

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

As provas da arte retórica [The proofs of the rhetorical art]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Reali Taurisano, Ricardo
Publisher	UFJF - Universidade Federal de Juiz de Fora
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-03 19:15:30
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/234211

AS PROVAS DA ARTE RETÓRICA: ÊTHOS, PATHOS, LÓGOS NAS CONFISSÕES DE AGOSTINHO DE HIPONA

The proofs of the rhetorical art: *êthos, páthos, lógos*
in the *Confessions* of Augustine of Hippo

Ricardo Reali Taurisano

RESUMO: Este trabalho procura destacar, tendo por base a *Retórica* de Aristóteles, o papel das provas que se dizem “técnicas” ou “da arte” (ἔντεχνοι πίστεις): *êthos, páthos e lógos*, nas *Confissões* de Agostinho de Hipona, as quais, para muito além das simples tarefas de construção de caráter, manipulação das paixões ou ornamentação do discurso, com finalidade exclusivamente persuasória e agnóstica, exercem papel filosófico fundamental na obra do hiponense. Para tanto, emreende-se primeiramente uma síntese propedêutica do sistema retórico aristotélico, seguida de considerações de caráter teórico sobre os três gêneros retóricos nas *Confissões*, judiciário, deliberativo e epidíctico, para, for fim, discorrer sobre o papel das provas propriamente ditas.

PALAVRAS-CHAVE: Retórica, Agostinho, Aristóteles, Confissões

ABSTRACT: Based upon the *Rhetoric* of Aristotle, this work intends to highlight the role of the so-called “technical proofs” or “proofs of the art” (ἔντεχνοι πίστεις), *êthos, páthos* and *lógos* in the *Confessions* of Augustine of Hippo, which, far beyond the simple tasks of character building, passions manipulation or speech ornamentation for exclusively persuasive and agonistic purposes, play a fundamental role in the thought of the African philosopher. To this end, it first undertakes a propaedeutic synthesis of the Aristotelian rhetorical system, followed by theoretical remarks on the three rhetorical genres in the *Confessions*, forensic, deliberative and epideictic, in order to deal, at last, with the roles of the proofs themselves.

KEYWORDS: Rhetoric, Augustine, Aristotle, Confessions

As provas da arte retórica: *êthos*, *páthos*, *lógos* nas *Confissões* de Agostinho de Hipona

Ninguém ensina geometria assim

οὐδεις οὕτω γεωμετρεῖν διδάσκει

Aristóteles

(*Retórica* 1404a12)

Introdução

Diferentemente do trabalho que deu origem a este artigo¹, cujo foco recaiu com peso maior sobre a elocução (*elocutio*), das partes retóricas a que mais se relacionava com o que se entende hoje por “estilo”, e que, como se esforçou por demonstrar, guarda potencial não apenas argumentativo, mas sobretudo filosófico, este texto, por sua vez, pretende circunscrever-se aos três gêneros de provas retóricas, que Aristóteles denomina “técnicas” ou “da arte”: *êthos*, *páthos* e *lógos*, e seu emprego nas *Confissões*. Embora as figuras retóricas possam ser compreendidas como argumentos em forma condensada, fazendo parte igualmente das provas, não apenas por seu potencial argumentativo, mas também por prestarem valioso auxílio na construção ética dos caracteres e na movimentação das paixões, há de se concentrar aqui, ainda que de modo bastante sucinto, nas ferramentas propriamente argumentativas, segundo os fins e meios de cada um dos três gêneros de provas técnicas supracitados. Para tanto, contudo, não se poderá prescindir duma brevíssima e propedêutica síntese do sistema retórico aristotélico, que serviu de base para todas as considerações empreendidas neste texto acerca da arte², síntese que se fará antes do tratamento das provas retóricas nas *Confissões*.

¹ Trata-se da nossa tese de doutoramento (FFLCH-USP, 2014), sob a orientação do prof. Moacyr A. Novaes (USP), intitulada *O enigma do espelho: a retórica do silêncio nas “Confissões” de Agostinho de Hipona*, cujo apêndice (M): *Êthos, páthos, lógos*, serviu de base para este texto, a partir da sugestão do prof. Pedro Calixto (UFJF).

² Embora desnecessária uma tal justificativa, pode-se argumentar em favor do recurso quase que exclusivo à *Retórica* de Aristóteles pelo simples motivo de dar peso maior ao *lógos*, mesmo quando trata das outras duas provas, o *êthos* e o *páthos*, o que serve perfeitamente aos propósitos deste artigo, ao contrário da obra retórica de Cícero, por exemplo, que imprime destaque ao *êthos*, em detrimento do *lógos* e do *páthos*. Isso, sem dizer do fato de a obra retórica de Aristóteles ter servido de base a quase todos os tratados subsequentes sobre o tema, inclusive os contemporâneos, como os de Perelman-Tyteca, Reboul, Plebe e Emanuele, Barthes, Meyer, entre outros.

O sistema retórico aristotélico: uma síntese

Não constituindo um fim em si mesma, a retórica é apenas útil (χρήσιμος), diz Aristóteles (1355b14)³, o que equivale a dizer que serve para algo ulterior; tampouco se limita a algum objeto específico de persuasão (οὐ περί τι γένος ἴδιον), o que implica sua utilização em qualquer gênero de discurso, em qualquer área em que seja necessário argumentar para algum fim, porque nenhuma arte pode ocupar-se do particular, que é infinito (τὸ δὲ καθ' ἕκαστον ἄπειρον) (1356b30-7). Assim sendo, os temas de que trata a retórica são (1357a1-4): 1. temas passíveis de deliberação (βουλευόμεθα); 2. temas para os quais não há arte sistemática (τέχνας μὴ ἔχομεν), ou seja, que estão fora do escopo de alguma ciência ou técnica; 3. temas que se tratam diante de pessoas comuns, incapazes de efetuar ou acompanhar raciocínios lógicos elaborados (οὐδὲ λογίζεσθαι πόρρωθεν) ou de contemplar uma visão de conjunto (διὰ πολλῶν συνορᾶν). E se os temas são passíveis de deliberação, são igualmente controversos, pois não se delibera senão acerca do que aparente admitir (ao menos) dois modos de pensar (1357a4-5) (περὶ τῶν φαινομένων ἐνδέχεσθαι ἔχειν ἀμφοτέρως). Portanto, trata a retórica de temas sobre os quais não se tem certeza, pois para os assuntos passados, presentes ou futuros, que de modo indubitável foram (γενέσθαι), serão (ἔσεσθαι), ou são (ἔχειν), ninguém delibera (οὐδεὶς βουλευέσθαι), porque não se discute acerca do certo, apenas do duvidoso (ἀμφισβητήσιμος), uma vez que nada se aprende do que já é sabido, explica o filósofo.

E assim como os temas tratados, três são igualmente os tipos de ouvintes (τῶν ἀκροατῶν), que de um modo ou de outro são todos juizes: 1. aquele que ajuíza (κριτής) das coisas passadas (τῶν γεγενημένων); 2. o membro da assembleia (ἐκκλησιαστής) ou do conselho (βουλευτής), que julga das coisas futuras (τῶν μελλόντων); 3. o espectador ou contemplante (θεωρός), que julga das coisas presentes (1358b1-6). Do que decorre serem três também os gêneros discursivos, voltados respectivamente aos três tipos diferentes de ouvintes (1368b6-7): 1. judiciário (δικανικόν), que presume o juízo dum magistrado (δικαστής) num tribunal (δικαστήριον); 2. deliberativo (συμβουλευτικόν), que presume ou o membro da assembleia (ἐκκλησία) ou do conselho (βουλή), órgãos legislativos sobremodo; 3. epidíctico (ἐπιδεικτικόν) ou demonstrativo, que presume a presença dum público de espectadores (θεωροί), seja para um panegírico (λόγος πανηγυρικός), ou mesmo para uma conferência filosófica (ἐπίδειξις). Dos três gêneros de discurso, o judiciário volta-se predominante mas não

³ As referências à *Retórica* de Aristóteles se farão pela edição crítica da série *Oxford Classical Texts*, anotada e revista por Ross, que teve como base a edição de Bekker, cotejada com outros manuscritos.

exclusivamente ao que se denomina *páthos*, o deliberativo, ao *êthos*, enquanto o epidíctico, ao *lógos*, o que, trocando em miúdos, significa dizer: 1. que nos discursos do gênero judiciário se procura movimentar as paixões dos juízes a fim de obter um juízo favorável à causa que se quer justa, ou um juízo desfavorável à causa adversária, que se reputa injusta; 2. que nos discursos deliberativos procura-se construir um caráter moral digno de admiração, respeito e sobretudo confiança, a fim de persuadir a assembleia ou o conselho acerca dum dado curso de ação, que se julga proveitoso, ou dissuadi-la de algo, por reputá-lo inútil ou nocivo, o que não se faz senão sobre o *êthos*, uma vez tratar-se de algo completamente incerto, o futuro, cujas garantias se esteiam apenas sobre a opinião dos ditos homens de bem; e por fim, 3. que nos discursos do gênero epidíctico trata-se sobremaneira (mas não exclusivamente) do próprio discurso, quando se pretende louvar ou censurar, seja o belo, o bom, ou seus contrários, o feio e o mau, diante dum auditório de espectadores, que pode ser também o de um universo determinado de leitores.

Nos três gêneros descritos, que se dirigem para o passado (judiciário), futuro (deliberativo) e presente (epidíctico), faz-se preciso argumentar em favor da causa, daquilo que se considera respectivamente justo, útil e belo, ou seus contrários. E seja qual for o juízo que se tenha em mente, necessário se faz o recurso às chamadas provas (*πίστεις*) retóricas, que, segundo Aristóteles, podem ser “técnicas” (*ἐντεχνοί*) ou “não-técnicas” (*ἄτεχνοί*)⁴ (1355b-1356a). As primeiras se referem a tudo aquilo que é fruto do esforço do orador dentro das regras da arte (*τέχνη*). As segundas, a tudo o que está fora da arte, não tendo sido produzido pelo orador, como: 1. testemunhos (*μάρτυρες*); 2. contratos (*σύγγραφαί*); 3. e até confissões obtidas por meio de tortura (*βάσανοι*). Portanto as provas técnicas devem ser “descobertas” ou “encontradas” (*εὐρεῖν*); as não-técnicas, apenas utilizadas (*χρήσασθαι*). Evidente que as provas que mais interessam à arte retórica (ao menos à aristotélica) são antes as de caráter técnico (1356a1-4), fruto do esforço de invenção (*εὐρεσις*) do orador, segundo o método (*διὰ μεθόδου*) da arte, quais sejam: 1. *êthos* (*ἦθος*): as provas éticas, que se atêm ao caráter do orador (*αἰ ἐν τῷ ἦθει τοῦ λέγοντος*); 2. *páthos* (*πάθος*): as provas que objetivam pôr o auditório num certo estado de espírito, ao movimentar seus sentimentos, aguçar suas paixões (*αἰ ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναι πῶς*); 3. *lógos* (*λόγος*): as provas que nem se voltam especificamente para a audiência tampouco para o orador, e sim para o próprio discurso (*αἰ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ*). Pois bem,

⁴ Os termos *ἐντεχνοί* e *ἄτεχνοί*, “técnicas” e “não-técnicas”, que qualificam “provas” (*πίστεις*), por vezes se traduzem também por “artísticas” e “inartísticas”, “artificiais” e “inartificiais”, ou ainda “intrínsecas” e “extrínsecas”.

se as provas técnicas são destes três gêneros, depreende-se como necessário, para o *êthos*, *páthos* e *lógos*, respectivamente: 1. o estudo dos caracteres (τοῦ θεωρῆσαι περὶ τὰ ἦθη) e das virtudes (καὶ τὰς ἀρετάς); 2. o estudo das emoções ou paixões da alma (θεωρῆσαι περὶ τὰ πάθη); 3. e o estudo do raciocínio lógico ou silogístico (τοῦ συλλογίσασθαι δυναμένου) (1356a20).

Em cada um dos gêneros retóricos predomina uma prova técnica apropriada, sem exclusão das restantes, assim como tarefas e objetivos específicos, a saber: 1. no gênero judiciário, cujo predomínio do *páthos* já se referiu, o orador tem por tarefa (πράξις) a acusação (κατηγορία) e a defesa (ἀπολογία), e por objetivo ou finalidade (τέλος) ajuizar do justo (τὸ δίκαιον) e do injusto (τὸ ἄδικον) acerca de fatos passados; 2. no deliberativo, por sua vez, cujo peso do *êthos* foi posto em destaque, tem-se a tarefa da exortação (προτροπή) ou da dissuasão (ἀποτροπή) acerca do proveitoso (τὸ συμφερόν) ou do prejudicial (τὸ βλαβερόν), com respeito aos eventos futuros; 3. por fim, no epidíctico, cuja prova principal é o *lógos*, tem-se por tarefa o louvor (ἔπαινος) ou a censura (ψόγος), seja sobre o belo (τὸ καλόν) ou o bom (τὸ ἀγαθόν), seja sobre o feio (αἰσχρόν) ou sobre o mau (τὸ κακόν), em relação às coisas que são, no presente.

Argumentos ou provas de tipo demonstrativo igualmente predominam em cada um dos gêneros retóricos, sem, obviamente, implicar a exclusão dos demais. Daí que, 1. no judiciário, argumenta-se em favor do justo ou contra o injusto, seja acusando ou defendendo, por meio predominantemente de entimemas (ἐνθυμήματα) e máximas (γνώμαι), o que não exclui nenhum dos demais recursos; 2. no deliberativo, por sua vez, argumenta-se em favor ou contra um determinado curso de ação proveitoso ou prejudicial, seja pela exortação ou dissuasão, acima de tudo por meio de exemplos (παράδειγματα), pois é a partir do que fizeram homens ilustres do passado, em feitos não menos ilustres, que se pode deliberar em vista dum futuro incerto; 3. por fim, no gênero epidíctico, argumenta-se a favor de ou contra uma determinada qualidade, virtude, vício, tese, ou pessoa, seja louvando ou censurando, de modo principal por meio da amplificação, que pode ser positiva (αὔξησις) ou negativa (ταπείνωσις), sem que se excluam os demais recursos probatórios.

Todo esse “sistema” retórico elaborado ou desdobrado por Aristóteles pode ser visualizado com mais clareza na seguinte disposição tabelar:

Tabela I

ΓΕΝΕΡΟΣ DE DISCURSO τρία γένη τῶν λόγων	AUDITÓRIO ἀκροατῆς	JUÍZO E TEMPO κρίσις καὶ χρόνος	PROVAS TÉCNICAS πίστεις ἔντεχνοι	TAREFAS E OBJETIVOS πράξεις καὶ τέλος	PROVA DEMONSTRATIVA ἀπόδειξις
JUDICIÁRIO δικανικόν	JUIZ-TRIBUNAL δικαστής, δικαστήριον	DO QUE DECORREU, NO PRETÉRITO περὶ τῶν γεγενημένων	PÁTHOS πάθος	ACUSAÇÃO E DEFESA κατηγορία, ἀπολογία O JUSTO E O INJUSTO τὸ δίκαιον, ἄδικον	ENTIMEMAS E MÁXIMAS ἐνθυμήματα, γνώμαι
DELIBERATIVO συμβουλευτικόν	LEGISLADOR-AS-SEMBLEIA/ CONSELHO βουλευτής, ἐκκλησία/ βουλή	DO QUE PODE OCORRER, NO FUTURO περὶ τῶν μελλόντων	ÊTHOS ἦθος	EXORTAR E DISSUADIR προτροπή, ἀποτροπή O ÚTIL E O PREJUDICIAL τὸ συμφερόν, βλαβερόν	EXEMPLOS παραδείγματα
EPIDÍCTICO ἐπιδεικτικόν	ESPECTADOR-CONFERÊNCIA θεωρὸς, ἐπίδειξις	SOBRE O QUE É, NO PRESENTE (DA VIRTUDE DO DISCURSO) περὶ τῆς δυνάμεως τοῦ λόγου	LÓGOS λόγος	LOUVOR E CENSURA ἔπαινος, ψόγος O BELO OU BOM E O FEIO OU MAU τὸ καλὸν ἢ ἀγαθόν, τὸ αἰσχρὸν ἢ κακόν	AMPLIFICAÇÃO αὔξεις, ταπεινώσις

Importa notar que a coluna das “provas técnicas” deve ser compreendida do seguinte modo: 1. no gênero judiciário, preponderância do *páthos*, seguido de *lógos* e *êthos*; 2. no deliberativo, preponderância do *êthos*, seguido de *lógos* e *páthos*; 3. no epidíctico, preponderância do *lógos*, seguido de *páthos* e *êthos*. Isso porque em todos os gêneros se fazem necessárias todas as três provas técnicas, mescladas, com a precedência de uma ou outra em relação às restantes. E o mesmo se diga da coluna das provas “demonstrativas”, que deve ser entendida do seguinte modo: 1. judiciário: preponderância dos entimemas e máximas, sem excluir exemplos e amplificações; 2. deliberativo: preponderância dos exemplos, sem omissão de entimemas, máximas e amplificações; 3. epidíctico: preponderância da amplificação, seja pela auxese ou tapeinose, sem que se excluam máximas, exemplos e entimemas. De fato, Aristóteles encerra o segundo livro da retórica dando destaque igual aos três recursos, ao dizer que, em relação ao *lógos* (περὶ τὸν λόγον), ou seja, no que tange à atividade do pensamento (διάνοια), tanto exemplos (παραδείγματα), como entimemas (ἐνθυμήματα) e máximas (γνώμαι) se fazem igualmente importantes (1403a34-35).

