaram em sentido contrário. Finaert testemunha esta realidade²⁰⁶. Nos tempos modernos existe uma polémica à volta do *De Doctrina Christiana* e mais concretamente em relação ao IV livro. Harrison, em *The rhetoric of Scripture and preaching: classical decadence or Christian aesthetic?*²⁰⁷, sintetiza as dificuldades mais relevantes que têm sido levantadas e que constituem o maior foco da crítica moderna em relação à obra e ao pensamento agostinianos nas questões que ora transcrevemos: «how far classical culture was left behind? How much

²⁰⁵ Brian STOCK, *Augustine the reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts-London, 1996, p. 190.

²⁰⁶ Cfr. Joseph FINAERT, *Saint Augustin Rhéteur*, Société d’édition «Les Belles Lettres», Paris, 1939, pp. 1-21.

²⁰⁷ Carol HARRISON, «The rhetoric of Scripture and preaching: classical decadence or Christian aesthetic?» in Robert Dodaro – George Lawless (eds.), *Augustine and his critics*, Routledge, London-New York, 2000, p. 214.

of it was taken up, adopted, transformed? How was this done? Can we speak of an emergent, distinctively Christian culture? What sort of culture was this?»²⁰⁸

Estas são questões que ainda continuam a ser discutidas pelos classicistas e que têm como origem as tensões ainda não resolvidas acerca do trabalho e prática de Santo Agostinho²⁰⁹. Esta tensão parece estar aguda sobretudo no ‘embate’ com a leitura e análise do IV livro do *De Doctrina Christiana*. A este respeito, o grande problema consiste em saber se pela sua natureza o *De Doctrina Christiana*, do ponto de vista intelectual e da formação humana, pode ser considerado um documento clássico e técnico. Enraizados nos seus pontos de vista, há divergência de perspectivas e posições em relação à questão. Para uns, como Brian Stock, o *De Doctrina Christiana* não é um tratado de retórica, é apenas um manual de instrução para os clérigos²¹⁰. De facto, Stock defende veementemente a posição de que tal «como aconteceu com o *De Catechizandis Rudibus*, o *De Doctrina Christiana* tem a sua origem numa questão pontual. Esta aparece logo a seguir à sua ascensão ao episcopado. A partir daí, Santo Agostinho ter-se-ia preocupado em redigir um tratado sobre a educação cristã para servir de manual de instrução aos clérigos jovens. E o trabalho que resultou deste objectivo não foi uma carta fundamental da cultura cristã ou um programa de educação para o intelectual cristão como propôs H. I. Marrou (...)»²¹¹. Contudo, reconhece e admite a existência, no *De Doctrina Christiana*, de uma análise de princípios hermenêuticos da cultura clássica (que ele chama ‘digressão’) aplicados à nova realidade, a hermenêutica bíblica²¹². Para outros como Henri-Irenée Marrou, José Oroz, Combès e Farges e outros, o *De Doctrina Christiana* não é um simples manual de instrução, pois tem um carácter fundamental duma cultura cristã. É um programa de educação para um intelectual²¹³.

Não temos pretensões de alimentar polémicas, contudo, a nossa posição em relação à questão, é a proposta por Combès e Farges no seguimento ao pensamento de Marrou que nos parece mais razoável. Estes agostinólogos, no seu estudo sobre Santo

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 214.

²⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 214-215.

²¹⁰ Cfr. Brian STOCK, *Augustine the reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, op.cit., pp. 190-191.

²¹¹ *Ibid.*, pp. 190-191.

²¹² *Ibid.*, pp. 190-191.

²¹³ Cfr. Henri-Irenée MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, op.cit., pp. 387-413 ; G. COMBÈS – FARGES (traduction, introduction et notes), *Oeuvres de Saint Augustin. De Catechizandis rudibus – De Doctrina Christiana*, op.cit., p. 155ss ; José OROZ RETA, *San Agustín. Cultura classica y Cristianismo*, op.cit., pp. 148ss.

