

Arquivo recebido em  
23 de abril de 2011  
e aprovado em  
23 de agosto de 2011

V. 1 - N. 2 -  
2º Semestre de 2011

Doutorando em  
Filosofia Medieval pela  
Universidade de São  
Paulo e Mestre em Letras  
Clássicas também pela  
Universidade de São  
Paulo (USP). Contato  
com o autor: ricardo.  
tauriano@gmail.com

## Retórica no *De libero arbitrio* de Agostinho de Hipona

Rhetoric in Augustine of  
Hippo's *De libero arbitrio*

Ricardo Reali Taurisano

### Resumo

Este trabalho procura demonstrar de que modo os três livros do diálogo filosófico-teológico de Agostinho de Hipona, *De libero arbitrio*, situa-se também no âmbito da “retórica”, ou, grosso modo, no âmbito do “discurso”. Evidencia-se ainda que discurso algum, nem o que se diz filosófico ou teológico, pode prescindir dos recursos que a *ars rhetorica* oferece, como pretendia Platão. Nem mesmo, pode-se dizer, o discurso que se diz “religioso”, que se pretende em busca de uma Verdade única, para muito além do eikós. Por conseguinte, sendo um e outro, ao mesmo tempo filosófico e religioso, dialético e teológico, procurou-se fazer ver que o *De libero arbitrio* pode sim ser compreendido e estudado como “discurso”. E como tal, é dotado de “intencionalidade”, ou seja, neste sentido técnico é, sim, “retórico”, mas não no sentido pejorativo e preconceituoso do termo, imposto por parte da obra de Platão, e que legou rastro tenaz, e sim no que Aristóteles, Cícero e os modernos pesquisadores da arte retórica lhe atribuem, como “produção verbal”, produção esta que é cuidadosamente elaborada, planejada e burilada a fim de que possa não apenas ensinar, mas também deleitar e levar à ação.

**Palavras-chave:** Agostinho. Retórica. Discurso. Gêneros retóricos. Filosofia cristã.

## Abstract

This work aims at demonstrating in which way the three books of the philosophical and theological dialogue of Augustine of Hippo, *De libero arbitrio*, is situated also in the scope of “Rhetoric”, or yet, *grosso modo*, in the scope of “discourse”. It also becomes evident that no discourse, philosophical or theological, can renounce the resources offered by the *ars rhetorica*, as claimed Plato. Neither, it can be said, the so called “religious” discourse, which sets itself in search of a Truth that is unique, far beyond the *eikós*. Hence, being one and another, simultaneously philosophical and religious, dialectic and theological, this work attempted to make evident that *De libero arbitrio* can be understood and studied as a “discourse”; not, however, in the depreciative and prejudiced sense of the term, set on by part of Plato’s work, which bequeathed a stubborn trace; but in the sense which Aristotle, Cicero and the modern scholars of the Rhetoric art ascribe to it, as a “verbal production”, production which is carefully elaborated, projected and adorned, in order to not only instruct, but also to delight and put in motion.

**Key words:** Augustine. Rhetoric. Discourse. Rhetoric genres. Christian Philosophy.

Há ainda certos preceitos referentes a uma exposição de tipo mais fecundo, que agora se denomina “eloquência”. E esses preceitos são verdadeiros, embora por meio deles também se possa persuadir a respeito de noções falsas. Mas porque também podem persuadir acerca do verdadeiro, não é a própria faculdade que se deve culpar, e sim a perversão dos que a empregam mal.<sup>1</sup>  
(Agostinho, *De doctrina christ.* II, xxxvii, 54).<sup>2</sup>

## Introdução

Em passagens memoráveis, Platão legou à posteridade uma visão desencantadora da retórica. No *Górgias* (463a-b), por exemplo, comparada à toaleta (κομμωτικήν) e à sofística (σοφιστικήν), a retórica é acusada de ser *stokhastiké* (στοχαστική), “determinada em suas intenções”, uma atividade cujo interesse primordial seria tão somente alcançar seus objetivos, ou então, no dizer de Plebe e Emanuele (1992, p. 14), uma atividade que simplesmente “visa ao resultado”, e como tal, não pode ser considerada uma verdadeira *tékhnē* (τέχνη), apenas uma falsa