Embora Aristóteles priorize sobretudo os fatos e a demonstração, reconhece a necessidade do recurso aos outros gêneros de provas que não as exclusivamente apodícticas, uma vez ter plena consciência de que os adversários a elas recorrem, muita vez sem escrúpulos, carecendo o orador de estar ciente de seu mecanismo, ao menos para defender-se como se deve,

pois seria esdrúxulo (ἄτοπον), reconhece o filósofo (1355a39-b2), se se considerasse vergonhoso (αἰσχρόν) que o corpo não pudesse defender-se a si mesmo, mas que a mesma defesa não fosse facultada ao espírito, pela atividade mental-discursiva, uma vez que o que caracteriza o homem é muito mais a atividade intelectual que a física⁵. Portanto, embora desejasse intimamente restringir sua *Retórica* ao tratamento das matérias úteis para o entimema (1354a5), que é o silogismo retórico, como faz no primeiro livro, segundo cada um dos gêneros, contudo, uma vez que cada um dos três tipos de ouvintes, relacionados respectivamente aos três gêneros discursivos, é em si mesmo uma espécie de juiz (κριτής), a quem cabe ajuizar seja do justo ou do injusto, do proveitoso ou do nocivo e do belo ou do feio, numa palavra, como a retórica *grosso modo* tem que ver com “juízos” (ἔνεκα κρίσεως ἔστιν ἡ ῥητορική), reconhece o filósofo que não basta tornar o discurso apenas apodíctico (ἀποδεικτικός), ou crível (πιστός), por meio das provas exclusivamente demonstrativas (λόγος), como o entimema e os exemplos, mas também saber como fazer com que o orador pareça ter um determinado caráter (ἦθος), além de ser capaz de pôr os juízes, sejam quais forem, num certo estado de espírito (πάθος). Pelo que faz enorme diferença que o orador mostre-se possuidor de certas qualidades (τὸ ποῖον τινα φαίνεσθαι τὸν λέγοντα) e que seus ouvintes estejam dispostos de certo modo em relação a ele, pensando, por sua vez, que ele também esteja disposto de certo modo em relação a eles. No discurso deliberativo, é mais importante que o orador pareça ser portador dum caráter ilibado, confiável; no judiciário, que os que irão julgar estejam dispostos de modo favorável à causa e ao pleiteante. No epidíctico, por sua vez, os dois anteriores não devem ser desprezados, quando importa não apenas a construção dum certo caráter, mas também a disposição do auditório, no que redundará numa certa combinação *êthos-páthos*, que se deve submeter ao serviço do *lógos*, a fim de empreender o louvor ou a censura. Em assim sendo, máximas (γνώμαι), exemplos (παραδείγματα), ampliações (αὐξήσεις) de toda sorte, de par com as ferramentas da elocução (λέξεις), como as figuras (σχήματα) e os tropos (τρόποι), se combinam, não apenas pela beleza que podem conferir ao estilo, mas principalmente por sua força (δύναμις) argumentativa, o que os transforma em armas bastante eficazes tanto para o discurso de louvor como para o de caráter filosófico.

Conhecidos, pois, os gêneros de discurso, os auditórios específicos de cada um, juntamente com os tempos e juízos das ações, as provas técnicas, as tarefas, objetivos e provas demonstrativas predominantes, resta conhecer as três grandes metas que devem ser cumpridas em

⁵ (1355a39-b2): “ἄτοπον εἰ τῷ σώματι μὴ δύνασθαι βοηθεῖν ἑαυτῷ, λόγῳ δ’ οὐκ αἰσχρόν· ὁ μᾶλλον ἴδιόν ἐστιν ἀνθρώπου τῆς τοῦ σώματος χρείας”.

cada uma das fases de composição do discurso: 1. invenção (εὑρεσις ou *inuentio*): descobrir de onde tirar as provas (ἐκ τίνων πίστεις ἔσονται); 2. disposição (τάξις ou *dispositio*): ordenar as partes do discurso, isto é, as provas encontradas na invenção (πῶς χρή τάξει τὰ μέρη τοῦ λόγου); 3. elocução (λέξις ou *elocutio*): tratar do estilo (περὶ τὴν λέξιν), ou seja, do modo de apresentação das ideias que foram encontradas e ordenadas (1403b6-8). Da primeira meta, a invenção ou descoberta das provas, Aristóteles tratou nos dois primeiros livros, ao discorrer sobre as matérias adequadas ao entimema e aos exemplos, de par com o que é útil à construção dos caracteres e o estudo detalhado das paixões da alma, com vistas à afetação dos juízes. Restaram apenas a disposição das matérias e a elocução, ou seja, o tratamento do estilo, o que o filósofo empreende fazer no terceiro e último livro da *Retórica*.

No que se refere ao estilo (περὶ τῆς λέξεως), Aristóteles pondera que não basta possuir o quê, se não se souber como dizê-lo (ὥς δεῖ εἰπεῖν) (1403b16), o que se deve fazer sempre de modo claro, já que a grande virtude da elocução é a clareza (λέξεως ἀρετὴ σαφῆ εἶναι) (1404b1-2), e o discurso que não for claro não cumprirá sua tarefa (1404b2-3) (οὐ ποιῆσει τὸ ἑαυτοῦ ἔργον). Tendo as matérias de persuasão a seu dispor, o orador deve cuidar da apresentação desse material (λέξει διαθέσθαι), ou seja, do estilo do discurso, para então empregar a força (δύναμις) de ação, atualizando aquilo que se descobriu e figurou dum certo modo (ὑπόκρισις). Essa atualização ou representação do discurso, *hupókrisis*, que em latim se denomina *actio*, refere-se à sua expressão oral, compreendendo questões de voz (φωνή), volume (μέγεθος), harmonia (ἀρμονία), ritmo (ῥυθμός) e tom (τόνος), que pode ser agudo (ὀξύς), grave (βαρύς) ou médio (μέσος).

Por fim, no que tange à disposição das matérias (περὶ τῆς τάξεως), cujo tratamento se inicia no final do terceiro livro da *Retórica* (1414a29), Aristóteles resume em duas as partes principais do discurso, isso porque nem toda parte da divisão tradicional respeitava a todo e qualquer gênero: 1. o estado da questão (πρόθεσις), isto é, a exposição da causa (τὸ πρᾶγμα εἰπεῖν) acerca de que se há de argumentar (περὶ οὗ); 2. a prova (πίστις), ou seja, a demonstração (τὸ ἀποδείξει) (1414a31-36). A divisão tradicional, por sua vez, elenca as seguintes partes: 1. proêmio ou exórdio (προοίμιον); 2. narração (διήγησις), que se subdivide em: 2.1 exposição da causa (πρόθεσις) e 2.2 refutação (ἀντιδίκησις); 3. prova (πίστις); 4. peroração ou conclusão (ἐπίλογος); destas, contudo, apenas o proêmio, o estado da questão, a prova e a peroração se aplicam a todos os gêneros retóricos (1414b8-9).

Do que se disse, não se deve imaginar que o discurso filosófico esteja fora do âmbito retórico, pois ainda que se trate do discurso de um só, pretende sempre persuadir ou persuadir-

se de algo, seja duma verdade, ideia, crença ou prática. E todo aquele que deve ser persuadido, seja o próprio autor do discurso ou um outro, se faz indubitavelmente juiz (1391b11-12) (ἀπλῶς κρίτης). Deste modo, esteja-se disposto contra um oponente (πρὸς ἀμφισβητοῦντα) ou contra uma teoria (πρὸς ὑπόθεσιν), é preciso uma vez e sempre recorrer à argumentação (τῷ λόγῳ ἀνάγκη χρῆσθαι), a fim de defender um ponto de vista ou destruir o seu contrário (1391b13-14), o que é apropriado ao gênero de discurso epidíctico acima de tudo (ὥσαύτως ἐν τοῖς ἐπιδεικτικοῖς), como se se estivesse argumentando diante de um verdadeiro juiz (ὥσπερ πρὸς κρίτην), que no caso é o espectador (θεωρός), aquele que contempla, observa, aprende, à maneira dum discípulo, dum arguidor dialético, ou do próprio filósofo, se este estiver apenas escrevendo.

Os gêneros retóricos nas *Confissões*: considerações teóricas

Quando se está diante de temas controversos, que aceitam ao menos dois modos diferentes de pensar, como os temas tipicamente retóricos (1357a1-5), a demonstração apodíctica (ἀπόδειξις) raramente é possível, diz Olivier Reboul (2000, p. 27), não sendo nada “científica” a exigência de “respostas” de caráter científico, como ocorre nas *Confissões*, por exemplo, quando se quer falar das “coisas” de Deus. Contudo, entre a luz do que se pode apreender cientificamente (e demonstrar apodicticamente) e a obscuridade da mais completa ignorância acerca do mistério abissal do Ser, encontra-se todo um universo de possibilidades retóricas, cujo reinado pertence ao argumento. E se argumentar não é senão propor y para que se admita x , como bem o ilustra esse autor (*ibid.*, pp. 91-2.), que se poderia argumentar acerca do Ser, enquanto Ser (x), sem que se circunscrevesse a dizer de seus pseudopredicados (y), daquilo que apenas é? Recursos há, porém, que permitem dizê-lo, argumentando, enquanto Ser, ainda que de modo ilusório, oblíquo, silencioso, a partir dos mecanismos que a arte retórica oferece, seja com o auxílio do *êthos*, do *páthos* ou do *lógos*, os três gêneros de provas ditas técnicas.

Um dos objetivos de Agostinho, ao pretender falar de Deus, tema indubitavelmente controverso (ἀμφισβητήσιμος), na referida acepção aristotélica, isto é, passível de disputa por ser não-apodíctico, pelo que igualmente retórico, pode-se dizer seja pôr em destaque primordialmente o *lógos*, o que se faz sobretudo por meio dum discurso do gênero epidíctico, em que predomina a função referencial da linguagem, uma pseudoterceira pessoa discursiva, melhor compreendida como uma não-pessoa, ou seja, aquilo de que se fala (περὶ οὗ λέγει) (1358b1). Todavia jamais deixa de pretender comover (πάθος), porém não especificamente quando fala

com Deus, o “para quem” (πρὸς ὅν) (1388b1), pois o Ser divino, enquanto segunda pessoa discursiva, é onisciente e, embora deixe-se dalgum modo misterioso comover, por causa de sua misericórdia, por ser igualmente justo, ele, cujo juízo é inexorável, torna a tarefa quanto ao *páthos* um tanto obstada. Por isso os esforços de Agostinho no sentido de comover devem voltar-se nem sempre e de imediato a Deus, e sim aos seus leitores, o auditório cristão, a quem o filósofo confessa de fato dirigir-se (*Conf.* 2,3,5): “A quem estou relatando estas coisas? Ora, não a ti, meu Deus, e sim, na tua presença, relato-as aos de meu gênero, ao gênero humano, por pequenina a parcela dos que possam deparar com estes meus escritos”⁶.

Quer comover, portanto, além de fazer converter para Deus, como se viu convertido, fazendo com que as almas se elevem, movidas pela penitência, o que não se faz senão tendo em vista uma ação futura (περὶ τῶν μελλόντων). E se para falar de Deus carece dum *lógos* apropriado ao louvor (ἔπαινος), que é também contemplação (θεωρεῖν), contemplação do Belo (τὸ καλόν) e do Bem (τὸ ἀγαθόν), a comoção não se faz sem os recursos do *páthos*, tampouco prescindindo do *êthos*, a fim de edificar um caráter penitente, digno do arrependimento ou conversão mental (μετάνοια), a que todo cristão deve submeter-se, antes de crer no Evangelho, como admoestava Cristo (Mc 1,14-15): “Arrependei-vos [= convertei-vos] e crede no Evangelho!” (μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ). Portanto Agostinho carece também de construir, sempre pelo discurso (διὰ τοῦ λόγου), seu *êthos*, discorrendo acerca daquilo que de edificante se passou consigo (περὶ τῶν γεγενημένων) (1358b5), para os “juizes” (δικασταί) do auditório cristão, pois seu pretérito precisa de ser desenodado. Destarte, ao narrar suas desventuras pregressas, confessando-se a Deus e aos homens, põe em destaque seja um Tu divino, que é também a terceira pessoa discursiva e seu referente, pois é dele que se fala, seja um tu humano, semelhante a si, seu leitor. Pelo que *lógos*, *êthos* e *páthos* se fazem necessários, de modo temperado, segundo as tarefas e os objetivos que se desdobram a cada passo da obra.

Tendo, pois, construído um *êthos* confiável, a partir de suas gestas pregressas, segundo a tábua de valores cristãos, como a humildade ou a misericórdia, por exemplo, pode Agostinho direcionar daí em diante sua atenção para o futuro, ao modo do gênero deliberativo, a fim de comover as almas, exortando-as (προτρέπω), seja a voltar-se para Deus, o Fim último ou Bem supremo, que se louva pelos recursos do *lógos*, seja dissuadindo-as (ἀποτρέπω) de seguir o caminho do mal, que equivale a um afastamento deste mesmo Fim último, o que é também tarefa do *páthos*, quando então o discurso põe em destaque a segunda pessoa, requerendo um

⁶ (*Conf.* 2,3,5): “Cui narro haec? neque enim tibi, deus meus, sed apud te narro haec generi meo, generi humano, quantulumcumque ex particula incidere potest in istas meas litteras.”

domínio sobre as paixões, a fim de conduzir o auditório ao objetivo (τέλος) almejado, que, como se disse, é sempre futuro (περὶ τῶν μελλόντων). Todavia, se não se delibera tendo em vista o fim que se persegue (οὐ περὶ τοῦ τέλους), em conformidade com o que diz Aristóteles, e sim aquilo que leva até ele (ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὸ τέλος) (1352a15-19), ou seja, os meios, os quais por sua vez residem nas ações (κατὰ τὰς πράξεις), tem-se, como sequência necessária, que: 1. o útil serve a um propósito ulterior, um fim; e que, 2. se o fim for bom, o útil não apenas levará a esse bem, mas será também de algum modo bom, ainda que mediatamente e em menor grau. Daí que não apenas o útil, em favor de que se delibera, seja bom, mas também a *práxis* contrária o seja, a saber, a rejeição do nocivo, do inútil. E com efeito, seja para Aristóteles ou Agostinho, o Bem (ἀγαθόν) último ou supremo pode ser definido como sendo aquilo que se deve buscar (αἰρετόν) em vista de si mesmo (αὐτοῦ ἕνεκα), e não de algo ulterior (καὶ μὴ ἄλλου) (1363b12-14). Esse Fim (τέλος), que coincide com o Bem supremo, é aquilo em vista de que (οὗ ἕνεκα) todo o resto (τὰ ἄλλα) se faz (1363b16-17). Em se admitindo, com o autor da *Retórica*, que esse Fim último, embora sendo desejado, não seja objeto imediato de deliberação, e sim as ações (πράξεις) por meio de que se possa chegar a ele, percebe-se, sem muito esforço, que as deliberações acerca deste Fim, chame-se *eudaimonía* ou Ser supremo, fazem-se sobremodo a partir de ações, que podem ser virtuosas, quando então se aproxima do objetivo, ou viciosas, quando dele se afasta, restando manifesto e incontestado o potencial tanto do *êthos* como do *páthos* no tratamento daquilo que para Agostinho se traduz, em princípio, pela *uita beata*, e posteriormente, pelo Sábado eterno, seja nas quatro virtudes cardeais: justiça, temperança, prudência e coragem, ou nas três teológicas: fé, esperança e caridade, a serem praticadas nesta vida tendo em vista o Bem último e supremo, Deus; seja, por outra, na comoção necessária das almas que se deve aproximar desta mesma *uita beata* ou afastar da *uita misera*, sem perder de vista o fim último que se almeja.

E se o deliberativo tem sua função na exortação, tampouco se faz ausente da obra o gênero judiciário, que contempla sobremodo ações de acusação (κατηγορία) e de defesa (ἀπολογία) (1358b). De fato, que faz Agostinho na parte dita biográfica da obra, enquanto narra suas desventuras pretéritas, senão acusar-se de seus erros, como a experiência entre os maniqueus, entre os cétricos, ou mesmo as aventuras ditas libidinosas em Cartago; ou então fazer a apologia da Graça divina, da continência, da conversão, de sua mãe (ao contrário do pai, que ele prefere acusar)? Acusação e defesa, portanto, seja de atos seus pretéritos (περὶ τῶν γεγενημένων) (1358b5), seja de doutrinas ou ideias que reputa não apenas inimigas do cami-

nho que leva ao Fim último por ele eleito, mas também antagônicas à própria concepção desposada deste Ser supremo, como o dualismo maniqueu, por uma, ou o ceticismo de tipo neocadêmico, por outra, que perigosamente ameaçava uma das próprias virtudes teológicas, a não dizer duas, fé e a esperança, por meio duma descrença radical na possibilidade de acesso a noções fundamentadas acerca do verdadeiro.

E se se podem perceber nuances do deliberativo e do judiciário, na exortação ou dissuasão, na acusação e na defesa, muito mais no caso do gênero predominante expresso pelas *Confissões*, o epidíctico, que, segundo Aristóteles, compreende tanto o louvor (ἔπαινος) como a censura (ψόγος) (1358b12-3). De fato, que faz Agostinho ao longo das *Confissões* senão censurar o que afasta de Deus, louvando o que dele aproxima o homem; censurar o pecado, louvando seu contrário, as virtudes; fazer o elogio da vida feliz (*beata uita*), vituperando seu oposto, a infeliz (*misera*)? E mesmo quando censura, seu objetivo não é senão louvar, louvar o que se edifica como antipodal daquilo que se está censurando, pois não se trata de discorrer sobre o vício, sobre o torto, sobre o caminho errado que se não deve percorrer, numa palavra, não se trata de discorrer sobre o mal, porque ele não existe (entenda-se o mal ontológico). Ao contrário, trata-se de louvar o que É, o Ser por excelência, Deus, e toda a sua obra, cujo paroxismo não é outro senão o momento em que cria o homem. Paradoxal seria, pois, limitar-se ao vitupério, o que equivaleria a ressaltar apenas e tão somente aquilo que não possui existência real, o mal ou antisser⁷, como quem escrevesse um livro sobre o que não é. As *Confissões*, portanto, empreendem sobretudo um discurso de louvor, que se bem pode denominar filosofia do louvor, a qual se enquadra perfeitamente no gênero epidíctico, cuja tônica é dada pelo *lógos*, enquanto referente, aquilo de que se fala (περὶ οὗ λέγει) (1358b1), referente de múltiplos sentidos, que se pode compreender não apenas como a Palavra que é Deus, mas também a palavra de Deus, a palavra sobre a palavra de Deus, a palavra sobre o Deus que é Palavra e profere palavras, embora esse mesmo referente, enquanto Verbo divino, seja inefável, donde ser necessário que esse *lógos* seja também linguagem, nos recursos retóricos precisos a que se diga o indizível.