Agostinho e a decadência da cultura antiga (um comentário introdutório à tradução do *De Doctrina Christiana*), firmam-nos na posição de que o *De Doctrina Christiana* e sobretudo o IV livro apresenta-nos uma concepção duma cultura cristã oposta pelo objeto e pelo espírito à cultura antiga, formada pelo uso dos seus métodos e deseja de empregar nela toda a riqueza para o seu proveito e, por isso, com Marrou, Combès e Farges podemos concluir que o *De Doctrina Christiana* «não aparece somente como uma carta fundamental da cultura cristã como acabámos de referir há pouco, ela é ainda, pela tonalidade colocada sobre a limitação do estudo, sobre o papel do manual abreviado, um testemunho muito curioso da história da decadência; ele é uma obra contemporânea de Marciano Capela²¹⁴ e anuncia as compilações futuras de Cassiodoro e de Isidoro de Sevilha, estes testemunhos da cultura antiga que transmitem à Idade Média as últimas luzes duma civilização em via de extinção»²¹⁵.

Julgamos que seja razoável pensar-se assim, uma vez que o autor, na sua obra, tem como objectivo visar os cristãos cultos. O *De Doctrina Christiana* afigura-se, neste sentido, como um programa de uma nova dinâmica da nova cultura cujo escopo principal é formar e educar para o sentido da fé mediante a Escritura. E ainda mais, Santo Agostinho, se tivesse o intuito de elaborar apenas um manual de retórica para uso privado, provavelmente não teria necessidade de se dirigir no início dos livros primeiro e quarto aos seus possíveis críticos. Fê-lo, certamente, pensando nos seus possíveis leitores não cristãos e peritos na ciência e na arte da palavra, de quem já previa críticas.

Outro argumento que merece atenção é a questão do léxico que ele utiliza. Para exemplificarmos isto, basta que façamos alusão ao termo *docere*. Apesar de ser um vocábulo frequente no léxico da literatura latina, em Santo Agostinho parece adquirir uma nova dimensão e uma nova semântica. Como sublinha Stock²¹⁶ se no *De Magistro*, *docere* significa, simplesmente, “informar” no sentido de informação em geral, e é este o seu sentido mais antigo de aplicação ou é o significado que lhe era afecto na Antiguidade, na literatura, às vezes ‘fazer vir à memória’, ‘recordar’,²¹⁷ no *De Doctrina*

²¹⁴ O autor do *De Nuptiis*, um manual completo de artes liberais da época.

²¹⁵ Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, op.cit., pp. 387-413 ; G. COMBÈS – FARGES (traduction, introduction et notes), *Oeuvres de Saint Augustin. De Catechizandis rudibus – De Doctrina Christiana*, op.cit., pp. 155 e 163.

²¹⁶ Cfr. Brian STOCK, *Augustine the readear. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, op.cit., pp. 148-149 e 190-191.

²¹⁷ SANTO AGOSTINHO, *De Magistro*, I, 16-38.

Christiana o termo significa especificamente ‘ensinar’, ‘instruir’. Por isso, uma das principais preocupações do *De Doctrina Christiana* é a instrução na Escritura, na Palavra de Deus. Na cultura literária da Antiguidade, as funções mais importantes da retórica eram *movere, delectare e flectere*²¹⁸. O *docere* aparecia quase em segundo plano, pois semanticamente não era portador de outro significado ou sentido a não ser o de ‘informar’, ‘comunicar’ e ‘recordar’. Santo Agostinho vem inverter a ordem, onde o *docere* se torna, não uma das funções mais importantes, mas a mais importante de todas as funções consagradas pela retórica clássica²¹⁹. Para isso, ele entende e propõe, tal como já sublinhámos na análise que fizemos do IV livro, que o *movere, o delectare e flectere* devem estar ao serviço do *docere*.

O objectivo primário do orador ou pregador é instruir²²⁰. Porque a eloquência agostiniana não tem outro objectivo senão o de provocar uma mudança radical nos comportamentos, adesão completa à fé e à mensagem salvífica. Daí que a instrução deve penetrar nos corações dos ouvintes e, para que aconteça, é necessário buscar instrumentos ou mecanismos que concorram para esse efeito ou que ajudem a assimilação da mensagem que deve provocar (*movere/commovere*) mudança. Assim, o *movere* ou *commovere*, o *delectare* e o *flectere* servem para dar apoio ao *docere* para que a mensagem do *doctus/orator* seja ouvida *intellegenter, libenter e oboedienter* ou *dociliter*.