1. Todas as traduções, tanto do grego como do latim, constantes deste trabalho, são de responsabilidade nossa.

2. (*De doctrina christiana* II, xxxvii, 54, PL 34): *Sunt etiam quaedam praecepta uberioris disputationis, quae iam eloquentia nominatur, quae nihilominus uera sunt, quamuis eis possint etiam falsa persuaderi: sed quia et uera possunt, non est facultas ipsa culpabilis, sed ea male utentium peruersitas.*

“adulação” (κολακεία)<sup>3</sup>. Essa retórica, portanto, ao contrário da dialética, não teria por objeto a verdade em si mesma, somente auferir algum proveito. Conquanto posteriormente tivesse amenizado seu juízo, defendendo, no *Fedro* (273e), o uso de uma arte da palavra baseada na verdade (260e)<sup>4</sup>, ainda que “sem conteúdo próprio”, pois submetida à dialética (266b), apenas como uma “expressão da filosofia” (REBOUL, 2000, p. 19), o legado platônico resultou eminentemente crítico com relação à retórica, da Antiguidade posterior à era moderna, como se pode depreender por exemplo das palavras de Nietzsche, em seu *Curso de Retórica* (1999b, p. 36):

Chamamos “retórico” a um autor, a um livro, a um estilo quando se percebe neles um emprego consciente de artifícios do discurso, e isso sempre com uma leve censura. Nós pensamos que isso não é natural e produz a impressão de ser intencional. [...]

No entanto, o próprio Platão, segundo Plebe e Emanuele (1992, p. 20), já se havia apercebido da “esterilidade da filosofia privada da retórica”, de tal forma que “fez um amplo uso da repudiada retórica, de maneira tão evidente quanto inconfessada”, deixando entrever que, em verdade, discurso algum, fosse ele de que natureza fosse, poderia prescindir deste instrumento, se quisesse ser aceito. Aristóteles, por sua vez (*Retórica*, 1354a), instituiu, de maneira positiva, a funcionalidade tanto da retórica como da dialética, ao defini-las como “artes” (τέχναι), ainda que não voltadas a finalidades específicas:

3. (Platão, *Górgias* 463a-b): “Agora, ó Górgias, me parece ser uma tarefa [ἐπιτήδευμα] não científica, típica do espírito voltado para os objetivos a alcançar, empreendedora e habilitada por natureza a lidar com os homens. Eu, de minha parte, chamo-a, numa palavra, de *adulação* [κολακεία]” (Δοκεῖ τοῖνυν μοι, ὦ Γοργία, εἶναι τε ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὐ, ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις · καλῶ δὲ αὐτοῦ ἐγὼ τὸ κεφάλαιον κολακείαν.)

4. (Platão, *Fedro* 260e): “[...] Ora, uma verdadeira [ἔττυμος] arte de falar [ou ‘ciência do dizer’, τοῦ λέγειν τέχνη], diz o Lacedemônio, que não apreenda a verdade [ἀνευ τοῦ ἀληθείας ἦθθαι], nem existe nem jamais poderá existir” (τοῦ δὲ λέγειν, φησὶν ὁ Λάκων, ἔττυμος τέχνη ἀνευ τοῦ ἀληθείας ἦθθαι οὐτ’ ἔστιν οὔτε μὴ ποτε ὕστερον γένηται.)