Todos os três gêneros, portanto, prestam auxílio recíproco, pois quem louva no presente deve fazê-lo também por meio das lembranças do passado (ἀναμιμνήσειν τὰ γενόμενα) ou das conjecturas e esperanças futuras (προεικάζειν τὰ μέλλοντα); e o justo, por sua vez, objeto das reflexões judiciárias, pode igualmente ser feio ou belo, útil ou inútil, matéria dos outros dois

⁷ O que de esdrúxulo possa haver neste composto se deve às novas regras do Acordo Ortográfico de 1990. O que se quis expressar é o contrário do ser, “anti-ser”, que não mais se grafava assim, com hífen.

gêneros; assim como útil e o inútil, matéria de deliberação, que podem ser justos ou seu contrário, belos ou não; ou ainda o bom e o mau, que podem muito bem ser inúteis ou não, justos ou não, em conformidade com o que diz Aristóteles, justificando assim a mistura dos gêneros retóricos (1358b27-1359a4). Porém o gênero epidíctico parece ser o mais completo dos três, uma vez nem focar demasiado no passado, como o judiciário, tampouco no futuro, como o deliberativo; ao contrário, ao discorrer acerca do presente (ὁ παρῶν χρόνος), louvando ou censurando as coisas que de fato são (κατὰ τὰ ὑπάρχοντα), é-lhe permitido voltar-se tanto às reminiscências pretéritas quanto ao que pode vir a ser, como se percebe nitidamente do primeiro ao derradeiro livro das *Confissões*, que nem se limitam a perscrutar o passado, tampouco a especular esperançosamente sobre o futuro, ou mesmo sobre o presente, na investigação do próprio recordar, quando então empreendem o louvor do que é, foi e há de ser, de par com o do que sempre e indefectivelmente é.

Uma última palavra acerca da retórica se faz necessária, antes de voltar a atenção para os três gêneros de provas técnicas nas *Confissões*. Quando se propõe apresentar uma resposta, diz Michel Meyer (2010, p. 53), a retórica tende a ocultar o problemático, fazendo com que a questão de base, subjacente a todo discurso, questão em torno de que se reúnem ou dispersam as partes, pareça resolvida. No entanto, isso de modo nenhum é o que se percebe na retórica filosófica de Agostinho, que opera às avessas, não projetando de modo nenhum esconder o problemático, e sim permitindo lidar com ele, dizendo-o, embora sua insolúvel inefabilidade. E de fato, se se tome por base a própria definição da retórica elaborada pelo mesmo Meyer (2012, p. 21), como sendo a negociação entre a distância criada por um dado problema, que se constitui sua própria medida, percebe-se, no que tange ao Ser, não haver distância entre interlocutores, para quem a sua inefabilidade é pacífica, quer se o identifique com a Divindade cristã ou não. E em não havendo essa distância, qual a finalidade da retórica, sendo ela a suposta negociação que se estabelece em função dum dado problema, que se mede exatamente por essa distância inexistente? Logo, em não havendo uma distância que se constituísse a medida do problemático, desnecessário seria argumentar, inexistindo o problema. Contudo isso se refere de modo especial às retóricas forense e deliberativa, não à epidíctica, e menos ainda a epidíctica com finalidade filosófica, como se dá no caso de Agostinho. Nas *Confissões*, a distância que se quer negociar é a que se supõe entre o conhecido desconhecimento de Deus e seu desconhecido conhecimento, ou seja, a distância entre o nada que se pode conhecer de Deus e o tudo que se desconhece, entre o nada que dele se pode dizer e o tudo que se não diz. E como essa distância

é inegociável, resta à retórica simular a edificação numa estrutura especial, a linguagem, permitindo que, pela própria expressão do paradoxo, do estranhamento, da perplexidade, se diga sem dizer, e se não diga, dizendo. Numa palavra, a retórica permite que Agostinho estique a corda do arco de seu dizer para além da tensão do compreensível apodíctico, para além do alcance da razão, que seja capaz, carreando o leitor consigo, de tangenciar o suprarracional, a não dizer irracional, pois não desprovido de razão e sim muito além dela.

A primeira das provas da arte: *êthos*

Além das provas lógicas, que envolviam matérias e métodos cujo apelo se voltava primordialmente, a não dizer exclusivamente, para a razão, a retórica reconhecia outros meios de prova, pois se dera conta havia muito de que as pessoas não são apenas dotadas de capacidade racional, mas também de sentimentos e de vontade, pelo que se fazia necessário lidar com elas não como deveriam ser, mas como realmente eram, lembram Corbett e Connors (1999, p. 72). Destarte, tomando por base a definição aristotélica de que a retórica é a arte de descobrir todos os meios possíveis de persuasão⁸, torna-se óbvio o recurso a tudo aquilo que se comprove eficiente para esse fim. Neste sentido, afiançam esses autores, o apelo ético pode ser mais eficaz que o apelo à razão, pois

mesmo o mais engenhoso e sensato apelo à razão pode fracassar diante de ouvidos amoucos, se a audiência reagiu desfavoravelmente ao caráter do orador. O apelo ético é especialmente importante no discurso retórico, porque aqui estamos lidando com assuntos acerca dos quais é impossível ter-se certeza absoluta e em que as opiniões são divididas.

Com efeito, o *êthos*, prova técnica que se erige a partir do caráter moral do orador, segundo reconhecia Aristóteles (1356a13), constitui-se no meio mais eficaz de prova (κυριωτάτην ἔχει πίστιν τὸ ἦθος).

Quintiliano, por sua vez, em suas *Instituições Oratórias* (3,8,13), adotando integralmente a teoria aristotélica, argumenta que, dos três gêneros de discurso, o deliberativo era o que mais necessitava do apelo ético, ou seja, o discurso que mais se apoiava no caráter do orador, que ele denominava *auctoritas*:

Nas deliberações, porém, a autoridade é o que possui maior valor. Com efeito, não apenas deve ser considerado muitíssimo prudente como também muitíssimo virtuoso todo aquele que deseje que todos acreditem nos seus pensamentos acerca das coisas

⁸ (1355b25-6): “Seja então a retórica a faculdade de considerar acerca de cada coisa o que é possivelmente persuasivo” (ἔστω δὴ ἡ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρησῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν).

proveitosas e dignas de honra. [...] não há quem negue que as deliberações são feitas segundo os caracteres dos oradores.⁹

Em conformidade com o que se argumentou um pouco antes, a partir das considerações do próprio Aristóteles acerca da mistura de gêneros retóricos (1358b27-1359a4), sobre a predominância do gênero epidíctico nas *Confissões*, é perceptível não apenas a importância do apelo ético, que não é das menores, por tratar-se duma obra primordialmente na primeira pessoa e que, sob certo ponto de vista, quer falar de si, mas principalmente pelo que se disse acerca de um dos objetivos da obra, de caráter “deliberativo”, ou antes, de caráter “pastoral”, de mover as almas para Deus (*conuersio ad deum*), ao modo dum *lógos* protréptico, afastando-as do pecado e de tudo que as mantém distantes do Bem (*auersio a bono*), objetivo que se cumpre escorado no caráter ético que se esforçou por burilar ao longo primordialmente dos livros ditos autobiográficos da obra. De fato, não obtém êxito na pretensão de exortar (προτρέπω) para Deus senão aquele que se deixou dissuadir (ἀποτρέπω) do caminho do pecado, que comprovou sua humildade (*humilitas*) na aceitação não do poder de seu livre-arbítrio, e sim da Graça divina, cujas Justiça e Misericórdia se amalgamam na Sabedoria una e indivisível do Ser, ao invés de se anularem pela contradição. Não se trata de reconhecer-se purificado, trata-se, muitíssimo ao contrário, de reconhecer-se pecador, carente da Graça e incapacitado de autossalvação, numa palavra, trata-se de diminuir-se, ao modo do “esvaziamento” (κένωσις) de Cristo, que, embora possuindo uma forma divina (ἐν μορφῇ θεοῦ), esvaziou-se a si mesmo, segundo Paulo, assumindo uma forma de escravo e fazendo-se semelhante aos homens, pelos quais se humilhou e obedientemente deixou-se matar na cruz¹⁰. Esse o *êthos* cristão, portador das virtudes dignas de imitação, invertidas quanto pudessem parecer a um auditório pagão da época, para o qual nem a misericórdia tampouco a humildade eram considerados valores morais desejáveis, e sim fraquezas desprezíveis.

O orador persuade por seu caráter moral, explicava Aristóteles (1356a5), quando seu discurso é de tal modo elaborado que seja capaz de torná-lo digno de credibilidade, um homem em quem pareça ser possível confiar. Essa credibilidade, contudo, não se constrói por meio de elementos extratextuais, de ideias pré-concebidas acerca da conduta ética do orador, e sim através do discurso (1356a8), donde ser considerado o *êthos* uma prova de caráter técnico, fruto da

⁹ *Inst. oratoriae* (3,8,13): “*Valet autem in consiliis auctoritas plurimum. nam et prudentissimus esse haberique et optimus debet qui sententiae suae de utilibus atque honestis credere omnes uelit. [...] consilia nemo est qui neget secundum mores dari*”.

¹⁰ Paulo (Fl 2,5-8): “Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγάθησεν τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ”.

arte. Isso se dá, explica o filósofo, porque quando se está tratando de temas de caráter geral, via de regra a confiança se estabelece sobre as opiniões das pessoas cujo valor é notório, porém quando os temas são incertos, duvidosos (τὸ ἀμφιδοξεῖν), aí então, como que desprovido de alternativas, resta ao auditório tão só a confiança quase que total e irrestrita (παντελῶς) naqueles cujos caracteres ou comprovou-se destacar-se ou lograram aparentar fazê-lo. E sobre que versam as *Confissões*, em linhas gerais, como já se apontou antes, senão sobre o tema não-apodíctico por excelência, Deus? Donde ser lícito dizer que, pelo prisma da retórica, Agostinho empreende um enorme esforço de construção dum *êthos* apropriado a falar de Deus. E de fato, se se pretende falar de tema não apenas duvidoso, retórico, mas inefável, como o Ser, de que modo evadir-se do estribo do *êthos*? Se o tema fosse apodíctico, o caráter do orador talvez restasse menos relevante, porém não num tema em que as provas demonstrativas são praticamente inexistentes.

Para ressaltar o caráter moral de alguém que se queira elogiar, seja o do próprio orador ou não, lembra Aristóteles (1367b22-27), é preciso associar as suas ações (as quais se empreende louvar) às suas intenções, a fim de demonstrar seu valor, porque o louvor (ἔπαινος) se tira das ações (ἐκ τῶν πράξεων), desde que este aja em conformidade com suas determinações morais (κατὰ προαίρεσιν). E se o homem de valor age segundo suas próprias determinações, depreende-se que o homem cujo valor é nulo aja determinado, isto é, conduzido pelo destino, pela sorte (ἀπὸ τύχης), e que o homem cujo valor é repreensível, exemplo que o filósofo não dá, mas cujo raciocínio permite avançar, agiria também motivado por suas determinações morais, as quais, contudo, seriam más. O que importa, no que tange ao *êthos*, é que se deve mostrar que aquele que se está louvando age de acordo com suas determinações, e não ao acaso, o que lhe tiraria todo o mérito, mérito que caberia então à fortuna (τύχη), uma vez que as ações não praticadas de modo voluntário não são meritórias, em conformidade com o que Agostinho também admitia¹¹. Portanto o conselho de Aristóteles ao orador que quer construir o seu próprio *êthos* ou o de algum outro é tornar todas as ações possíveis, inclusive as decorrentes da sorte — o que não seria nada honesto, admite o filósofo —, fruto do mérito daquele que se quer enaltecer, o que seria sinal de homem resoluto, decidido (σημεῖον ἀρετῆς εἶναι προαιρέσεως). No entanto, esse conselho não apenas não é seguido por Agostinho e pelo discurso cristão de modo geral, como, ao revés, o exato oposto é o que se põe em prática, ao atribuir-se tudo à Graça divina, à bondade preexistente daquele que não precisou de nenhuma das criaturas que criou, as quais jamais fizeram por merecer o dom da vida (*Conf.* 13,1,1): “Porque antes que eu

¹¹ *O livre arbítrio* (1,14,30,101): “*In uoluntate meritum sit*”.

existisse, existias tu, e eu nem existia para que me concedesses que eu existisse”¹². Isso é feito, contudo, não em detrimento do *êthos*, da construção dum caráter digno de louvor e fidedigno, e sim para construir um caráter cristão, ou seja, um caráter não pautado pela tábua de valores éticos clássicos, que atribuía grande peso à glória, à honra, ao denodo guerreiro e à justiça inflexível e fria da lei¹³, e sim para destacar o homem, já de tipo medieval, manso e humilde de coração, misericordioso ao ponto de voltar a outra face, numa palavra, homem cuja honra estava na cruz e no sangue de seu Salvador, e para o qual “o insensato de Deus” era “mais sábio que os homens e o fraco de Deus, mais forte que os homens”¹⁴. O *êthos*, pois, que se quer construir é o do homem de fé, que se deixa conduzir pela mão de Deus, na prática das virtudes ditas teológicas: fé, esperança e caridade (πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη) (1Cor 13,13). O homem comumente se orgulha das coisas que faz por si próprio (τοῖς δι’ αὐτόν), lembra Aristóteles, mas não se orgulha do que o destino lhe trouxe (διὰ τύχην) (1368a3-4). Agostinho, bastante ao contrário, não apenas não se orgulha do que fez, mas se arrepende amargamente, preferindo, ao invés da honra, agradecer a Deus todo o bem que lhe sucedeu por seu intermédio divino: “e assim, Senhor, apagaste todos os meus merecidos males, para que não retribuísse às minhas mãos, nas quais te deixei; e te antecipaste a todos os meus merecidos bens, para que retribuísse às tuas mãos, com as quais me fizeste”¹⁵.

Destarte, das três qualidades independentes de demonstração (ἔξω τῶν ἀποδείξεων) que Aristóteles aponta (1378a) como necessárias ao orador, ainda que em aparência somente, a fim de que seja convincente, o que de modo principal se refere às assembleias ou ao conselho, instâncias típicas de deliberação na Grécia antiga: 1. prudência ou bom-senso (φρόνησις); 2. excelência moral (ἀρετή); e 3. boa disposição (εὐνοία), nenhuma delas guarda nas *Confissões* a importância que o estagirita lhe atribui, a não ser que se considerem as virtudes ditas teológicas como pertencentes ao rol das *aretai* aristotélicas, o que seria no mínimo um grave anacronismo.

Por fim, a *Retórica* destaca o papel do *êthos* na disposição das matérias (τάξις), de modo específico no proêmio (*exordium*). Nos discursos do gênero judiciário, por exemplo, aquele que se defende (ἀπολογουμένῳ) deve fazê-lo logo no proêmio (πρῶτον), antes da acusação, ao contrário de quem acusa, que deve fazê-lo no final (τῷ ἐπιλόγῳ), porque aquele que defende deve construir seu *êthos* no início, antes da acusação (πρὸς τὴν διαβολήν) (1415a29-30), a

¹² *Confissões* (13,1,1): “quia et priusquam essem tu eras nec eram cui praestares ut essem”.

¹³ Em conformidade com a ideia veiculada pela máxima romana: “dura, sed lex”.

¹⁴ Paulo (1Cor 1,21-25): “ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστὶν καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων”.

¹⁵ *Confissões* (13,1,1): “Etenim, domine, deleuisti omnia mala merita mea ne retribueres manibus meis in quibus a te defeci et praeuenisti omnia bona merita mea ut retribueres manibus tuis quibus me fecisti”.

fim de livrar-se de todo impedimento ou embaraço, como faz Agostinho nas *Confissões*, utilizando-se dos primeiros livros, ditos biográficos, para tanto. Se o acusador deve criar o preconceito contra o acusado no fim, para que permaneça bem presente na memória dos juízes, o defendente deve desvencilhar-se do preconceito logo no início, a fim de que seus argumentos não sejam prejudicados pela imagem da pecha moral que traz consigo. Não é apenas para o *êthos* que o proêmio é importante, mas também para o *páthos*, pois é preciso tornar o auditório bem disposto em relação ao orador, se se está defendendo, ou torná-lo indisposto contra a outra parte (1415a-34-36), se se está acusando. Para isso conta muito a aparência de respeitabilidade do falante, pois “as pessoas respeitáveis recebem mais atenção”, diz Aristóteles. Pelo que o orador deve esforçar-se por conseguir duas coisas do auditório: 1. amizade (φίλον) e 2. compaixão (ἐλεεινόν) (1415b22-28), torná-lo amigo e compassivo, fazendo-o crer que ele mesmo, o orador, sente exatamente aquilo que censura ou louva, ou seja, que está sendo sincero (1415b28-29). Ora, como falar da Graça de Deus sem que se recorra ao testemunho pessoal, pois a Graça, diferentemente da recompensa ou do salário (*merces*), é distribuída gratuitamente, para o que, por paradoxal pareça, faz-se necessário ser pecador, numa palavra, estar desprovido de qualquer mérito, que o tornaria credor ao invés de devedor, mérito que poderia confundi-la, a Graça, com pagamento ou retribuição. Evidente que se trata dum exagero, pois os que têm mérito não estão de modo nenhum excluídos da Graça, já que não faz muito sentido que não receba sem mérito¹⁶ senão quem não mereça.

Seja como for, esse *êthos* de sinceridade logra construir com bastante esmero Agostinho, ao reconhecer-se pecador, devedor, pequenino, desprovido de méritos e absolutamente dependente da bondade da Providência divina, que se expressa pela Graça, *gratis*.

A segunda das provas da arte: *páthos*

A movimentação das emoções (πάθος), embora uma prova (πίστις) que se diz técnica, ou “da arte” (ἐντεχνος), de modo aparentemente paradoxal não tem que ver diretamente com as provas demonstrativas ou com a causa em si, e sim respeita aos juízes (δικασταί), explica Aristóteles (1354a4-5)¹⁷. De fato, o orador alcança a persuasão, seja em que gênero for (o que

¹⁶ Isto é, gratuitamente.

¹⁷ Aristóteles não era muito simpático nem ao apelo ético, tampouco ao emocional, que julgava ser um mal necessário, pois considerava errado manipular os sentimentos dos juízes, o que equivalia a corromper a própria lei que se tentava fazer valer ou de que se queria socorrer (1356a14). Argumento muito parecido esse (de destruir a própria lei a que se deverá recorrer depois) com o utilizado por Sócrates ao negar a proposta de fuga de Críton no diálogo homônimo de Platão (50a-b). Pois bem, no início do tratamento da *hupókrisis* (1403b22-), Aristóteles

não exclui nem o epidíctico tampouco o deliberativo), mediatamente, por meio dos ouvintes (διὰ τῶν ἀκροατῶν), aqueles aos quais se dirige, quando recorre ao *páthos*, despertando ou dirigindo suas emoções (ὅταν εἰς πάθος), o que se faz pela ação discursiva (ὑπὸ τοῦ λόγου). Isso porque os juízos (τὰς κρίσεις) dos ouvintes, objetivo da ação persuasiva, variam sob a influência das emoções, tais como a dor (λύπη), a alegria (χαρά), a amizade (φιλία), o ódio (μῖσος) etc. Com efeito, o orador não tem por escopo a emoção do auditório em si mesma, como finalidade, e sim a sua persuasão, a fim de que decida em favor de sua causa, para o que as emoções cooperam vivamente, como percebeu Aristóteles, ao dedicar grande parte do livro segundo da *Retórica* ao estudo das paixões da alma.