Esta concepção da arte retórica levou Santo Agostinho a considerar a sapiência acima da eloquência. O orador deve ser eloquente, mas antes de tudo, deve ser sábio. De facto, já Cícero marca esta diferença no *De officiis*²²¹ onde, citando Platão, diz: *non, inquit, solum scientia, quae est remota ab iustitia, calliditas potius quam sapientia est appellanda (...)*. Todavia, apesar desta diferença assinalada, na linha de Cícero, Santo Agostinho continua a compreender que as duas realidades, num certo sentido gozam de complementaridade. O orador cristão deverá possuir a *sapientia* e deverá complementá-

²¹⁸Harrison, a esse respeito, diz que «no capítulo 12, Agostinho refere-se à definição clássica de Cícero dos três objectivos da retórica: ensinar (*docere* ou *probare*), agradar (*delectare* ou *conciliare*) e comover (*movere* ou *flectere*: CICERO, *Orator*, 21. 29). Quer para Cícero quer para todos os outros oradores clássicos, ensinar e agradar estão subordinados, em última instância, à persuasão. Depois disto, o primeiro fórum da retórica foi o tribunal» (Carol HARRISON, «The rhetoric of Scripture and preaching: classical decadence or Christian aesthetic?», op. cit., p. 220).

²¹⁹Cfr. *Ibid.*, p. 220.

²²⁰Cfr. SANTO AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana*, IV, XII. 28.

²²¹Cfr. CICERO, *De Officiis*, I, XIX. 63.

la com a *eloquentia*, uma vez que na *actio* ele precisa de *delectare*, mas não somente *delectare*, pois o objectivo do *delectare* é sempre auxiliar o *docere* para que a instrução seja acatada com gosto e com interioridade, com uma verdadeira disposição interior para a sua fecundidade.

Portanto, o *De Doctrina Christiana* vem para legitimar a retórica clássica na Escritura. Nela, Santo Agostinho contempla os princípios da oratória por meio da sua riqueza terminológica. Esta legitimação da retórica é feita mediante a análise dos princípios da retórica clássica, para em seguida se fazer a sua demonstração e aplicação no contexto das Escrituras Sagradas. Por isso, reduzir o *De Doctrina Christiana* ou o IV livro do *De Doctrina Christiana* a um manual de retórica talvez seja considerar que Santo Agostinho estivesse a expor de modo quase irrisório o que ele tinha de mais sagrado nas suas convicções pessoais. Santo Agostinho pode ser justamente considerado um homem de transição entre a cultura clássica e a época medieval.

Bibliografia

I. Edições e traduções

ARISTÓTELES, *Retórica*, introdução de Manuel Alexandre Júnior, tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.

AUGUSTINE, *De Doctrina Christiana*, edited and translated by R. P. H. Green, Oxford, Clarendon Press, 1995.

CICERO, *De Oratore*, texte établi et traduit par Henri Pornecque, Société d'Édition Paris, «Les Belles Lettres», 1921.

_____, *De Officiis*, with an English translation by Walter Miller, Cambridge, Harvard University Press, 1956.

_____, *De Inventione, De Optimo genere Oratorum, Topica*, with an English translation by H. M. Hubbell, London, Harvard University Press, 1968.

COMBÈS, G. – FARGES (traduction, introduction et notes), *Oeuvres de Saint Augustin. De Catechizandis rudibus – De Doctrina Christiana* 11, Texte de l'édition Bénédictine, 1^{re} Série : Opuscules, Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1949.

HOMERO, *Odisseia*, tradução de Frederico Lourenço, Lisboa, Livros Cotovia, 2003.

M. FABII QUINTILIANI, *Institutio Oratoria*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit M. Winterbottom, tomus I, libri I-VI, Oxford University Press, 1970.

Rhetorica ad Herennium, translation by Harry Caplan, London, Harvard University Press, 1968.

SANCTI AURELII AUGUSTINI, *De Civitate Dei*, Aurelii Augustini Opera, (CC), Pars XIV, 1-XIV, 2, Series Latina XLVII e XLVIII, Turnholt Tipographi Brepols Editores Pontificii, 1955.