A retórica é o contraponto [ἀντίστροφος]<sup>5</sup> da dialética, pois tanto uma como a outra tratam de temas de certo modo comuns, que podem ser conhecidos por todos, e não são exclusivos de nenhuma ciência. Por isso mesmo todos de algum modo participam de uma e de outra, pois, até um determinado limite, todos empreendem não apenas examinar [ἐξετάζω] e manter [ὑπέχω] um argumento, mas também defender-se [ἀπολογέομαι] e acusar [κατηγορέω]. Desses tantos, uns fazem-no ao acaso [εἰκῆ], outros, por sua vez, pela familiaridade [συνήθεια] adquirida pelo hábito [ἔξις]. E porque se admitem ambos os meios, fica evidente que estas tarefas poderiam ser também organizadas num sistema [ὄδοποιέω]. Tem-se daí a possibilidade de considerar [θεωρέω] a causa [αἰτία] de uns conseguirem fazê-lo pela familiaridade e outros por acidente [αὐτόματον], coisa que todos poderiam de imediato concordar ser tarefa [ἔργον] duma ciência [τέχνη].<sup>6</sup>

A retórica, portanto, a partir de Aristóteles, não tem um fim em si mesma, é, antes, uma “arte” ou “ciência” (τέχνη), um conjunto de habilidades-diretrizes que, como um “instrumento” (ὄργανον), podem ser utilizadas para comunicar qualquer assunto, bom ou mau; e, segundo a própria definição do estagirita, pode ser entendida como “a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (1355b2)<sup>7</sup>. Desta forma, assim como a prática atacada por Sócrates, no *Górgias* platônico, que almeja apenas *convencer*, sem interesse algum pela justiça de sua causa, a retórica pode, por outro lado, ser direcionada à busca da verdade. É evidente que “buscar a verdade” implica eliminar todas as “outras

5. Literalmente “antístrofe” (*antístrophos*). No teatro antigo, a antístrofe constituía parte do movimento coral na execução da ode, guardando relação direta com a estrofe, com a qual fazia uma espécie de contraponto. A ideia de Aristóteles é a de estabelecer uma correspondência entre a retórica e a dialética análoga à que ocorria na ode entre a estrofe e a antístrofe, relação contrapontística de parentesco e complementaridade.

6. (Aristóteles, *Retórica* 1354a1-2) Ἡ ῥητορική ἐστὶν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ· ἀμφοτέραι γὰρ περὶ τοιοῦτων τινῶν εἰσὶν ἅ κοινὰ τρόπον τινὰ ἀπάντων ἐστὶ γνωρίζειν καὶ οὐδεμιᾶς ἐπιστεήμης ἀφωρισμένης. διὸ καὶ πάντες τρόπον τινὰ μετέχουσιν ἀμφοῖν· πάντες γὰρ μέχρι τινὸς καὶ ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον καὶ ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν ἐγχειροῦσιν. τῶν μὲν οὖν πολλῶν οἱ μὲν εἰκῆ ταῦτα δρῶσιν, οἱ δὲ διὰ συνήθειαν ἀπὸ ἕξεως. ἐπεὶ δ' ἀμφοτέρως ἐνδέχεται, δῆλον ὅτι εἴη ἂν αὐτὰ καὶ ὄδοποιεῖν· δι' ὃ γὰρ ἐπιτυγχάνουσιν οἱ τε διὰ συνήθειαν καὶ οἱ ἀπὸ αὐτομάτου, τὴν αἰτίαν θεωρεῖν ἐνδέχεται, τὸ δὲ τοιοῦτον ἤδη πάντες ἂν ὁμολογήσαιεν τέχνης ἔργον εἶναι.

7. (1355b2, 25-26): Ἔστω δὴ ἡ ῥητορική δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν.

verdades” existentes nos discursos dos opositores; mas isso também pode ocorrer em prol de uma crença fervorosa numa verdade tida por universal, única e digna de ser defendida; muito ao contrário da retórica considerada venal e imoral dos sofistas, que se diziam aceitar defender qualquer causa, fosse boa ou má, justa ou injusta, e não se importar com a verdade de seus discursos, ambicionando apenas conquistar o galardão da vitória.