Um dos meios mais eficazes para a movimentação do *páthos*, a fim de que se tenha êxito no apelo emocional, em vista dum fim ulterior, não são as provas demonstrativas recomendadas para o gênero apropriado (o judiciário, no caso), o entimema e as máximas, provas que devem ser descobertas na invenção, e sim os recursos pertencentes a outra parte da retórica, a elocução (λέξις). Com efeito, depois de encontrado o que dizer (εὔρεσις) e disposto as matérias de modo apropriado (τάξις), resta saber como dizê-lo. Esse “como” respeita sem dúvida à forma do discurso, que se chama também “estilo”, porém de modo nenhum se limita a isso, como se fosse apenas uma sua vestimenta. Os recursos da elocução, para muito além da ornamentação, têm força persuasiva, pois argumentam, seja pela concisão das figuras, seja pelo ritmo e paralelismo das construções, seja pelas imagens que evocam, o que fazem de modo principal pondo em destaque tanto o *êthos* como o *páthos*. O *êthos*, por exemplo, no emprego do léxico, que, quando recheado de estrangeirismos (ξένην ποιεῖν τὴν διάλεκτον) (1404b10-12), diz Aristóteles, confere um ar de dignidade ao discurso, promovendo por tabela o orador, que se faz parecer digno e nobre, assim como aquilo que está dizendo. O *páthos*, por sua vez, quando o discurso é “elevado” a um nível suprarracional ou sublime, pelo uso de recursos poéticos, dentre os quais se destacam as figuras de repetição, como paralelismos, epanalepses, anadiploses, antanáclases,

reconhece que tudo aquilo que respeita à apresentação do discurso, como voz, volume, tom, altura, ritmo, harmonia, entre tais, e que é muito importante nos certames dramáticos e épicos (τῶν ἀγώνων), quando então faz-se necessário equilibrar esses elementos segundo cada uma das emoções (πρὸς ἕκαστον πάθος), embora seja também utilizado nas demais atividades políticas, como assembleias deliberativas e tribunais, o é apenas de modo deplorável. Isso porque, conquanto seja necessário mover as paixões do auditório e construir o caráter do orador, discursivamente, essa necessidade se deve tão só à corrupção dos cidadãos (διὰ τὴν μοχθηρίαν τῶν πολιτῶν) (1403b34-35), o que equivale a dizer, do auditório (τοῦ ἀκροατοῦ). Assim sendo, o recurso tanto ao *êthos* como ao *páthos* deixa de ser questão de correção (οὐκ ὀρθῶς), de certo ou errado, passando a ser uma necessidade (ἄλλ’ ὡς ἀναγκαίου). Com efeito, o justo (δίκαιον) seria defender, acusar, exortar e dissuadir movido apenas pelos fatos (ἀγωνίζεσθαι τοῖς πράγμασιν) (1404a5-6), de maneira tal que o restante, que Aristóteles reputa fora da demonstração (ἔξω τοῦ ἀποδείξαι), o que inclui *êthos* e *páthos*, seria superfluidade (περίεργα ἐστίν) (1404a8). Infelizmente, porém, a realidade é que o orador precisa conhecer estes recursos a fim de poder defender-se e atingir seus objetivos, uma vez que os adversários certamente lançam mão deles, de modo quase sempre inescrupuloso.

paronomásias, antimetáboles, poliptotos etc. E fique claro que dizer que Aristóteles não via com bons olhos o (mau) recurso aos apelos ético e patético nos tribunais não significa dizer que desprezasse os mecanismos da elocução, o que implicaria dizer que cresse o homem ser dotado apenas de razão, excluídos sentimentos e caráter, a não dizer da vontade. Ao contrário, Aristóteles bem reconhecia que em todo tipo de aprendizado (ἐν πάσῃ διδασκαλίᾳ) o estilo se faz matéria de certa importância, uma vez que algo se torna claro (πρὸς τὸ δηλῶσαι) por meio do modo como é dito (ὥδι ἢ ὥδι εἰπεῖν), embora relegasse a questão do estilo ao nível da aparência (ἀλλ' ἅπαντα φαντασία ταῦτ' ἐστὶ), cuja finalidade seria apenas agradar o ouvinte (πρὸς τὸν ἀκροατήν), ouvinte esse, por sua vez, cuja corrupção (μοχθηρία) seria a verdadeira causa de tudo que não é apodíctico na retórica (1404a7-8). Em assim sendo, o estilo (λέξις) seria um mal necessário, uma ferramenta que, embora potencialmente injusta, seria útil para conferir clareza ao discurso, assim como todos os demais elementos de persuasão não-apodícticos ou extrademonstrativos. E isso se justifica, diz o filósofo de modo peremptório, porque ninguém ensina a fazer geometria desse modo (διὸ οὐδεὶς οὕτω γεωμετρεῖν διδάσκει), isto é, nem pelo recurso ao *páthos* nem pelo *êthos*, tampouco por qualquer outra ferramenta indicada para a elocução, como as figuras (1404a12). Compreende-se essa visão deveras depreciativa da elocução por parte do filósofo, pois, como ele mesmo diz, no terceiro livro de sua *Retórica*, ao empreender o tratamento da *actio* ou representação do discurso (ὑπόκρισις), até ao tempo da escritura da obra não havia ainda nenhuma arte, isto é, nenhum manual de retórica voltado para a matéria (οὕτω δὲ σύγκειται τέχνη περὶ αὐτῶν), porque a *léksis* só havia sido notada poucoíssimo antes (ἐπεὶ καὶ τὸ περὶ τὴν λέξιν ὀψὲ προῆλθεν); descaso que se justificava pelo fato de o estilo — considerado então como mera ornamentação do discurso — ser julgado inferior (φορτικόν), tema indigno das preocupações dum homem livre, crítica que não evita endossar o filósofo (καλῶς ὑπολαμβάνομενον) (1403b35-6).

A despeito desta postura crítica adotada por Aristóteles e de seu juízo negativo a respeito do *êthos* e do *páthos*, postura raramente admitida pelos estudiosos atuais da retórica, o que importa para os fins deste artigo, contudo, é seu poder argumentativo, uma vez que sua importância não pode ser negada, seja ela justificada ou não, de par com a finalidade filosófica que lhes imprime o *rhetor* de Hipona. Portanto, justo ou não (nos tribunais e assembleias), o fato, admitido por Aristóteles, é que a elocução afeta sobremodo o *páthos*, sendo, de par com o *êthos*, reconhecido como a mais persuasiva (κυριωτάτη) das provas (1356a13), altamente eficaz para os objetivos da argumentação, pois resta claro que por meio do estilo se consegue mover as emoções (1408a16), seja quando se fala com indignação audaciosa (ὑβρις), seja com raiva

(ὀργιζομένου), impiedade (ἀσεβή) ou vergonha (αἰσχρά). O estilo adequado (ἡ οἰκεία λέξις), que é aquele em que os elementos do *páthos* (παθητική) e do *êthos* (ἠθική) são proporcionais (ἀνάλογον) aos temas subjacentes (τοῖς ὑποκειμένοις πράγμασιν) (1408a10-11), faz com que um dado assunto seja mais persuasivo. Além disso, remata Aristóteles, o ouvinte sempre simpatiza (συνομοπαθεῖ ὁ ἀκούων) com quem fala de modo emocional (παθητικῶς λέγοντι), ainda que esse não diga nada (κἂν μηθὲν λέγῃ) (1408a23-4).

Reconhecido o vigor (δύναμις) não apenas patético mas também argumentativo da elocução, resta ver como Agostinho se utiliza de seus recursos nas *Confissões* a fim de atingir seus objetivos, numa palavra, a fim de fazer filosofia. Pois bem, as descrições que melhor instigam as emoções são as que fazem apelo à imaginação e aos sentidos: descrições vívidas de cenas e eventos contam muito, como o famigerado roubo das peras (*Conf.* 2,4,9), a prisão de Alípio (6,9,14) ou a cena do jardim de Milão (8,11,25-27), por exemplo; as inumeráveis metáforas e a prosopopeia de órgãos humanos, que passam a ser dotados de mãos, pernas, ouvidos, como as mãos do coração que se estendem em prece a Deus; os relatos de lágrimas pungentes que se vertem repetidas vezes; enfim, descrições essas que têm potencial enorme para despertar fortes sentimentos. Do mesmo modo, o uso de hipérboles e outras tantas figuras se faz extremamente útil para criar o efeito emocional desejado. Todavia, nada talvez seja tão eficiente nesse sentido quanto o vocabulário, o uso de palavras carregadas de intensa conotação patética. E no apelo às emoções pode-se dizer esteja uma das chaves de leitura das *Confissões*, ao menos retórica. De fato, a linguagem da obra está repleta de figuras cujo efeito principal é o despertar dos sentimentos. Mas de quem, e para quê? A sua audiência só pode ser depreendida de modo indireto, por meio da linguagem, do estilo e do tema, o que não se constitui tarefa das mais fáceis, por tratar-se de obra multifacetada, de linguagem muito elaborada, que prima pela sofisticação, mas que não despreza uma certa tonalidade menos erudita, que se pode até denominar, em alguma medida, popular ou humilde. De fato, pelo recurso aos salmos e textos escriturários, com seu respectivo campo semântico, permeado de expressões da língua grega vulgar (κοινή) traduzidas ou transliteradas em latim, conhecidos de toda comunidade cristã, não apenas por serem lidos, mas principalmente por sua função litúrgica, é, sem dúvida, uma linguagem (*sermo*) popular ou *humilis*; todavia, pelos mecanismos retóricos extremamente requintados e pelas referências a toda uma cultura filosófica, de par com uma argumentação em muitas passagens nada singela, especialmente nos livros 1, 8, e de 9 a 13, pode-se considerar igualmente elevadíssima. Portanto, humilde e elevada é a linguagem das *Confissões*, constituindo em si mesma um oxímoro.

Diante desse desafio, de escrever tanto para a gente mais simples como para filósofos, desafio que se exprime nesse caso pela linguagem, supõe-se que Agostinho não tenha simplesmente pretendido abaixar o registro de seu discurso, descendo aos simples e pequeninos (*ad catechizandos rudes*); muito ao contrário, ao que parece, pretendia elevar-se, ou melhor, ser elevado, ao confessar-se arrependido, penitenciando-se, mas também ao confessar sua fé e seu louvor, enaltecendo e reconhecendo a graça de Deus em sua vida. Em sendo assim, ao ser elevado por Deus, pela confissão, pretende igualmente mover as almas, incitando-lhes semelhante elevação, ou, quando não, o desejo de elevação, desejo de que se deixassem igualmente elevar, como ele confessava desejar, o que se pode considerar sem dúvida uma meta de caráter pastoral.

Portanto, sua missão quanto ao *páthos* é também a de mover as almas à salvação, que se pode sintetizar na vontade de ser elevado, e de, para lançar mão duma contradição, merecer, por uma espécie de ascese catártica, a graça divina, a misericórdia do Deus justíssimo. Ora, disso decorre a possibilidade duma outra função da linguagem extremamente comovente, fruto dos recursos da elocução a que recorre Agostinho nas *Confissões*, e interligada com essa função dita pastoral de elevar as almas, uma função que se pode compreender como simultaneamente propedêutica e filosófica. Com efeito, se uma das funções deste *páthos*, que se diz de caráter pastoral, pretende comover, positiva e negativamente, incitando a um só tempo o desejo de salvação e o de horror à perdição, o desejo de buscar Deus e de evitar o mal, de buscar ser mais pela proximidade do Ser supremo e de evitar ser menos ou deixar de ser, pelo afastamento desse mesmo Ser, como se percebe sobremodo nos livros da parte considerada biográfica da obra, o que não implica de modo algum a exclusão dos restantes livros; a outra função, por sua vez, relacionada intimamente à primeira, de que se pode dizer seja consequência natural, que se exacerba também a partir dos recursos da elocução, e que, como se disse, tem caráter propedêutico, compreende-se como uma função de purificação filosófica, de afastamento progressivo das coisas deste mundo, de afastamento da “carne”, se se pode dizer, tendo em vista o desprendimento rumo a uma vida mais espiritual, de proximidade com o Ser, o puro Inteligível, que se transubstancia, por sua vez, num projeto de vivência cristã, o que se destaca sobremodo a partir do livro novo, encontrando sua foz nos estertores do livro derradeiro. Donde ser lícito afirmar que os livros da parte biográfica das *Confissões*, do primeiro ao oitavo, têm também essa função, de purificação, tanto das emoções como da razão, ou seja, de disciplinar ou exercitar asceticamente a alma (*exercitatio animi*)¹⁸, a fim de que os leitores e ouvintes pudessem estar preparados para o que havia de vir nos livros subsequentes. E isso parece estar em harmonia com

¹⁸ Ἡ ἄσκησις ἢ τῆς ψυχῆς.

o projeto filosófico platônico-cristão que Agostinho tinha para sua vida, e que colocou em prática desde os tempos pré-batismais de Cassiciaco, até ser interrompido pela sua consagração sacerdotal (391 d.C.), um projeto propedêutico-purificador.

E de fato, se se pode aventar que esse projeto catártico da razão encontra seu ponto de saída no expurgo do ceticismo de tipo neocadêmico, como se percebe nos três livros intitulados *Contra Academicos*, desenvolve-se sobremodo nas páginas do diálogo *Sobre a Ordem* para encontrar sua forma definitiva no monólogo, com os *Solilóquios*, obras do mesmo período. Formato monológico esse, denominado por Dupuy-Trudelle (1998, p. 1198) “desdobramento”, que é bem possível tenha servido de laboratório para as próprias *Confissões*, sugere a autora, refletindo a intenção de Agostinho, apesar da excelência da fé, de levar as exigências da razão até ao limite extremo, num esforço de purificação, num ir-além das paixões e desiludir-se sobre si mesmo. Ora, estar iludido acerca de si mesmo não é impedimento à fé, mas o é ao acesso à convicção intelectual verdadeira. Portanto, para chegar-se ao conhecimento, define esta autora (*ibid.*, pp. 1198-9), faz-se mister, como condição única, a “libertação da razão de todo e qualquer elemento estranho a si mesma”, libertação a que os *Solilóquios* dão curso:

Pode-se compreender que, para desenlamear a consciência dos *similisavoirs*, libertá-la de toda ilusão psicológica, ensiná-la que o desejo da verdade não é ainda a posse da verdade, permitir-lhe ir além do conflito de interesses que leva a opinião a revoltar-se contra a verdade, seja preciso mensurar a distância entre o sujeito e si mesmo. Ora, fazê-lo é um convite a mensurar a distância entre si e o conhecimento de Deus. Eis então todo o sentido do exercício proposto pelo “solilóquio”, mensurar uma e outra.¹⁹

Não parece haver dúvidas de que os *Solilóquios* trazem em si, de modo embrionário, o estilo que haveria de consagrar, sobretudo a partir das *Confissões*, quando então dispensa o combate direto de ideias, preferindo “desdobrar-se” e deixar-se interrogar por si mesmo, ainda que, de modo proléptico, continue combatendo agudamente as teses que julgue devam ser combatidas. Todavia é mais que provável que esta exigência não tenha surgido do nada, e sim pertença a um projeto filosófico maior, que englobe as demais obras de Cassiciaco, sendo-lhe então um como que desenvolvimento natural.

No prólogo do *De ordine* (1,3-4), Agostinho argumenta que o homem, por ser um desconhecido de si mesmo, não consegue perceber a ordem que reina em todo o universo, ordem providencial em que ele está inserido, e que, para conseguir conhecer-se, seria necessário entrar em si mesmo, ali permanecendo, afastado dos sentidos, lugar em que poderia então curar-se das feridas que as opiniões vulgares infligem à alma: seja pelo “fogo” do “isolamento”, conforme

¹⁹ DUPUY-TRUDELLE, Sophie. “Notice sur Les Soliloques.” In: AUGUSTIN. *Les Confessions...* Paris: Gallimard, 1998, p. 1206.

se dá nos *Solilóquios* (*Sol.* 1,1,1)²⁰, seja pelo estudo das disciplinas liberais, como se propõe no *De ordine*. Portanto o isolamento no interior de si tem a função terapêutica de “cauterizar” (*inuro*) as feridas da alma. Ora, cauterizar é aplicar cautério, ou seja, uma ação terapêutica agressiva, em que se visa a cura através duma ulceração artificial, produzida esta por meio dum agente cáustico, que corrói o tecido enfermo, ao queimá-lo e secá-lo. Pois bem, é exatamente isso que faz Agostinho, através do desdobramento, como se pode perceber em algumas passagens (*Sol.* 1,9,16-), em que a Razão o faz ver como ainda está distante do saber que busca e muito aquém do progresso que presume já ter realizado: uma cauterização purificante, operada pelo isolamento da razão, que queima toda e qualquer ilusão, que inibe paixões, que retrai o ego amante das disputas e vitórias — cauterização essa, sem dúvida, a responsável pelas lágrimas pungentes que Agostinho verte em *Sol.* 1,14,26. Eis, portanto, no prólogo do *De ordine* (1,1,3-4), o *avant-goût* do método filosófico que irá aplicar nos *Solilóquios* e posteriormente nas *Confissões*:

[3] A principal causa, de cujo erro [*id est*, dos homens menos cultos que pela tibieza de sua mente pensam haver uma fealdade na ordem das coisas] é que o próprio homem é um desconhecido para si mesmo. E para que este homem se conheça, faz-se necessário [cultivar] o hábito firme de afastar-se dos sentidos, de unir-se ao próprio espírito e de permanecer em si mesmo. Pois apenas aqueles que cauterizam, seja pelo isolamento, seja por meio do remédio das disciplinas liberais, algumas das chagas das opiniões correntes, as quais o curso da vida cotidiana [nos] inflige, logram fazê-lo.²¹ [4] Portanto tu lograrás alcançar essas coisas, acredita em mim, quando te dedicares aos estudos por que o espírito é purificado e aperfeiçoado, antes [de cujo esforço] o espírito de modo nenhum está apto a que se lhe confiem as divinas sementes.²²

Essas, pois, as duas principais funções que se devem destacar nas *Confissões*, no que tange ao recurso ao *páthos*, uma das três provas técnicas da retórica: 1. função de caráter pastoral, de elevar as almas para Deus ao mesmo tempo em que se espera a própria elevação, pela confissão; e 2. função de purificação propedêutica da alma, exercício de caráter ascético e filosófico que toca simultaneamente a razão e as emoções, cujo escopo é a progressiva aproximação da vida do Espírito, uma vida voltada para as realidades extrafísicas, em detrimento de tudo o que atrai os sentidos. Diz-se purificação da razão e das emoções, em sentido filosófico, porque não basta apenas um esforço exclusivamente racionalista, de matiz socrático, em que a ciência

²⁰ Logo no preâmbulo dos *Solilóquios*, Agostinho refere-se a esse “isolamento”, ao deixar claro que a presença dos estenógrafos — o que parece referir-se, de modo geral, a todo e qualquer ouvinte — não é conveniente (*nec ista dictari debent; nam solitudinem meram desiderant*) (*Sol.* 1,1,1).