_____, *De Doctrina Christiana – De Vera Religione*, Aurelii Augustini Opera (CC), Pars IV, Series Latina XXXII, Turnholt Tipographi Brepols Editores Pontificii, 1962.

_____, *De Sermone Domini in monte – Libros duos*, Edidit Almut Mutzenbecher, Aurelii Augustini Opera (CC), Pars VII, 2, Series Latina XXXV, Turnholt Tipographi Brepols Editores Pontificii, 1967.

_____, *Contra Academicos, De Beata Vita, De Ordine, De Magistro, De Libero Arbitrio*, Aurelii Augustini Opera (CC), Pars II, 2, Series Latina XXIX, Turnholt Tipographi Brepols Editores Pontificii, 1970.

_____, *Retractationum Libri*, Edidit Almut Mutzenbecher, Aurelii Augustini Opera (CC), Series Latina LVII, Turnholt Tipographi Brepols Editores Pontificii, 1984.

_____, *La Dottrina Cristiana*. Testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, introduzione generale di Mario Naldini, Luigi Alici, Antonio Quacquarelli, Prospero Grech, traduzione di Vincenzo Tarulli, Indici di Franco Monteverde, Roma, Città Nuova Editrice, 1992.

_____, *Confissões*, introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas, tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina Castro-Maia de Sousa Pimentel, edição bilingue, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

_____, *Trindade. De Trinitate*, coordenação de Arnaldo do Espírito Santo, introdução e notas de José Maria da Silva Rosa, tradução de Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, edição bilingue, Prior Velho, Paulinas Editora, 2007.

TACITUS, *Dialogus de Oratoribus*, texte établi par Henri Goelzer, traduit par Henri Bornecque, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1947.

II. Estudos

BROWN, Peter, *Augustine of Hippo. A biography*, London, Faber & Faber, 1961.

CLARKE, M. L., *Rhetorical at Rome. A historical survey*, 3rd edition, London, Routledge, 1996.

CIRILLO DI GERUSALEMME, *Le catechesi*, tradução e introdução e note a cura de Calogero Riggi, Roma, Città Nuova Editrice, 1993.

CITRONI, Mario *et alii*, *Literatura de Roma Antiga*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

CURTIUS, Ernst Robert, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, trad. Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre, vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1954.

DODARO, Robert – LAWLESS, George (eds.), *Augustine and his critics*, London-New York, Routledge, 2000.

ESPÍRITO SANTO, Arnaldo do, *De Doctrina Christiana. Ensaio programático de uma nova retórica*. Lisboa, Faculdade de Letras de Lisboa, 2013 (texto ainda não publicado).

FINAERT, Joseph, *Saint Augustin Rhéteur*, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1939.

GANDERSON, Erik (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Rhetorical*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

GILSON, Étienne, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, 2^{ème} édition, Paris, 1982.

HADAS, Moses, *A History of Latin Literature*, Columbia University Press, New York and London, Librairie Philosophique J. Vrin, 1952.

INGLEBERT, Hervé, *Interpretatio Christiana. Les mutations des saviors (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne 30-630 après J. C.*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2001.

JONES, A. H. M., *The decline of the ancient world*, Longman, London and New York, 1966.

LAUSBERG, Heinrich, *Elementos de retórica literária*, trad. R. M. Rosado Fernandes, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

MARGUERIE, B. de, *Introduction à l'histoire de l'exégèse, III, Saint Augustin*, Paris, 1983.

MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, Éditions E. de Boccard, 1938.

MURPHY, James J. (ed.) *Sinopsis histórica de la retorica clásica*, Madrid, Editorial Gredos (BUG), 1989.

OROZ RETA, José, *San Agustín. Cultura classica y Cristianismo*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca- Biblioteca de la caja de ahorros y M. de P. de Salamanca, 1988.

RIPOSATI, B., *Studi sui «Topica» di Cicerone*, Milano, 1947.

SAINT JUSTIN, *Apologies*, introduction, texte critique, trad., commentaire et index par André Wartell, Paris, Études Augustiniennes, 1987.

SIMON, Marcel, *La civilisation de l'antiquité et le Christianisme*, Paris, Arthaud, 1972.

STOCK, Brian, *Augustine the reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Cambridge-Massachusetts-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

STUMP, Eleonore – KRETZMANN, Norman (eds.) *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.