Conquanto tenha prevalecido na Antiguidade a definição aristotélica da retórica, como *tékhnē*, eminentemente uma arte da prova e do raciocínio, renovada pelo ecletismo ciceroniano e instituída de modo incontestado até ao tempo de Quintiliano, ainda assim se percebe, até aos dias de hoje, o peso do juízo de Platão, quer na própria acepção que a palavra tomou, como “discurso de forma primorosa, porém vazio de conteúdo”, ou ainda como “adornos empolados ou pomposos de um discurso”<sup>8</sup>, quer na ignorância de seu verdadeiro escopo. Graças a todo um processo multissecular, que foge aos propósitos deste trabalho, a retórica foi reduzida a uma de suas partes, a *elocutio* (λέξις), e transformou-se, com o tempo, em mera coletânea de figuras (σχήματα), deixando de ser a teoria do discurso que moldou toda a cultura do mundo antigo.

Mas, se a retórica é essa arte, que visa à persuasão (1355b2) (de uma verdade, ou não), pelo discurso, resta saber, afinal, o que é um *discurso*. Segundo Reboul (2000, p. xiv), discurso é “toda produção verbal, escrita ou oral, constituída por uma frase ou sequência de frases, que tenha começo e fim e apresente certa unidade de sentido”. Entretanto, o próprio Reboul afirma que “a retórica não é aplicável a todos os discursos”, mas somente àqueles que visam à persuasão, entre os quais situa desde a fábula e o poema satírico ao tratado de filosofia e teologia, sem esquecer dos discursos jurídicos, publicitários e até romances, contanto que sejam “de

8. RETÓRICA. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI*. 3.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 1760, col. 1.

tese” (2000, p. xiv).

Se adotarmos essa definição de Reboul, que leva mais em conta a visão aristotélica da retórica, como *tékhnē*, aplicável a qualquer discurso, desde que “persuasivo”, nos três gêneros reconhecidos pela Antiguidade, “demonstrativo” ou “epidítico” (ἐπιδεικτικόν), “judiciário” (δικανικόν) e “deliberativo” (συμβουλευτικόν), chegamos à inevitável conclusão de que bem poucos discursos, ou quase nenhum, deixam de ser “retóricos”, isto é, produzidos por um sujeito que tem por objetivo persuadir alguém a respeito de algo. A essa mesma conclusão, em outros termos, chega Koch (1998, p. 7), ao fazer referência às diversas teorias sócio-interacionais, as quais

reconhecem a existência de um sujeito planejador/organizador que, em sua interrelação com outros sujeitos, vai construir um texto, sob a influência de uma complexa rede de fatores, entre os quais a especificidade da situação, o jogo de imagens recíprocas, as crenças, convicções, atitudes dos interactantes, os conhecimentos (supostamente) partilhados, as expectativas mútuas, as normas e convenções sócio-culturais.

Consoante as teorias da “atividade verbal”, segue Koch (1998, p. 11), “o texto resulta de um tipo específico de atividade a que autores alemães denominam *Sprachliches Handeln*” — espécie de “negociação linguística” —, que se refere à “realização de uma atividade verbal, numa situação dada, com vistas a certos resultados”. Outros autores, como Beaugrande e Dressler (1981 apud KOCH, 1998, p. 18)<sup>9</sup>, ao considerar a atividade verbal como “uma instância de planejamento interativo”, adotam como “critério de textualidade” a própria “intencionalidade”, que

em sentido estrito e imediato diz respeito ao propósito dos produtores de textos de fazer com que o conjunto de ocorrências verbais possa constituir um instrumento textual coesivo e coerente, capaz de realizar suas intenções, isto é, atingir uma

9. BEAUGRANDE, Robert de; DRESSLER, Wolfgang U. *Einführung in die Textlinguistik*. Tübingen: Niemeyer, 1981.

meta especificada em um plano; em sentido amplo, abrange todas as maneiras como os sujeitos usam textos para perseguir e realizar seus objetivos.