²¹ *De ordine* (1,1,3): “*Cuius erroris [magnum — putant minus eruditi homines imbecilla mente — rebus inhaerere foeditatem] maxima causa est, quod homo sibi ipse est incognitus. qui tamen ut se noscat, magna opus habet consuetudine recedendi a sensibus et animum in seipsum colligendi atque in seipso retinendi. quod ii tantum assequuntur, qui plagas quasdam opinionum, quas uitae quotidianae cursus infligit, aut solitudine inurunt aut liberalibus medicant disciplinis*”.

²² *Id. ibid.* (1,1,4): “*Assequeris ergo ista, mihi crede, cum eruditioni operam dederis, qua purgatur et excolitur animus, nullo modo ante idoneus cui diuina semina committantur*”.

soberana daria conta de curar as feridas todas da alma, sendo necessário, acima de tudo, uma catarse das paixões, a começar pela *libido*, a fim de que sejam dirigidas ao reto querer, ao fim justo ao qual foram destinadas pelo Criador, segundo o *ordo diuinus*. Mas pode-se dizer que essa catarse da razão se dê, em última instância, com o auxílio das próprias emoções, que se fazem mover sobremaneira pelo *páthos*, o apelo emocional, que se sabe muito mais eficaz que o próprio *lógos* para realizar a conversão definitiva para Deus (*conuersio ad deum*) e a consequente aversão do mal (*auersio a malo*), como já havia se dado conta muito antes Paulo²³ e depois veio a reconhecer experimentar Agostinho, na própria carne (*Conf.* 8,9,21):

Donde vem esta monstruosidade? E por quê? O espírito dá uma ordem ao corpo e é obedecido prontamente; o [mesmo] espírito dá uma ordem a si mesmo e se *lhe* opõe resistência. O espírito dá uma ordem para que a mão se mova e a facilidade é tamanha que quase não se discerne da ordem a execução. E o espírito é espírito, porém a mão é corpo. O espírito dá uma ordem para que o espírito queira: não é outro [e sim o mesmo espírito], e contudo não cumpre [a ordem]. Donde vem esta monstruosidade? E por quê? [O espírito] dá uma ordem, repito, para que queira, [ele] que não daria a ordem a não ser que quisesse, e não cumpre a ordem que dá [...]”²⁴

E de fato, embora reconhecesse a força das provas racionais, baseadas estritamente no *lógos*, Quintiliano²⁵ situava acima destas, em relação a sua *dínamis* persuasiva, o apelo às paixões (*adfectus*), aquele poder de despertar sentimentos muitíssimo reconhecido pela retórica antiga desde muito antes da sistematização aristotélica. Com efeito, se a prova racional podia levar o juiz a considerar a causa dum determinado litigante como superior à do adversário, as paixões, todavia, iam mais longe, fazendo-o apaixonar-se por ela e desejar que fosse realmente melhor do que a causa do adversário, sendo, por isso mesmo, bem mais persuasivas do que a própria prova estritamente racional; além do mais, sentencia o *rhetor* romano, aquilo que se deseja é também aquilo em que se acaba por acreditar:

²³ (Rm 7,19-23): “Com efeito, não faço o bem que quero, mas o mal que não quero, eu o pratico. E se eu faço o que não quero, não sou mais eu quem o pratica, mas o pecado que em mim habita. Eis então que descubro uma lei [operando] em mim: quando quero fazer o belo, é o mal que está ao meu alcance. E assim, eu me deleito na lei de Deus, segundo o homem interior, mas percebo uma outra lei em meus membros, que está em guerra [contra] a lei da minha mente, e que me toma como prisioneiro na lei do pecado, que está em meus membros” (οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλὰ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω. εἰ δὲ ὁ οὐ θέλω [ἐγὼ] τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἀμαρτία. εὕρισκω ἄρα τὸν νόμον, τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν, ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται· συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου.).

²⁴ (*Conf.* 8,9,21): “[...] *unde hoc monstrum? et quare istuc? imperat animus corpori et paretur statim; imperat animus sibi et resistitur. imperat animus ut moueatur manus et tanta est facilitas ut uix a seruitio discernatur imperium. et animus animus est, manus autem corpus est. imperat animus ut uelit animus, nec alter est nec facit tamen. unde hoc monstrum? et quare istuc? imperat, inquam, ut uelit, qui non imperaret, nisi uellet, et non facit quod imperat [...]*”.

²⁵ *Inst. Oratoriae* (6,2,5).

As provas sem dúvida fazem com que os juízes repute a nossa causa como sendo a melhor, mas as emoções as superam, fazendo com que também desejem [que seja a melhor]; e o que desejam é também aquilo em que creem.²⁶

Na verdade, com muita perspicácia o autor das *Instituições Oratórias*, na esteira de Aristóteles, admite não apenas a força do *páthos*, mas seu papel fulcral na arte da persuasão, ao reconhecer que o “espírito” (*spiritus*) e a “alma” (*animus*) da retórica residem exatamente no despertar das emoções²⁷. Portanto despertar as emoções da audiência era reconhecidamente um mecanismo persuasivo de grande impacto em todas as partes do discurso, desde que não exagerado, pois, segundo advertem Corbett & Connors (1999, p. 289), “reconhecemos suspeitar das grandiloquentes explorações de nossas emoções”. Sugere-se aqui, como em todas as partes, a prática da temperança. Todavia, se se deve ou não recorrer ao apelo emocional, dependerá em grande medida da audiência, de sua natureza, de suas expectativas, de seu caráter.

A audiência cristã tem sido, desde sua formação, muitíssimo suscetível ao apelo emocional, ao contrário do que se poderia esperar duma audiência de racionalistas cínicos ou estoicos, por exemplo. De fato, para um grupo cujas virtudes primordiais são a fé, a esperança e a caridade, mas também a compaixão e o perdão, e que já nasce com *êthos* fortemente associado ao martírio, ao sofrimento e à renúncia humilde, cujo âmago era a própria paixão de Cristo, donde também a paciência se tinha como virtude, enfim, como não estar sujeito um tal agrupamento ao apelo emocional? O *páthos* cristão sempre esteve inquestionavelmente à flor da pele, e assim permanece até ao fim da Antiguidade. Relatos de martírios como os de Perpétua e Felicidade, por exemplo, no início do século III, na África, e de inúmeros outros, como os de Inácio de Antioquia e Justino, no século II, em Roma, ou o de Cipriano, em meados século III, em Cartago, e o de Orígenes, em Cesareia, pela mesma época, para não ir além destes, motivados desde a era apostólica todos eles por perseguições intermitentes, mais ou menos sistemáticas desde o século I, mas sobretudo pelo próprio martírio de Cristo, de par com uma expectativa escatológica que incluía a sua iminente *parousía*, enfim, tudo isso conjugado contribui para que as emoções cristãs estivessem sempre prontas ao estímulo. Situação essa que não sofre grande modificação nem mesmo depois de Constantino e do edito de tolerância que promulga em Milão, em 313, pois extintas as perseguições do poder constituído, a situação geral não se torna

²⁶ *Inst. oratoriae* (6,2,5): “[...] probationes enim efficiant sane ut causam nostram meliorem esse iudices putent, adfectus praestant ut etiam uelint; sed id quod uolunt credunt quoque”.

²⁷ *Id. ibid.* (6,2,7): “adeo uelut spiritus operis huius atque animus est in adfectibus”.

menos tensa, especialmente de 410 em diante, com a invasão de Roma pelos godos de Alarico e a pressão dos bárbaros nas fronteiras²⁸.

Por outro lado, restringindo a análise aos aspectos puramente intelectuais, vê-se que as páginas da Escritura são férteis em apelos emocionais, sobretudo ao medo (φόβος), de todas as paixões da alma talvez das mais intensas: medo das ameaças dos profetas e seus oráculos, da ira divina, da condenação eterna etc. Do lado oposto, principalmente no Novo Testamento, destaca-se o amor universal (ἀγάπη), que se estimula em diversas instâncias, seja pelas palavras de Jesus, no Evangelho, seja no epistolário apostólico. Pois bem, de que modo se poderia despertar essa *caritas* cristã, de par com a fé no que se não vê, apenas se espera? Por que argumentos ou provas mais ou menos técnicas se pode levar alguém a não apenas aceitar, mas também desejar morrer por Cristo, na esperança da glória eterna?²⁹ Ou desejar vender tudo e entregar o provento aos pobres, vivendo doravante da pregação da palavra escriturária e de seus próprios exemplos? Ou optar por uma renúncia aos prazeres da vida sensual, como as virgens que se consagravam amiúde, ou os anacoretas, cenobitas e religiosos de todos os matizes e épocas, ou ainda, de modo mais extremo e surpreendente, especialmente por tratar-se dum intelectual do calibre de Orígenes, deixar-se arrastar por zelo incontrolável e, em conformidade com o que registra a tradição e confirma Eusébio de Cesareia, mutilar-se a si mesmo pelo Reino dos céus?

E naquele tempo, ocorreu a Orígenes, que cumpria sua obra de instrução catequética em Alexandria, realizar uma certa façanha, que envolve exemplo imenso de coração imaturo e juvenil, mas igualmente de fé e de autocontrole. Compreendendo, pois, a passagem: “Há eunucos que se fizeram eunucos por causa do Reino dos céus” (Mt 19,12)³⁰, de modo ingênuo e juvenil, imaginou, dum lado, estar cumprindo a palavra salvadora, de outro, por ser ainda jovem em idade, e pregando as coisas de Deus não apenas a homens, mas também a mulheres, como quisesse calar toda suspeita de difamação vergonhosa da parte dos infieis, apressou-se a cumprir a palavra salvadora na prática, tendo cuidado que isso passasse despercebido aos muitos conhecidos à sua volta.³¹

²⁸ Por sua “impiedade”, ao recusar o culto tradicional e provocar a conseqüente ira dos deuses, os cristãos estavam sendo acusados como responsáveis pela invasão de Roma, em 410, assim como pela derrocada militar do Império e a conseqüente pressão bárbara nas fronteiras. Essas acusações, ao que parece, eram significantes o suficiente para ter motivado Agostinho a escrever “contra os pagãos” a sua monumental *Cidade de Deus*.

²⁹ Ou, como disse Quintiliano (6,2,5), não apenas reconhecer intelectualmente a verdade cristã, mas igualmente apaixonar-se por ela, pois o que se deseja é também aquilo em que se crê — *id quod uolunt credunt quoque*.

³⁰ (Mt 19,12): “Porque há eunucos que desde o ventre de sua mãe assim nasceram; e há os que foram feitos eunucos pelos homens; e eunucos há que se fizeram eunucos a si mesmos por causa do Reino dos céus. Aquele que é capaz de compreender, compreenda” (εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω).

³¹ Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica* (6,8,1-2): “Ἐν τούτῳ δὲ τῆς κατηχήσεως ἐπὶ τῆς Ἀλεξανδρείας τοῦργον ἐπιτελοῦντι τῷ Ὠριγένει πρᾶγμα τι πέπρακται φρενὸς μὲν ἀτελοῦς καὶ νεανικῆς, πίστεώς γε μὴν ὁμοῦ καὶ σωφροσύνης μέγιστον δεῖγμα περιέχον. τὸ γὰρ “εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν” ἀπλούστερον καὶ νεανικώτερον ἐκλαβὼν, ὁμοῦ μὲν σωτηρίον φωνὴν ἀποπληροῦν οἰόμενος, ὁμοῦ δὲ καὶ διὰ τὸ νέον τὴν ἡλικίαν ὄντα μὴ ἀνδράσι μόνον, καὶ γυναιξὶ δὲ τὰ θεῖα

Percebe-se, por conseguinte, como desde sua gênese a prosa cristã embebe-se naturalmente de apelo emocional, imersa no sangue da paixão de Cristo, que desde o início se torna não apenas o cerne do querigma (κήρυγμα), mas o centro em torno do qual gravita o discurso patrístico. Pode-se dizer, com Corbett e Connors (1999, p. 290), que se trata duma questão de suscetibilidade própria a cada auditório, mas que varia grandemente também com o tema tratado:

A suscetibilidade duma audiência a apelos emocionais pode variar, sem dúvida, de acordo com o tema tratado. Um grupo de médicos, por exemplo, poderia sentir-se ofendido por um apelo emocional quando estivessem sendo instados a adotar uma nova droga ou técnica; mas num assunto como subsídio governamental para a segurança médica, este mesmo grupo poderia estar aberto aos apelos emocionais. Então, quando os meios lógicos de persuasão num dado tema são fracos (ou ao menos mais fracos que os do adversário) podemos constatar a utilidade do recurso à persuasão emocional.

Ora, talvez esteja exatamente aí a principal justificativa, além das já citadas, do apelo intenso ao *páthos*, se não no discurso cristão *grosso modo*, certamente no discurso de Agostinho nas *Confissões*, cujos objetivos já se podem considerar um tanto distintos dos que se percebem na apologética dos dois primeiros séculos, ou mesmo da filosofia dum Orígenes, que ainda viveu num tempo de ilegalidade e de indefinições teológicas, quase um século antes do Concílio de Niceia. Com efeito, no apelo ao *páthos*, para muito além de sua *dúnamis* persuasiva, encontra o *rhetor* Agostinho recurso poderosíssimo para tratar de temas para os quais as provas são insuficientes, os meios lógicos não bastam ou inexistem. E não é porque recorre ao *páthos*, elaborando um discurso de carga emocional intensa, que esteja sempre tencionando persuadir, agonisticamente, como se se tratasse do gênero judiciário ou deliberativo; pelo contrário, ao recorrer a figuras e expressões de forte carga emotiva, Agostinho transforma este recurso num subsídio interessantíssimo para tratar dum tema que se não submete a uma linguagem exclusivamente racional. Na verdade, o apelo emocional se dá no mais das vezes de modo indireto, através de figuras que aguçam a sensibilidade, seja pelo ritmo, pela assonância ou aliteração, seja pelas imagens que evocam, pelo contraste ou pela repetição, pelo absurdo e perplexidade de afirmações paradoxais ou pelo vocabulário carregado de conotações fortemente emotivas. Ao aguçam a sensibilidade emocional, esses recursos todos transferem a prosa duma dimensão de exclusiva racionalidade a uma como que suprarracionalidade, que se pode mesmo dizer irracionalidade, uma vez já não ser mais da razão unicamente que se espera o entendimento, e

προσομιλεῖν, ὡς ἂν πᾶσαν τὴν παρὰ τοῖς ἀπίστοις αἰσχροῦς διαβολῆς ὑπόνοιαν ἀποκλείσειεν, τὴν σωτήριον φωνὴν ἔργοις ἐπιτελέσαι ὠρμήθη, τοὺς πολλοὺς τῶν ἀμφ’ αὐτὸν γνωρίμων διαλαθεῖν φροντίσας”.

sim dalguma fonte distinta, no interior do ser humano. Seja como for, trata-se duma linguagem de apelo não-racional, porque ao causar a irrupção das paixões subsegue-se uma como que obliteração momentânea da racionalidade, um como que eclipse das faculdades intelectivas, a partir de que se atinge aquela dimensão suprarracional muito comum no discurso místico, uma dimensão do silêncio, antecâmara daquele silêncio primordial a que se pretende chegar, o silêncio inefável do Ser.

A terceira das provas da arte: *lógos*

Na *Retórica*, aquilo que cabe ao discurso, seja por meio do *êthos*, *páthos* ou *lógos*, na tarefa suasória, pertence propriamente à arte, no que Aristóteles denomina provas técnicas, em contraste com o que está pronto, fora da arte, carecendo apenas de ser empregado. Portanto, se se excluam os elementos probatórios não-técnicos, como testemunhos e confissões obtidas por tortura, por exemplo, e talvez alguns aspectos da *hupókrisis*, que se prendem exclusivamente à oralidade, como gestual e modalizações da voz, percebe-se que toda tarefa argumentativa é de exclusiva responsabilidade do discurso (1356a19-20).

Pois bem, se na dialética dois são os tipos de argumentos: indução (*ἐπαγωγή*) e dedução ou silogismo (*συλλογισμός*) (1356a35-b6), na retórica, por sua vez, a indução se faz pelo exemplo (*παράδειγμα δὲ ἐπαγωγὴν ῥητορικὴν*), ao passo que a dedução, pelo entimema (*ἐνθύμημα*), que é o tipo de silogismo apropriado ao discurso retórico (*ῥητορικὸν συλλογισμόν*), discurso que respeita àqueles temas sobre os quais não se tem certeza (1357a1-5), temas passíveis de deliberação, que se encontram fora do escopo das ciências, ou então, caso se digam dalgum modo científicos, limitam-se aos aspectos pouco pacíficos delas, que admitem mais de um modo de pensar. Todos os oradores (*πάντες*), diz Aristóteles (1356b6), produzem provas (*πίστεις ποιοῦντες*): 1. ou por meio de exemplos (*παραδείγματα*), 2. ou por meio de entimemas (*ἐνθυμήματα*); e nada além disso (*καὶ παρὰ ταῦτα οὐδέν*). Ora, o exemplo retórico equivale à indução dialética, sendo uma prova que se obtém a partir de um número suficiente de casos, de modo tal que se obtenha uma como regra geral (1356b15). Numa palavra, mostra-se (*δεικνύσθαι*) que x é de tal modo (*ὅτι οὕτως ἔχει*) a partir dos muitos casos ou exemplos aduzidos (*τὸ ἐπὶ πολλῶν*): $e_1, e_2, e_3... e_n$. O silogismo e o entimema, por sua vez, fazem o percurso inverso (1356b16-18): de um certo número de coisas existentes $f_1, f_2... f_n$ (*τινῶν ὄντων*), algo diferente (*ἕτερόν τι*), c , resulta. Portanto, se o exemplo é uma espécie de indução, que vai duma parte a outra (*ὡς μέρος πρὸς μέρος*), da menos conhecida a outra mais conhecida

(1357b30), os entimemas, por sua vez, não carecem de explicitar certas premissas, porque, diz Aristóteles (1357a15-20), elas são já bastante conhecidas de todo o auditório, podendo restar subentendidas. As premissas de que se constituem os silogismos retóricos podem até ser necessárias, mas via de regra são verdades de caráter geral, dentre as quais se incluem: 1. probabilidades ou verossimilhanças (ἐξ εἰκότων) e 2. indícios ou sinais (σημείων). O verossímil retórico corresponde ao que ocorre com frequência (1357a34) (τὸ μὲν γὰρ εἰκός ἐστι τὶ ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ γιγνόμενον). Os indícios ou sinais, por sua vez (1357b), concluem o geral do particular (πρὸς τὸ καθόλου) ou o particular do geral (πρὸς τὸ κατὰ μέρος). Destes, apenas o indício necessário ou *tekmérion* (τεκμήριον σημείον) constitui uma prova inquestionável, daí seu nome, pois crê-se que põe um termo à argumentação (τὸ τέκμαρ καὶ πέραις ταυτόν ἐστι). Por exemplo, a febre constitui um indício necessário de que Sócrates está enfermo; todavia, explica Aristóteles, a sabedoria dele, que era um homem justo, não é indício necessário de que todo homem justo seja sábio. Outro exemplo: se uma mulher tem leite, isso é um τεκμήριον ou indício necessário de que deu à luz. Trata-se, pois, dum argumento irrefutável. No entanto, por não serem abundantes os *tekméria*, os entimemas se constroem em sua maior parte de tópicos específicos (τόποι ἴδιοι), particulares e individuais (τῶν κατὰ μέρος καὶ ἰδίων), e apenas uma pequena parte de lugares-comuns (ἐκ τῶν κοινῶν ἐλάττω).