Dizer *grosso modo* que todo texto — entenda-se “discurso” — visa a persuadir alguém de alguma coisa, e que por isso mesmo é “retórico”, é dizer, com Beaugrande e Dressler (1981 *apud* KOCH, *ibid.*), que é dotado de “intencionalidade”, ou seja, que funciona como um instrumento utilizado “para perseguir e realizar” algum “objetivo”. É, portanto, nesse “sentido”, do adjetivo “retórico”, que introduzimos o objeto de nosso estudo, o *De libero arbitrio libri III*, de Agostinho de Hipona, lançando mão da teoria retórica herdada da Antiguidade, cuja melhor fonte é, sem dúvida, a *Retórica* de Aristóteles e, complementarmente, as obras maduras de Cícero, de par com a *Retórica a Herênio*, de autoria incerta (e o *De doctrina christiana*, do próprio Agostinho). Todas essas fontes, porém, foram lidas à luz dos esforços contemporâneos de resgate da *ars rhetorica* dos antigos; ou seja, conquanto recorrêssemos sempre, e primordialmente, às fontes antigas, em tempo algum desconsideramos o precioso auxílio dos modernos estudos de Chaïm Perelman, Michel Meyer, Olivier Reboul, Grupo  $\mu$  de Liège, Armando Plebe etc., que vieram resgatar a retórica como “teoria do discurso”, fazendo-lhe justiça ao lhe reservar um lugar de destaque nos estudos acadêmicos. Cada qual, é bem verdade, ressaltou uma parte, ou função específica da retórica, mais que as outras. Perelman e Tyteca, em seu *Tratado da Argumentação*, levaram às últimas consequências o poder argumentativo da *tékhne rhētoriké* (τέχνη ῥητορική), como fizera Aristóteles; o Grupo  $\mu$  de Liège, com sua *Retórica geral*, por sua vez, não sem sofrer críticas, ofereceu uma abordagem sob alguns aspectos literária, ao restringir a retórica, como já antes ocorrera, às figuras (σχήματα); Armando Plebe e Pietro Emanuele, por seu turno, inspirados sobretudo em Isócrates, que atribuíra a invenção da retórica a Fênix, preceptor de Aquiles, “que o ensinara a inventar conceitos”, fizeram ver na

retórica uma nova “heurística” (εὐρεσις), isto é, uma *inueniendi artem quae τοπική dicitur*; e Reboul, por fim, destacou, acima das demais funções, a hermenêutica (ἐρμηνευτική τέχνη), como a principal e mais útil ao leitor e pesquisador modernos, ou seja, a função de interpretar textos.

## 1 Retóricas

É preciso, no entanto, fazer-se uma grave ressalva. Dizer que o texto é “retórico”, não implica, de modo algum, adotar a visão crítica de Platão, que censurava a retórica de Górgias e Protágoras, acusando-a de ser inimiga da verdade, instrumento da mentira e da sedução, com seu poder psicagógico (ψυχαγωγική) e encantatório (κατακλητική). Adotar essa visão, que se perpetuou até nossos dias, e de modo mais intenso sobretudo a partir do Romantismo, é dizer que todo discurso é falso, artificioso, confeccionado de modo inescrupuloso por algum sujeito mal intencionado, apenas para seduzir e manobrar ouvintes incautos, quase sempre em detrimento da verdade. Acusação que se faz amiúde, é verdade, ao discurso publicitário, hodiernamente. Nesta acepção platônica mais pessimista da *tékhnē rhētoriké*, nem tudo é “retórico”, ou seja, nem tudo é falso, ainda que se lance mão dos artifícios para persuadir, ornando e estruturando o discurso. As “verdades”, dispostas de modo organizado, ornado e convincente, podem, sem dúvida, ser acreditadas e defendidas com sinceridade. Por outro lado, os antigos bem sabiam que liberdade alguma era possível a não ser dentro de normas, não sendo possível comunicação alguma sem algum tipo de ordem. As próprias palavras seguem uma sequência rígida na frase, e as letras nas palavras. Troque-se uma letra e tem-se uma nova palavra. A retórica, para os antigos, inclusive para Agostinho, não era apenas uma coleção de ornamentos, era uma teoria da produção verbal, um conjunto de técnicas para auxiliar a confecção do discurso, e não para torná-lo falso, artificioso, ou, na pior acepção da palavra, “astucioso”.

A retórica é, antes, um conjunto de subsídios para a expressão de um conteúdo, de sentimentos, ideias. Perigoso, igualmente, é querer transformar toda produção literária em mera “diversão de gêneros” (*ludus generis*), sem nada a dizer, a não ser “experimentar” com as possibilidades formais ofertadas pela *lex operis*. Isso seria reduzir toda literatura a mero artesanato de palavras, sem conteúdo expressivo, sem mensagem, apenas técnica exibicionista; seria o empobrecimento de toda a literatura antiga. Neste sentido negativo, pois, dizer que um discurso é retórico seria o mesmo que dizer que toda produção verbal que se organizasse, por exemplo, adotando as partes da *dispositio* ou τὰξις (introdução, argumentação e peroração), seria falso, artificioso. Dizer, hoje, que o discurso é retórico, como foi para Platão, é acusá-lo de falta de espontaneidade, a mesma com que sonhavam os românticos. A retórica é uma ferramenta de construção e ordenação do discurso, de expressão, não de falsificação, como insistem alguns. Nem todo pensamento que se expressa de modo coeso, coerente e ornado é, por isso mesmo, falso. Ser construído, arquitetado, planejado, não significa ser insincero. E não é por um texto poder ser inserido em algum gênero literário que se transforma em artificial, na pior acepção da palavra. O próprio “gênero”, diz Gian Biagio Conte (1994b, p. 107)<sup>10</sup>, é uma “estratégia de composição literária”, não uma “receita de bolo”. Por outro lado, o próprio Agostinho nos diz, no *De doctrina christiana* (II, xxxviii, 55), que a arte retórica é sempre posterior à prática: muitos oradores nascem oradores, têm talento natural e não precisam estudar as regras, que em sua maior parte, segundo ele, são difíceis. Ou, como diz Manuel Alexandre Júnior, na introdução à *Retórica* de Aristóteles (1998, p. 12), a retórica é “o produto da experiência consumada de hábeis oradores, a elaboração resultante da análise das suas estratégias, a codificação de preceitos nascidos da experiência [...]”, não um conjunto infundável de

10. Ver cap. IV, Genre between Empiricism and Theory, in: CONTE, G. *Genres and Readers*. Translated by Glenn W. Most. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994, p. 105-128.

regras, convencionado e imposto, de modo antinatural, para fins inescrupulosos.

## 2 Discursos

Feita a ressalva, pode-se dizer que o *De libero arbitrio* é, como produção verbal escrita, para todos os efeitos, um “discurso”. Deve, pelo prisma da “teoria do discurso”, ser analisado como tal, ainda que se abra a inúmeras leituras, tantas quantos forem os interesses dos leitores-pesquisadores. E, como discurso, é predominantemente filosófico, se bem que, a partir da metade do livro III, torne-se, concomitantemente, teológico (de certo modo essa diferença não existe para Agostinho). No entanto, desde que nenhum discurso pode prescindir da retórica, como apontamos, pois ela é a própria arte de produzir “discursos”, ou “textos”, sejam eles de que gênero for; ou melhor, desde que todo texto é “retórico”, isto é, provido desta “intencionalidade” (ou volição persuasiva), o *De libero arbitrio*, como texto, não pode furtar-se a essa regra: é, igualmente, carregado de “intenções”. Por outro lado, ainda como “produção verbal”, embora seja um “diálogo”, segue as regras do sistema retórico clássico, como preceituava a educação antiga, à qual Agostinho foi submetido e, posteriormente, ele mesmo como *rheto*r, submeteu seus alunos — e suas obras!