Aquilo que Aristóteles denomina prova (πίστις), não obstante a polissemia do termo (pois tanto o *páthos* como o *éthos* também são provas), é uma espécie de demonstração científico-racional (ἀπόδειξις τις) (1355a11). Por sua vez, a demonstração retórica por excelência é o entimema (ἔστι δ' ἀπόδειξις ῥητορικὴ ἐνθύμημα), a mais forte das provas retóricas (κυριώτατον τῶν πίστεων). O entimema, como se disse, é um tipo de silogismo (συλλογισμός τις); porém, enquanto o silogismo trata da verdade (ἀλήθεια) teoricamente indiscutível, científica em seu caráter, o entimema resume-se àquilo que tem a aparência verdade, isto é, que pode ou não ser verdade; portanto, ao que é provável ou verossímil (τὸ ὅμοιον), como as opiniões (ἐνδοξα), que são admitidas por toda gente ou pela maioria ou pelos sábios ou por parte deles ou pelos mais notáveis e estimados da sociedade. Eis porque, se os assuntos retóricos são aqueles que admitem o debate contraditório, a prova retórica não poderia estar baseada senão no provável, e não no verdadeiro, inquestionável, sob pena de aniquilar qualquer possibilidade do próprio debate. Contudo essa característica de verossimilhança, elemento fundamental do entimema, segundo a retórica aristotélica, põe-se de certo modo em segundo plano a partir de Quintiliano, para quem o entimema define-se, ao invés, não pela natureza verossímil das premissas, e sim por sua “articulação elíptica”, como bem lembra Barthes (2001, pp. 57-8),

articulação que faz com que o entimema seja um silogismo truncado, em que parece ausentar-se alguma proposição de feição incontestável, a qual, exatamente por isso, não carece de ser enunciada, mantendo-se tão só “no espírito” (ἐν θυμῷ)³². Destarte, trata-se antes duma pseudo-ausência, que se dá apenas *au niveau du langage*, jamais *dans l’esprit*. Isso porque dessa mesma “ausência”, ao revés do que se poderia supor, é que o entimema tira toda a sua pujança, deixando a cargo do ouvinte-leitor a construção do argumento, naquilo que a lógica de Port-Royal entendia como *le plaisir du raisonnement incomplet* (*id. ibid.*, pp. 60-61): “O entimema não é um silogismo truncado por carência, degradação, mas porque é preciso deixar ao ouvinte o prazer de fazer tudo na construção do argumento”.

Esse “prazer” de que fala Barthes relaciona-se *mutatis mutandis* ao “didatismo” que por sua vez Reboul relaciona à alegoria (2000, pp. 130-2), e que se pode aplicar também aos provérbios (παροιμία) e às máximas (γνώμαι)³³; didatismo esse que, ao invés de tornar mais claros os conteúdos, adrede os obscurece ou, quando não, faz com que se tornem mais intrigantes, enigmáticos. Com todo o efeito, alegorias como a da “caverna” ou a parábola do “semeador” intrigam os discípulos, diz Reboul, que sentem que o texto quer dizer algo mais do que parece estar dizendo, sem contudo saber bem o quê, e aguardam uma “explicação”, que jamais esperariam não tivesse o conteúdo exposto sido formulado por meio duma parábola ou alegoria. Trata-se, diz Reboul, duma forma muito antiga de ensinar, uma como que “pedagogia do mistério”, que consiste em retardar a solução para incitar o discípulo a buscá-la, o que o motiva a tomar a iniciativa e procurar aprender por suas próprias forças. Uma forma didática, indubitavelmente, que não deixa de ser igualmente argumentativa, pois a aceitação da letra implica a aceitação do espírito, ou seja, ao aderirem e assentirem à forma poética, alegres por terem descoberto a “solução” do enigma por seus próprios méritos, os ouvintes dão igualmente seu assentimento ao conteúdo³⁴.

Pois bem, se Aristóteles apresenta as máximas ao lado dos entimemas, que são a prova retórica por excelência, uma vez ser a máxima parte dos entimemas (ἡ γνώμη μέρος

³² Daí a origem do termo ἐνθύμημα, segundo o próprio Barthes: ἐν + θυμῷ.

³³ Alguns provérbios são também máximas (ἔτι ἔναι τῶν παροιμιῶν καὶ γνώμαί εἰσιν), diz Aristóteles (1395a19), embora não explique a diferença comum entre eles, citando o exemplo, que não facilita muito pela concisão: “Vizinho ático” (Ἀττικὸς πάροικος), que seria um alusão coríntia às virtudes dos atenienses, em contraste com a proverbial má-vontade dos espartanos, segundo o historiador Tucídides (*Guerra do Peloponeso* 1,70).

³⁴ Reboul (2000, pp. 130-2) apresenta um exemplo interessante extraído do Velho Testamento (2Sm 12,1-15): ao ouvir a parábola de Natã, Davi se vê levado a reconhecer o crime do rico ganancioso que se apossa do único bem de seu vizinho pobre, uma ovelha, reputando-o digno de morte. Porém, ao aceitar a letra, diz Reboul, Davi se vê obrigado a aceitar também o espírito da parábola, sua conclusão e implicações, reconhecendo-se culpado diante de Natã (do adultério com Betsabeia e de ter causado a morte de seu marido, Urias), que lhe diz: “Esse homem [da parábola] és tu mesmo”.

ἐνθυμήματος ἐστίν) (1393a23-6), resta evidente que o que se disse acerca da pedagogia do mistério e do poder do raciocínio incompleto dos entimemas serve igualmente às máximas, como se há de ver, e de modo muito mais eficaz.

No que tange ao *lógos* nas *Confissões*, retendo na memória o que se disse acerca do que caracteriza um tema retórico, a saber, o fato de ser passível de deliberação, admitindo ao menos duas opiniões contrárias (1357a4-5), supérfluo seria justificar a opção pelas máximas em detrimento dos entimemas neste passo, o que não implica dizer que Agostinho não tenha recorrido aqui e ali a um ou outro silogismo de tipo retórico. Todavia, não se esperaria que recorresse a expedientes de caráter demonstrativo (ἀποδεικτικός) para falar do inefável. Não apenas porque “ninguém ensina geometria desse modo” (διὸ οὐδεὶς οὕτω γεωμετρεῖν διδάσκει), como diz Aristóteles (1404a12), fazendo referência aos recursos “poéticos” da elocução (λέξις), como as figuras, que imprimem destaque tanto ao *êthos* como ao *páthos*, a fim de construir um caráter favorável e movimentar as paixões (ἐπιθυμίαι) do auditório, que se quer exortar (προτρέπω) ou dissuadir (ἀποτρέπω) a seguir tal ou qual caminho, mas principalmente para dar voz ao indizível, dizendo o que está além da razão. Os recursos da elocução, considerados inaptos para tratar de fatos ou certezas exatas ou científicas, como as verdades matemáticas, por exemplo, que teoricamente não seriam passíveis de contestação, eram considerados, ao tempo de Aristóteles, indignos da consideração (θεωρεῖν) filosófica, pelo que não ter havido, até ao tempo da escritura do terceiro livro da *Retórica*, nenhum tratado (τέχνη) a respeito do tema, como se já disse (1403b35-6). Contudo, para falar do inefável, dizer o indizível, como percebe Agostinho, assim como para proferir oráculos ou para a poesia didático-filosófica (ou filosofia poético-didática) dum Empédocles, por exemplo, não havia recurso mais apto. Por isso se há restringir aqui apenas ao tratamento das máximas, em detrimento dos tópicos e exemplos, matéria dos entimemas. As máximas, portanto, por seu caráter genérico (διὰ τὸ ὅλως) (1407b1), são mais apropriadas ao dizer silencioso que empreende Agostinho nas *Confissões*³⁵.

Parte integrante do entimema (ἡ γνώμη μέρος ἐνθυμήματος) (1393a23-6), a máxima é uma proposição (ἀπόφανσις) não relacionada a algo particular (οὐ περὶ τῶν καθ’ ἕκαστον), mas de caráter universal (καθόλου), que não se refere, porém, a todo e qualquer tema, e sim às ações humanas (πρὸς τὸ πράττειν), ou seja, àquilo que se deve escolher (αἰρετά) ou evitar

³⁵ Das figuras, cuja δύναμις argumentativa se mencionou alhures, tratamos com riqueza de detalhes em nossa tese, anteriormente citada. Vale apenas dizer, para justificar a síntese supraelaborada, que a amplificação (αὔξησις), relacionada por Aristóteles à superioridade (ὑπεροχή) (1368a23), e que para os gregos era sinal de virtude, é o recurso demonstrativo (que pode incluir não apenas as figuras, mas exemplos, máximas etc.) que mais convém ao discurso de gênero epidíctico (ἡ αὔξησις ἐπιτηδειοτάτη τοῖς ἐπιδεικτικοῖς) (1368a26-7).

(φευκτά) praticar. No termo “máximas”, do grego *gnômai* (γνώμαι) e do latino *sententiae*, incluem-se *grosso modo* preceitos, provérbios, ditos ilustres, enigmas, epigramas, truísmos, calembures, generalizações concisas, numa palavra, todos os enunciados de cunho “espirituoso” (τὰ ἀστεῖα) que se podem utilizar numa argumentação. E é exatamente por sua eficácia argumentativa que Aristóteles coloca o tratamento da questão (γνωμολογία), na *Retórica* (1394a19-30), como prelúdio ao estudo dos entimemas, pois, como ele mesmo observa, elas constituem não apenas as premissas (ἀρχαί), como também a conclusão (συμπεράσμα) dum argumento silogístico:

No que tange ao recurso às máximas, depois de ter sido dito o que é uma máxima, há de se tornar especialmente manifesto a respeito de que, em que momento e a quais sujeitos convém aplicar o uso das máximas nos discursos. A máxima é um enunciado, mas não a respeito de tema particular, como, por exemplo, que tipo de homem é Ifícrates, e sim de caráter universal; e não a todo e qualquer tema de caráter universal, como, por exemplo, que o reto é contrário ao curvo, e sim a respeito das práticas humanas e o que se pode escolher ou evitar em relação ao que se pratica. Portanto, se os entimemas são de modo aproximado o silogismo que trata destas coisas, as conclusões dos entimemas e as premissas, excluído o silogismo, são as máximas.³⁶

Todos os entimemas, pois, de par com os recursos da elocução (καὶ λέξιν καὶ ἐνθυμήματα), diz Aristóteles (1410b20-21), constituem ditos espirituosos ou sagazes (ἀστεῖα), desde que comuniquem ensinamento de modo rápido (ὅτα ποιῆ ἡμῖν μάθησιν ταχέϊαν) e também conciso, o que vale igualmente para as máximas, cujo conteúdo deve ser facilmente apreendido, ter uma forma “atômica” e ser memorizável, com o auxílio dos recursos da *léksis*, sem dúvida, a fim de serem prontamente eficazes.

Três são, em verdade, as principais utilidades das máximas nos discursos, de modo geral segundo a *Retórica*, e nas *Confissões* de modo particular: 1. fazer com que o leitor-ouvinte participe do discurso; 2. torná-lo ético; 3. dizer o indizível, permitindo que se fale das coisas de Deus (no caso das *Confissões*).

Primeiro, as máximas permitem a “participação” no discurso por parte do auditório, por ser este constituído de pessoas vulgares (διὰ τὴν φορτικότητα τῶν ἀκροατῶν), segundo o juízo de Aristóteles (1395b2-3), pessoas que se regozijam (χαίρουσι) quando o orador universaliza (καθόλου λέγων) as opiniões que guardam em si como particulares (τῶν δοξῶν ἃς ἐκεῖνοι κατὰ μέρος ἔχουσιν) (1395b2-3), ou seja, os ouvintes-leitores se felicitam quando o

³⁶ (1394a19-30): “Περὶ δὲ γνωμολογίας, ῥηθέντος τί ἐστὶ γνώμη, μάλιστα ἂν γένοιτο φανερόν περὶ ποίων τε καὶ πότε καὶ τίσιν ἀρμόττει χρῆσθαι τῷ γνωμολογεῖν ἐν τοῖς λόγοις. ἔστι δὲ γνώμη ἀπόφανσις, οὐ μέντοι περὶ τῶν καθ’ ἕκαστον, οἷον ποιός τις Ἰφικράτης, ἀλλὰ καθόλου· καὶ οὐ περὶ πάντων καθόλου, οἷον ὅτι τὸ εὐθὺ τῷ καμπύλῳ ἐναντίον, ἀλλὰ περὶ ὅσων αἱ πράξεις εἰσὶ, καὶ αἰρετὰ ἢ φευκτά ἐστὶ πρὸς τὸ πράττειν. ὥστ’ ἐπεὶ τὰ ἐνθυμήματα ὁ περὶ τούτων συλλογισμὸς ἐστὶ σχεδόν, τὰ τε συμπεράσματα τῶν ἐνθυμημάτων καὶ αἱ ἀρχαὶ ἀφαιρεθέντος τοῦ συλλογισμοῦ γινώναί εἰσι [...]”.

orador-escriptor refere opiniões que eles já possuem e creem suas, particulares. Por exemplo, diz Aristóteles, se um orador enuncia diante de um auditório “não haver nada mais estúpido que ter filhos”, havendo alguém nesse auditório cujos filhos constituam algum estorvo, óbvio que este ficará feliz, acreditando que o orador pensa como ele (b7-11). O mesmo vale para os entimemas, segue o filósofo (1400a26), dentre os quais são preferíveis os que são imediatamente apreendidos pelo auditório, assim que se enunciam (ὅσα ἀρχόμενα), não por serem superficiais, mas porque os ouvintes se sentem felizes de antecipar suas conclusões, sentindo-se tão capazes como o orador, e também por poder participar do discurso, juntamente (ἅμα) com o seu autor, como se fossem coautores (1400b26-33).

Em segundo lugar, e mais importante (καὶ ἐτέρων κρείττω), segundo Aristóteles, porque as máximas tornam o discurso ético (ἠθικὸς γὰρ ποιεῖ τοὺς λόγους) (1395b13), imprimindo-lhe um caráter moral de enorme valor persuasivo. Os discursos são éticos quando a finalidade moral está manifesta (δήλη ἢ προαίρεσις), ou seja, quando a intenção moral, ou *proairesis*, do orador é de tal modo clara que o discurso possua uma feição ética (ἔχουσιν ἦθος) (1395b13). Por conseguinte, aquele que emprega uma máxima expõe suas preferências morais, o que, para Aristóteles, constitui o grande efeito desse recurso retórico. Isso porque, se a máxima for aproveitável ou útil (ὥστ’ ἂν χρησταὶ ᾧσιν αἱ γνώμαι), fará com que o orador também pareça ser um homem de boa índole (καὶ χρηστοθήτη φαίνεσθαι ποιούσι τὸν λέγοντα) (1395b16-17), devido à ligação que se estabelece entre o discurso ético e aquele que o profere. Com efeito, uma vez refiram-se a verdades universais, as máximas conquistam pronto assentimento por parte da audiência, conferindo ao orador aquela imagem de ancião, cuja sabedoria é quase que santificada, venerável; daí Aristóteles não recomendar o seu uso aos jovens, a fim de que não soem pretensiosos, parecendo falar do alto duma sabedoria que, por conta da pouca idade, ainda não podem possuir. Portanto, segundo se pode depreender das palavras do filósofo, trata-se, no fim, duma questão de *auctoritas* (ou ἦθος), em que o uso das máximas confere certa venerabilidade ao discurso, uma vez tratarem-se de verdades de caráter universal, aceitas por todos, como se fossem ditos sapienciais a que se costuma conferir enorme prestígio por sua ancestralidade e aceitação geral, numa palavra, como se fossem ditos gnômicos dos sete sábios³⁷.

Por fim, as máximas são úteis porque, ao enunciar algo em termos universais ou gerais, permitem a amplificação (αὐξησις), a ferramenta argumentativa mais eficaz no discurso do

³⁷ Os sete sábios da Grécia antiga: Tales de Mileto, Sólon de Atenas, Periandro de Corinto, Cleóbulo de Lindos, Quéilon de Esparta, Bías de Priene e Pítaco de Mitilene.

gênero epidíctico (1368a26-7), e que, nas *Confissões*, de par com os paralelos elaborados entre as virtudes absolutas de Deus e as humanas, idealizadas e amplificadas (*Conf.* 1,4,4; 2,6,13-14 *et passim*), serve perfeitamente ao propósito de ressaltar a inefabilidade divina, uma vez que nada se pode dizer do inexprimível senão de modo figurado, analógico, oblíquo, para o que coopera decisivamente uma figura de amplificação como a hipérbole (ὑπερβολή), por exemplo (REBOUL, 2000, p.123-4):

[...] a função semântica da hipérbole é dizer que de fato não conseguimos dizer, é dar a entender que aquilo de que estamos falando é tão grande, tão bonito, tão importante (ou o contrário) que a linguagem não poderia exprimir. Donde o papel fundamental da hipérbole na retórica religiosa, visto que só ela pode designar aquilo que não se pode denominar.

Demais, além de amplificarem pela generalização, as máximas exercem também impacto instantâneo no auditório, donde serem muitíssimo mais eficazes que o silogismo, cujo acompanhamento se faz de modo lento e progressivo, premissa a premissa, raciocínio a raciocínio, muita vez a preço de considerável esforço mental. De fato, a máxima exerce impacto ao obstar, pela velocidade e concisão de sua enunciação, a interferência da razão, fazendo com que seu conteúdo seja aceito sem reservas e de imediato, pois costuma levar algum tempo a reconstrução dum silogismo completo. Portanto a máxima surpreende, num ataque *oblíquo*, à maneira da feliz metáfora de Quintiliano:

E assim como nos combates armados é fácil tanto perceber como também prevenir-se e repelir os ataques adversários e os golpes diretos e francos; os ataques oblíquos e encobertos são menos perceptíveis, sendo próprio da arte [bélica e retórica] mostrar algo diferente daquilo que se pretende de fato; assim também o discurso que carece de habilidade põe-se a combater apenas com peso e impacto, todavia, se empreendeu simular e variegar, é-lhe permitido avançar pelos flancos e pelas costas, e não apenas desviar as armas adversárias, mas também, como que num relance, ludibriá-las.³⁸

E mais, os conteúdos expressos pelas máximas, por serem de conhecimento comum (εἶναι κοινά), parecem de imediato estar corretos (ὀρθῶς ἔχειν δοκοῦσιν) (1395a11-12). Esses efeitos, por sua vez, combinados com as virtudes do discurso oral, como bem destaca Reboul (2000, pp. 94-5), jamais deixam de exercer impacto argumentativo considerável, seja quando comunicam ou quando instruem, porém não geometricamente, e sim por meio de repetições, aliteraões, ritmo, metáforas, alegorias, enigmas, naquilo que o autor denomina função “poética” da linguagem, e que outra coisa não é senão a elocução com suas figuras, os “argumentos condensados” de Perelman (*ibid.* 2000, p. 121). Todas as figuras — o que se pode expandir também a

³⁸ *Inst. oratoriae* (9,1,20): “Namque ut in armorum certamine aduersos ictus et rectas ac simplices manus cum uidere tum etiam cauere ac propulsare facile est; auersae tectaeque minus sunt obseruabiles, et aliud ostendisse quam petas artis est; sic oratio, quae astu caret, pondere modo et impulsu proeliatur, simulanti uariantique conatus in latera atque in terga incurrere datur et arma auocare et uelut nutu fallere.”.

todos recursos do *lógos* supracitados —, quando operam da mesma forma, como as máximas e provérbios aqui referidos, são “reductoras” (REBOUL, 2000, p. 125), porque priorizam um certo recorte em detrimento do todo, um certo valor em lugar de outros, daí também e principalmente seu papel argumentativo. Com efeito, uma máxima guarda sua força na própria concisão, isto é, por ter uma forma “atômica”, no dizer de Reboul (*ibid.*), que faz com que se guarde na memória com facilidade não apenas o conteúdo, mas a própria forma, que se a reproduza com rapidez, que se a compreenda sem grande esforço; isso sem mencionar que contém em sua forma atômica um poderoso argumento condensado, que se torna decisivo exatamente por sua concisão e estilo. Pois são exatamente essas as características não apenas dum discurso de tipo místico, de modo geral, que pretenda dizer o indizível, mas das *Confissões* em particular, específica mas não exclusivamente quando pretende Agostinho falar de Deus, naquilo que se houve por bem denominar “retórica do silêncio”.

Veja-se como exemplo de máxima (γνώμη) o verso de Eurípedes (*Hécuba*, 858) aduzido por Aristóteles (1394b1-6):

Não existe dentre os homens quem é livre.
 Οὐκ ἔστιν ἀνδρῶν ὅστις ἔστ’ ἐλεύθερος.

Porém quando se o considera ao lado do verso seguinte, diz o filósofo, tem-se então um entimema, não mais uma máxima (πρὸς δὲ τῷ ἐχομένῳ ἐνθύμημα) (1394b5):

Não existe dentre os homens quem é livre,
 porque ou dos bens é escravo ou da fortuna.
 Οὐκ ἔστιν ἀνδρῶν ὅστις ἔστ’ ἐλεύθερος
 ἢ χρημάτων γὰρ δοῦλός ἐστιν ἢ τύχης.

No primeiro exemplo, pode-se reescrever a máxima do seguinte modo: “Nenhum homem, dentre todos os homens, é livre”. O segundo verso, do seguinte modo: “Ninguém é feliz em tudo, porque ou é escravo do dinheiro ou é escravo do destino”. O que, em forma de entimema, pode-se aproximadamente esquematizar como se segue: P.₁: Ou o homem é escravo do dinheiro; P.₂: Ou o homem é escravo do destino; C.: Logo nenhum homem é livre³⁹. Claro está que os operadores disjuntivos com que P.₁ e P.₂ se iniciam, “ou... ou” (ἢ... ἢ), são excludentes, o que implica não haver uma terceira via (*nihil est tertium*), ou seja, a humanidade se divide unicamente em dois grupos: 1. os que são escravos do dinheiro; 2. os que são escravos do destino, e nada além,

³⁹ É bem verdade que se poderia considerar a disjuntiva como premissa, no seguinte esquema alternativo: P.₁: Todos os homens são escravos de alguma coisa; P.₂: Ou são escravos do dinheiro ou do destino. C.: Logo todos os homens não são livres.

o que simplifica drasticamente a realidade, numa generalização que se pode até considerar grosseira. Contudo é exatamente dessa concisão, desse recorte simplificado do real que o entimema tira a sua pujança argumentativa, assim como a máxima, que por ser ainda mais concisa que o entimema exerce seu impacto com mais rapidez e eficácia, porque o verso: “Não existe dentre os homens quem é livre”, considerado por Aristóteles uma máxima, não é outra coisa senão a própria conclusão do entimema.

Máximas há, diz Aristóteles (1394b6-), que se fazem seguir duma conclusão ou epílogo (μετ’ ἐπιλόγου); outras, que não carecem de epílogo (ἄνευ ἐπιλόγου). Isso se dá porque nem tudo o que se diz é matéria controversa, que careça de demonstração, por ser contrário à opinião geral (παράδοξόν τι). Assim, os conteúdos e as máximas construídas a partir deles, que façam parte da opinião geral, por serem conhecidos, não precisam de demonstração, nem de conclusão, como o seguinte verso aduzido pelo filósofo, provavelmente do poeta Simônides (c. 556-468 a.C.) (1394b13):

Para o homem, ter saúde é a melhor coisa; ao menos é o que nos parece.

ἀνδρὶ δ’ ὑγιαίνειν ἄριστόν ἐστιν, ὡς γ’ ἡμῖν δοκεῖ

Dentre as que necessitam de epílogo, algumas fazem parte do entimema (ἐνθυμήματος μέρος εἰσίν), outras, as mais estimadas (μάλιστα εὐδοκιμοῦσιν), porque a causa daquilo que se diz é aparente (ἐμφαίνεται τοῦ λεγομένου τὸ αἴτιον), apesar de “entimemáticas” (ἐνθυμηματικά), não fazem parte do próprio entimema, como por exemplo o seguinte verso de autor desconhecido:

Não guardes ódio imortal, sendo tu mortal.

Ἀθάνατον ὀργὴν μὴ φύλασσε θνητὸς ὢν.

O primeiro hemistíquio, que Aristóteles (1394b24) reescreve como: μὴ δεῖν φυλάττειν [ἀθάνατον ὀργὴν], “Não se deve guardar [ódio imortal]”, constitui uma máxima; porém θνητὸν ὄντα, “sendo mortal”, por sua vez, constitui uma conclusão, que expressa o porquê (τὸ διὰ τί), a causa (τὸ αἴτιον) do que se enunciou na primeira parte. E exatamente por ser mais evidente a toda gente, de modo instantâneo, diz o filósofo, este tipo de máxima é mais bem considerada. O mesmo se dá com o seguinte verso, possivelmente do comediógrafo e filósofo pré-socrático Epicarmo (c. 560-460 a.C.) (1394b26):

Coisas mortais deve o mortal pensar, não imortais.

O filósofo não explica, mas pode-se arriscar que o hemistíquio primeiro, “O homem mortal deve [pensar] coisas mortais”, constitui a máxima sem o epílogo, que seria o hemistíquio seguinte: “porque o homem mortal não [deve] pensar coisas imortais”, ou seja, pensar aquilo que é próprio aos deuses imortais, apenas. Neste caso, contudo, pela elipse dos termos, principalmente φρονεῖν, “pensar”, na primeira parte, mas também do impessoal χρῆ, “dever-se”, na segunda, se Epicarmo não tivesse incluído o epílogo, que explicasse a causa do que se enuncia, a máxima restaria truncada e, conseqüentemente, incompreensível, ou então, para alguns, muito enigmática, pois se poderia incluir qualquer verbo na primeira parte.

Depreende-se sem grande dificuldade, de tudo o que foi dito, o motivo por que Aristóteles sugere por vezes transformar o entimema em máxima⁴¹, pois, como se disse amiúde, nem sempre as provas exclusivamente racionais se impõem como as mais adequadas ou eficazes, como se patenteia no caso das *Confissões*, especificamente para dizer o indizível. O exemplo dado pelo autor da *Retórica* é bastante ilustrativo. Primeiramente tem-se uma máxima:

É preciso fazer reconciliações, os que têm bom-senso, [estando] prósperos,
pois deste modo obterão maior vantagem.

Χρῆ δὲ τὰς διαλλαγὰς ποιεῖν τοὺς νοῦν ἔχοντας εὐτυχοῦντας·
οὕτω γὰρ ἂν μέγιστα πλεονεκτοῖεν.

O que, em forma entimemática (ἐνθυμηματικῶς δέ) transcreve Aristóteles do seguinte modo (que se traduziu à letra): “Se, pois, fazem-se necessárias, quando seja o mais benéfico e vantajoso possível, fazer então as reconciliações, quando se está próspero é necessário reconciliar-se”⁴². Ainda que não sejam de imediato perceptíveis as premissas do entimema, pode-se reformulá-lo do seguinte modo: P.₁: Todo tempo de prosperidade oferece mais vantagens e benefícios; [P.₂ — *premissa ausente* tanto no entimema como na máxima: As reconciliações devem ser feitas tendo em vista vantagens e benefícios]; C.: Logo reconciliações devem ser feitas em tempo de prosperidade. Vê-se, claramente, como a formulação gnômica é muito mais impactante, seja pela concisão ou pela conclusão rápida e quase irretorquível que aduz.

No discurso cristão, como o das *Confissões*, por sua vez, pode-se dizer que as máximas se confundem com as citações bíblicas, ainda que se compreenda a Escritura como expressão

⁴⁰ A tradução linear seria algo como: “Coisas mortais deve o mortal, não imortais, o mortal pensar”.

⁴¹ (1418b33-39): “Convém também transformar às vezes os entimemas, tornando-os em máximas” (δεῖ δὲ καὶ μεταβάλλειν τὰ ἐνθυμήματα καὶ γνῶμας ποιεῖν ἐνίοτε).

⁴² “εἰ γὰρ δεῖ, ὅταν ὠφελιμώταται ὥσι καὶ πλεονεκτικώταται, αἱ καταλλαγαὶ τότε καταλλάττεσθαι, εὐτυχοῦντας δεῖ καταλλάττεσθαι.”

da Palavra de Deus, seja como Palavra registrada em palavras ou como palavras sobre a Palavra; discurso que, de um modo ou de outro, tem-se por divinamente inspirado, como por exemplo no caso dos profetas, que se faziam eles mesmos portadores dos oráculos de Yahwé. Seja como for, pelo uso intenso de passagens das escrituras — do primeiro parágrafo das *Confissões* ao verso inicial do segundo (1,1,1-2), das 219 palavras escritas por Agostinho, 46 (21%) são bíblicas, retiradas de 8 citações diretas das Escrituras e 13 referências⁴³ —, Agostinho não apenas imprime um *êthos* sagrado e venerando a seu discurso, o que não deixa de ser um instrumento imensamente persuasivo, mas também assume parte deste *êthos* para si, cujas palavras se fazem portadoras de altíssimo valor, seja literário, seja filosófico, seja religioso. Além do mais, a experiência de que fala Aristóteles, quando adverte que não se deve falar senão com conhecimento de causa sobre algum assunto, Agostinho a tinha de sobra agora, especialmente depois da narração dos livros da parte biográfica, em que as intensas venturas e desventuras experienciadas em sua vida pregressa se enfileiram uma após outra, numa narrativa comovente e precisa:

Mas, por um lado, convém proferir máximas aqueles que têm mais idade, por outro, proferi-las a respeito de coisas sobre as quais se é experimentado; pois proferir máximas quando não se é tão vivido é tão inconveniente como proferir fábulas e discorrer sobre aquilo em que se é inexperiente, tolice e falta de instrução.⁴⁴

Diante disso, não se tem por temeridade arriscar dizer que uma das funções dos primeiros livros das *Confissões* é exatamente a construção dum *êthos*, dum caráter de experiência e adequação, não apenas para a função episcopal, para à qual tinha sido eleito coadjutor, de modo irregular, mas para sua vida eclesiástica de modo geral, diante de seu passado maniqueu e notoriamente anticatólico, ao menos em Cartago e vizinhanças de Tagasta e Madaura. Com efeito, Agostinho carecia de passar a limpo e exorcizar o seu enodado pretérito e, acima de tudo, de granjear para si um *status* respeitável diante da comunidade, não apenas com o fito de fazer filosofia, mas também para ter sucesso nas polêmicas e debates dogmáticos em que se via e havia de ver envolvido. Trata-se também duma tentativa de “purificação”, de deixar de ser um *outsider*, uma depuração não apenas filosófica, mas também moral, a fim de que pudesse falar de Deus convenientemente, e ser aceito.

De volta às máximas, por mais temerária possa parecer a afirmação supraefetuada de que se confundam com as citações escriturárias, vale lembrar tão somente dois detalhes de importância capital que venham clarear a analogia. O primeiro é o caráter primordialmente oral

⁴³ As 13 referências bíblicas constantes de *Conf.* 1,1,1-2 são as seguintes: Sl 47,2; Sl 95,4; Sl 144,3 ; Sl 146,5; 2Cor 4,10; Tg 4,6; 1Pd 5,5; Sl 118,34; Sl 118,34; Sl 118,34; Rm 10,14; Sl 21,27; Mt 7,7.

⁴⁴ (1395a1-7): “ἀρμόττει δὲ γνωμολογεῖν ἡλικία μὲν πρεσβύτεροις, περὶ δὲ τούτων ὧν ἔμπειρός τις ἐστίν, ὡς τὸ μὲν μὴ τηλικούτων ὄντα γνωμολογεῖν ἀπρεπέες ὥσπερ καὶ μυθολογεῖν, περὶ δ' ὧν ἄπειρος, ἡλίθιον καὶ ἀπαίδευτον”.

das Escrituras, salvo raríssimas exceções, como passagens do Evangelho de João e do Apocalipse de par com algumas construções mais bem elaboradas das narrativas de Lucas, tanto em seu *Evangelho* como nos *Atos dos Apóstolos*, o que se pode constatar já no prólogo do primeiro. Pois bem, sabe-se quão necessários eram tanto a universalização dos temas quanto a musicalidade, de par com outros tantos recursos ditos elocutórios, como por exemplo as figuras de repetição, à transmissão oral dos conteúdos, para o que têm cooperado de modo inquestionável as *sententiae*, em todos os tempos e culturas, por tratarem-se não apenas de conteúdos de caráter universalizante, como bem explica Aristóteles — quando são utilizados não apenas como premissas (ἀρχαί) mas também como conclusões (συμπεράσματα) para os entimemas —, mas principalmente por estes conteúdos viajarem o cadinho dos séculos na forma veicular de construções facilmente memorizáveis, porque agradáveis tanto à alma quanto ao ouvido. Vejam-se apenas os seguintes exemplos numa série inumerável, o que de modo nenhum configura uma auxese, tomados todos da expressão popular contemporânea, mas cuja origem é obviamente bíblica, de máximas que atravessaram os séculos: “Mais vale o pouco com Deus que o muito sem ele”⁴⁵; “Quem dá aos pobres empresta a Deus”⁴⁶; “Olho por olho, dente por dente” e seu contrário “Dar a outra face”⁴⁷; “A César o que é de César e a Deus o que é de Deus”⁴⁸; “Faze aos outros o que quer que os outros te façam”⁴⁹; “Quem com ferro fere com ferro será ferido”⁵⁰; “Os primeiros serão os últimos e os últimos, primeiros”⁵¹; “Aquilo que o homem semear, colherá”⁵²; “Quem estiver livre de pecado que atire a primeira pedra”⁵³ etc.

⁴⁵ (Prv 15,16): “Melhor a pequena porção com o temor do Senhor que grandes tesouros com impiedade” (κρείσσων μικρὰ μερὶς μετὰ φόβου κυρίου ἢ θησαυροὶ μεγάλοι μετὰ ἀφοβίας).

⁴⁶ (Prv 19,17): “empresta a Deus aquele que tem misericórdia para com o pobre” (δανίζει Θεῷ ὁ ἐλεῶν πτωχόν [...]).

⁴⁷ (Mt 5,38-39): “Ouvistes o que foi dito: [Retribuí] olho por olho e dente[s] por dente[s]! Porém eu vos digo: Não oponhais resistência ao mal: mas todo aquele que dá um tapa em [tua] face direita, volta-lhe também a outra!” (ἐκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ’ ὅστις σε ραπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα [σου], στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην).

⁴⁸ (Mt 22,21): “Devolvei então as coisas de César a César e as de Deus a Deus!” (ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ) (cf. Mc 12,17; Lc 20,25).

⁴⁹ (Mt 7,12): “Portanto tudo quanto porventura queirais que vos façam os homens, assim também vós a eles fazei!” (πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς).

⁵⁰ (Mt 26,52): “Retorna a tua espada para o lugar dela, porque todos os que empunham a espada, pela [na] espada são mortos!” (ἀπόστρεψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς· πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μάχαιρῃ ἀπολοῦνται).

⁵¹ (Mt 20,16): “Assim serão últimos, os primeiros; e primeiros, os últimos” (οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι).

⁵² (Gl 6,7): “Pois aquilo que venha o homem a semear, isso mesmo também colherá” (ὁ γὰρ ἐὰν σπείρῃ ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ θερίσει).

⁵³ (Jo 8,7): “Aquele que esteja sem pecado [*anamártētos*] dentre vós, [seja] o primeiro [que] atire nela uma pedra!” (ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἐπ’ αὐτὴν βαλέτω λίθον).

O segundo detalhe que carece de ser lembrado é tão mais simples quanto óbvio: trata-se dos livros ditos “sapienciais” ou “proverbiais”⁵⁴ do Velho Testamento, que não por acaso são sete, e que tampouco por acaso são citados amiúde no Novo Testamento. São eles: *Jó*, *Provérbios*, *Eclesiastes*, *Cântico*, *Sabedoria*, *Eclesiástico* (ou *Sirach*) e, por fim, o próprio livro dos *Salmos*, dos mais citados por Agostinho, desde o primeiro verso das *Confissões* aos estertores do livro derradeiro. Pois bem, se Agostinho recorre no parágrafo inicial das *Confissões* a uma citação, que é uma máxima, que se repete não apenas no livro dos *Provérbios* (LXX 3,34), “O Senhor resiste aos soberbos; aos humildes, porém, dará graças” (κύριος ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάρις), mas também no NT (1Pd 5,5; Tg 4,6): *deus superbis resistit humilibus autem dat gratiam*; conclui a obra com uma admoestação de Cristo que pode muito bem ser compreendida também como máxima, que o filósofo adapta, é verdade, não obstante manter-se facilmente reconhecível por qualquer um, em todas as épocas, desde a sua até ao presente (*Conf.* 13,38,53): “que se busque [a partir] de ti; que se procure em ti; que se bata à tua [porta]: assim, deste modo, se há de receber, se há de encontrar, se há de abrir” (*a te petatur, in te quaeratur, ad te pulsetur: sic, sic accipietur, sic inuenietur, sic aperietur*)⁵⁵. Duas máximas que podem ser dispostas em forma entimemática do seguinte modo tentativo. No primeiro exemplo (Prv 3,34; 1Pd 5,5; Tg 4,6), a máxima: “Deus resiste aos soberbos, porém aos humildes dá graças”, se pode desdobrar no seguinte entimema: [P.₁: — *premissa ausente*: A soberba é má; a humildade, boa]; [P.₂ — *prem. também ausente*: Deus impõe resistência (≅ i. penas) aos maus e premia (≅ agracia) os bons]; C. Logo Deus resiste aos soberbos, porém dá graças aos humildes. No segundo (*Conf.* 13,38,53; Mt 7,8), tão mais difícil de desdobrar quanto elíptico: “que a partir de Deus se busque, procure e bata, pois assim se há de receber, encontrar e abrir”, pode-se arriscar a seguinte disposição entimemática, a partir do espírito expresso em Mt 7,8: P.₁: Todo aquele que pede, busca e bate, recebe, encontra e tem aberto; [P.₂ — *premissa ausente*: Deus, porém, dá, faz encontrar e abrir a porta *se e somente se* se pede, busca e bate *com fé*]; C.: Logo deve-se pedir, buscar e bater à porta de Deus, *com fé*.

⁵⁴ O termo “provérbio” (παροιμία), utilizado no livro homônimo bíblico, pode muito bem ser considerado equivalente de *gnômai* (γνώμαι), as “máximas” de Aristóteles, de caráter moral ou prático. Com efeito, o provérbio, ou máxima, é a conclusão dum entimema cujas premissas (de caráter proverbial também) nem sempre são explicitadas de modo claro, como explicam Irving Copi *et alii* (2002, p. 16): “Os argumentos são muitas vezes obscuros porque uma (ou mais) de suas proposições constituintes não está declarada, mas assume-se que seja compreendida. [...] Os argumentos do discurso cotidiano com muita frequência apoiam-se em alguma proposição que é compreendida mas não declarada. Tais argumentos são denominados *entimemas*” [Grifos do autor].

⁵⁵ (Mt 7,7-8): “Pedi e vos será dado; buscai e encontrareis; batei e se vos será aberto. Porque todo aquele que pede, recebe; e o que busca, encontra; e ao que bate, se lhe abrirá” (αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν, ζητεῖτε καὶ εὑρήσετε, κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν• πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται).

Não se constitui tarefa inexecutável empreender uma breve reconstrução, ainda que tentativa, de alguns entimemas de que as proposições de caráter universal e geral, que são as máximas, se fazem conclusões. Porém não se trata disso aqui, de reconstruir os entimemas a partir dos ditos gnômicos constantes da Escritura e citados amiúde nas *Confissões* por Agostinho. O que se pretende, bastante ao invés, é dizer que as máximas, que são construções de caráter ético, repletam as Escrituras (e as *Confissões*) da primeira a última página, não apenas por sua virtude retórico-poética, como musicalidade, concisão, ritmo, paralelismo, repetição, entre outras, de par com seu conteúdo universalizante e sua virtude mnemônica, virtude essa, por sua vez, que é fruto de suas características retórico-poéticas, mas principalmente por meio de sua pujança (δύναμις) argumentativa e, conseqüentemente, filosófica. Tencionou fazer, pois, uma analogia, que se ajuizou bastante apropriada, ao se ter percebido que um sem-número de passagens bíblicas foram concebidas e construídas retoricamente como *gnômai*, máximas de caráter prático, cuja utilidade, de par com a *mnēmē*, na transmissão oral dos conteúdos, não apenas imprime-lhe uma *auctoritas* distintivamente divina, ao modo do dizer oracular, mas permite ao autor, no caso das *Confissões*, expandir os recursos de seu *lógos* para muito além da demonstração científico-racional (ἀπόδειξις), em direção àquela suprarracionalidade indizível, porém que se quer e precisa dalgum modo dizer. Demais, a argumentação retórica não se faz senão pela indução, seja dos exemplos ou dos entimemas, sendo este último, como explica Aristóteles, construído a partir de afirmações de caráter universalizante e geral, de que são partes as máximas, não obstante o seu caráter divino e especial, na Bíblia e, conseqüentemente, nas *Confissões* também.

Conclusão

Pode ter estranhado o leitor, ao deparar na tabela supraelaborada a inclusão do *lógos* na fileira do gênero epidíctico, enquanto o *páthos*, na do judiciário, gênero ao qual se recomendam as provas por excelência demonstrativas, como o entimema, o silogismo de tipo retórico que, por ser uma prova lógica, deveria fazer parte obrigatória do *lógos*. No entanto, seja a estranheza apenas aparente, pois quando Aristóteles se utiliza do termo “prova” (πίστις), nem sempre se refere especificamente aos raciocínios lógicos, como o silogismo retórico, assim como quando se utiliza dos termos *êthos*, *páthos* e *lógos*, cujas acepções se desdobram em múltiplos sentidos, embora sempre cognatos das mesmas ideias básicas. Grosso modo as provas ditas técnicas da retórica referem-se ao âmbito respectivamente das primeira, segunda e terceira pessoas discursivas: 1. aquele que fala (ῥήθoς); 2. aquele a quem se fala (πάθoς); 3. aquilo que ou de que se fala (λόγoς), o que equivale a dizer que o foco do discurso recai sobre elas, seja na construção

do caráter do falante, seja na afetação das paixões do que ouve, seja nas qualidades do que se diz. Todavia esteja uma vez e sempre manifesto que o objetivo da retórica não tem que ver imediatamente nem com o caráter, tampouco com as paixões ou com o discurso, e sim com a persuasão (πείθω), para cuja finalidade se fazem necessárias as provas técnicas, que objetivam persuadir seja pelo apelo ético, seja pelo apelo emocional, seja pelas qualidades do próprio discurso, estribadas estejam em raciocínios exclusivamente lógicos, ou não. Isso porque, como reconhece Aristóteles, nem sempre a persuasão se faz pelos fatos, pela verdade nua e crua, e sim pelas aparências de verdade, ou seja, pela verossimilhança, assim como por opiniões (δόξαι), sejam estas motivadas por preferências pessoais ou coletivas, por sentimentos verdadeiros ou não, por afinidades ou repulsas, em detrimento das provas de caráter lógico, uma vez que não basta apenas ser bom, como diz Aristóteles, mas deve-se parecer sê-lo, assim como não há verdade evidente para todo e qualquer assunto, pois nem todo tema se submete passiva e exclusivamente a uma abordagem apodíctica ou geométrica, como Agostinho bem o sabia. Portanto, quando se dizem *êthos*, *páthos* e *lógos*, se está referindo: 1. (ἦθος): (1.1) às provas técnicas voltadas para a primeira pessoa, que visam construir um caráter favorável ao orador (o que não equivale a dizer que essa construção ética seja o objetivo do discurso, e sim que a persuasão se conseguirá mais facilmente a partir dos argumentos e opiniões de alguém cujo caráter é considerado eticamente superior); (1.2.) ao orador e seu universo ético; (1.3) ao próprio caráter que se constrói pelo discurso, seja por meio de raciocínios demonstrativos (ἀπόδειξις), que também se denominam provas (πίσταις), os quais mais se adaptam ao objetivo da persuasão acerca de eventos futuros, como ocorre no gênero deliberativo, quais sejam, os exemplos (παραδείγματα), seja por meio de mecanismos outros da arte, como as figuras da elocução; 2. (πάθος): (2.1) às provas técnicas voltadas para a segunda pessoa discursiva, provas que objetivam mover as suas paixões a fim de obter um juízo favorável à causa, geralmente pretérita, pois refere-se a algo justo ou injusto já ocorrido, característica do gênero judiciário, para o que se fazem mais apropriados os raciocínios lógicos que se esteiam em fatos, como entimemas (ἐνθυμήματα) e máximas (γνώμαι), sem que se excluam os demais mecanismos da arte, como as figuras; (2.2) o próprio auditório, no caso do gênero judiciário, os juízes do tribunal; (2.3) as próprias paixões da alma, que o orador procura despertar ou mover, pelo discurso; 3. (λόγος): (3.1) às provas técnicas assentadas sobre a terceira pessoa, aquilo de que se fala, a fim de persuadir um auditório de espectadores acerca de algo que é (no presente, como se dá no gênero epidíctico) belo ou não, bom ou não, para o que se fazem necessárias provas que objetivam amplificar a causa, para cima (αὔξησις) ou para baixo (ταπείνωσις), sem exclusão das demais

provas; (3.2) ao próprio discurso, aquilo de que se fala; por fim, (3.3) aos raciocínios ou provas de caráter exclusivamente racional, ou seja, que nem se ocupam do caráter tampouco das paixões do auditório, ao invés, focam apenas no discurso, naquilo que se diz, a terceira pseudopessoa ou referente, o que se dá por meio primordialmente de raciocínios lógicos ou quaisquer outros mecanismos voltados para a razão apenas. Como se percebe, não é muito fácil dissociar o *lógos* tanto do *êthos* como do *páthos* neste último sentido (1.3; 2.3; 3.3), uma vez não ser muito exequível discurso isento das marcas de pessoa, seja do que fala ou daquele a quem se fala, a despeito da utopia aristotélica dum discurso de tipo geométrico.

Este trabalho, pois, procurou destacar, em continuidade às pesquisas que vimos desenvolvendo acerca da retórica na obra de Agostinho de Hipona, de modo especial nas *Confissões*, o papel das provas ditas “técnicas” ou “da arte”, segundo o sistema retórico aristotélico, *êthos*, *páthos* e *lógos*, que, para muito além da simples construção de caráter, manipulação das paixões ou ornamentação do discurso, com finalidade exclusivamente persuasória e agonística, exercem papel fundamental tanto na arte elaborada pelo pensador macedônio como na filosofia do africano.

Para Aristóteles, por um lado, as provas técnicas se circunscrevem aos três gêneros supraelencados na disposição tabelar apresentada, judiciário, deliberativo e encomiástico ou epidíctico, não apenas pela realidade cultural e política em que se via imerso, mas porque, como ele mesmo reconhece, as questões relativas ao estilo (com seus possíveis desdobramentos filosófico-literários) sofressem ainda certa aversão por parte dos que se propunham pensar a linguagem, talvez resultado das disputas de Platão contra os sofistas, os primeiros pensadores a imprimir destaque não apenas ao estilo, mas a uma retórica de cunho mais literário, como Górgias, por exemplo, ou Isócrates, que, contudo, não foi propriamente um sofista.

Influenciado pela obra retórica de Cícero, por sua vez, e vivendo numa época cuja herança da segunda sofística sabe-se ter sido enorme, Agostinho não apenas renova como ultrapassa o sistema de seus predecessores, sistema que, no caso romano, estava fortemente marcado pelos valores decorrentes das escolas helenísticas, de modo especial a ética estoicizada, que imprimia destaque à retidão moral do orador. De fato, o filósofo de Hipona desenvolve uma retórica em que as provas da arte ganham colorido novo e surpreendente, retomando bastante de sua virtude elocutória, ao imprimir aos recursos da arte uma finalidade inusitadamente filosófica, pautado e como que coagido pela necessidade do grande tema que vislumbrava penetrar, o Inefável. Disso decorria que os valores geométricos duma retórica de calibre mais euclidiano que gorgiano carecessem ser revistos, pois não havia fonte de eternidade donde extrair axiomas

ou verdades científicas acerca do indizível, verdades que não admitissem ao menos dois modos distintos de pensar, que não admitissem alguma deliberação, além das páginas da Escritura, a qual, nada paradoxalmente, teceu-se e entreteceu-se duma sabedoria de modo nenhum apodíctica, repleta que estava dos recursos típicos da transmissão oral, que eram também os da elocução, os mesmos que ao tempo de Aristóteles eram desprezados — não que não o sejam hoje —, pelos pensadores contemporâneos seus, recursos como apotegmas, enigmas, máximas, provérbios, a não dizer de outros, que se dizem, de modo equivocado, exclusivamente poéticos, isto é, as figuras desta mesma elocução, como paralelismos, aliterações, assonâncias, oximoros, paradoxos, quiasmos, antanáclases, parataxes e muitos outros, os quais, como pronta e eficazmente apercebeu-se o discurso místico de todas as épocas e vertentes, exatamente por não poderem ser empregados geometricamente, como queria o autor da *Retórica*, eram os únicos recursos capazes de apreender, conquanto tangencialmente, algo do silêncio inefável daquele que se diz o próprio Silêncio.

Ricardo Reali Taurisano
São Paulo, 8 de maio de 2015

REFERÊNCIAS

[]. *Rhetorica ad Herennium*. (Transl. by Harry Caplan.) Cambridge (MA): Harvard University Press, 2004. (LOEB Classical Library, 403.)

ARISTOTELIS. *Ars Rhetorica*. (Recognovit breuique adnotatione critica instruxit W. D. Ross.) Oxford: Oxford University Press, 2008. (Oxford Classical Texts.)

ARISTOTLE. *The Complete Works of Aristotle* (The Revised Oxford Translation; Edited by Jonathan Barnes). Sixth Printing, with corrections. Princeton: Princeton University Press, 1995. (Volumes I & II.)

AUERBACH, Erich. *Ensaaios de Literatura Ocidental. Filologia e Crítica*. 1.^a ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2007, pp. 15-96. “Sacrae scripturae sermo humilis”, pp. 15-28; “Sermo humilis”, pp. 29-76; “Gloria Passionis”, pp. 77-96.

AUGUSTIN. *Confessions*. (Texte Établi et Traduit par Pierre de Labriolle.) Seizième tirage. Paris: Les Belles Lettres, 2002. (Tome I, livres I-VIII ; Tome II, livres VIII-XIII.)

_____. *IV. Dialogues Philosophiques: I. Problèmes fondamentaux: Contra Academicos; De beata uita; De ordine*. (Texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de R. Jolivet). 2.^{me} édition, revue et augmentée. Paris: Desclée de Brouwer, 1939. (Œuvres de Saint Augustin. 1^{re} Série. Opuscules.)

_____. *V. Dialogues Philosophiques: II. Dieu et L'ame: Soliloques; De immortalitate animae; De quantitate animae*. (Texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de Pierre de Labriolle). Paris: Desclée de Brouwer, 1939. (Œuvres de Saint Augustin. 1^{re} Série. Opuscules.)

_____. *VI. Dialogues Philosophiques: III. De l'ame à Dieu: De magistro; De libero arbitrio*. (Texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de F. J. Thonnard). Paris: Desclée de Brouwer, 1952. (Œuvres de Saint Augustin. 1^{re} Série. Opuscules.)

BARTHES, Roland. *A Aventura Semiológica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CICERO. *Brutus. On the Orator. Books 1-2*. (Transl. by Sutton; H. Rackham.) Cambridge: Harvard University Press, 1948. (LOEB Classical Library, 348.)

_____. *On Invention. Best Kind of Orator. Topics*. (Transl. by H. M. Hubbel.) Cambridge: Harvard University Press, 2006. (LOEB Classical Library, 386.)

_____. *On the Orator. Book III. On Fate. Stoic Paradoxes. Divisions of Oratory*. (Transl. by H. Rackham.) Cambridge: Harvard University Press, 2004. (LOEB Classical Library, 349.)

COPI, Irving M.; COHEN, Carl; McMAHON, Kenneth. *Introduction to Logic*. 14th ed. New York: Prentice Hall, 2011.

CORBETT, E; CONNORS, R. *Classical Rhetoric for the Modern Student*, 4th ed. Oxford: Oxford University Press, 1999.

DUPUY-TRUELLE, Sophie. "Notice sur Les Soliloques." In: AUGUSTIN, Saint. *Les Confessions précédées de Dialogues philosophiques*. Paris : Gallimard, 1998, p.1195-1206. (Bibliothèque de la Pléiade. Œuvres, I.)

EUSEBIUS. *Ecclesiastical History. Books I-V*. (Translated by Kirsopp Lake); VI-X. (Translated by J. E. L. Oulton.) Cambridge: Harvard University Press, 2001; 1932. (LOEB Classical Library, 153; 265.)

KENNEDY, George A. *Invention and Method. Two Rhetorical Treatises from the Hermogenic Corpus*. (Translated by George Kennedy; greek text edited by Hugo Rabe.) Atlanta: Society of Biblical Literature, 1994.

MEYER, Michel. *Principia Rhetorica. Une théorie générale de l'argumentation*. Paris: PUF, 2010.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: A nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PLATO. *Complete Works* (Edited, with Introduction and Notes, by J. Cooper). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

PLEBE, Armando; EMANUELE, Pietro. *Manual de Retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

QUINTILIAN. *The Orator's Education*. (Edited and translated by Donald A. Russell.) Cambridge: Harvard University Press, 2001. (LOEB Classical Library, Books & volumes: 1-2, v. 124; 3-5, v. 125; 6-8, v. 126; 9-10, v.127; 11-12, v. 494.)

REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SLOANE, Thomas O. (Ed.) *Encyclopedia of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 2001.