### 2.1 *Eikós* e Verdade

A retórica, aponta Meyer (1998, p. 17), fazendo eco ao que dissera Aristóteles (1357a)<sup>11</sup>, “é um processo racional de decisão numa situação de incerteza, de verossimilhança, de probabilidade”. Seu domínio, por-

11. (Aristóteles, *Retórica*, 1357a): “Deliberamos acerca das coisas que parecem aceitar duas possibilidades, pois acerca das que não são possíveis de ter acontecido, ou de vir a acontecer, ou de acontecer de outra maneira, ninguém delibera, supondo sejam assim deste modo, pois nada mais [se pode dizer delas]” (βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν φαινομένων ἐνδέχασθαι ἀμφοτέρως ἔχειν· περὶ γὰρ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἢ γενέσθαι ἢ ἔσεσθαι ἢ ἔχειν οὐδεὶς βουλευέται οὕτως ὑπολαμβάνων· οὐδὲν γὰρ πλεόν.)

tanto, é o verossímil, o duvidoso. Não se delibera sobre o certo, apenas sobre o que é motivo de hesitação. A verdade, nesses casos, diz Reboul (2000, p. 39) “não é dada e talvez jamais seja alcançada senão sob forma de verossimilhança”; verossimilhança esta que, conforme destaca o autor (2000, p. 95), respeita principalmente ao tema. Quando se argumenta sobre questões éticas, filosóficas, políticas e outras, não se lida com noções como “verdadeiro” ou “falso”, mas com “mais” ou “menos verossímil”. Num mundo em que tudo já fosse certo e sabido, seria impossível argumentar. No entanto, completa Reboul (2000, p. 95), esse “verossímil” não significa “filosofia de pobre”, ou algo de menor valor, apenas porque não pode ser apreendido “cientificamente”: afinal, questiona, o que poderia sê-lo, por meio das línguas naturais? Para Plebe e Emanuele (1992, p. 23), por outro lado, o termo “verossimilhança” foi mal traduzido pelo autor da *Retórica a Herênio* (I, ix, 14), que verte o conceito grego de *eikós* (εἰκός) por *ueri similis*<sup>12</sup>. Com efeito, *eikós* não indica o que é “semelhante à verdade”, em lugar de ser verdadeiro; muito ao contrário, significa o que é “segundo a razão”, ou antes, “segundo a racionalidade” o mais próximo do que se pode considerar como verdadeiro, isso, na impossibilidade de ter-se o verdadeiro (PLEBE; EMANUELE, 1992, p. 23).

No *De libero arbitrio*, todavia, como em praticamente todo o pensamento cristão, não se trata de buscar o *eikós*, menos ainda o que seja *ueri similis*, mas, como no caso da dialética defendida por Sócrates, no *Fedro* platônico, trata-se de buscar a própria verdade (ἀλήθεια). Porém, diferentemente da verdade platônica, a Verdade cristã grafa-se com “V” maiúsculo, pois não se trata, como queria Aristóteles (*Ret.* 1355b), de discernir os meios de persuasão mais convenientes a cada caso, e sim é entendida como um discernir o próprio “caminho, a verdade e a vida”

---

12. (*Rhet. ad Herenn.* I, ix, 14): *Tres res conuenit habere narrationem, ut breuis, ut dilucida, ut ueri similis sit.*

(*uia et ueritas et uita*)<sup>13</sup>, isto é, Cristo. Não há, no discurso cristão, lugar para o relativismo dum Górgias, por exemplo, menos ainda para o ceticismo neoacadêmico. A Verdade, o próprio Cristo, não está em questão; não representa o *eikós*, muito menos o *ueri similis*. Não se trata, no *De libero arbitrio*, e no discurso cristão *grosso modo*, de encontrar alguma evidência de verdade, e sim, de comprová-la, de procurar demonstrar, de modo racional, a Verdade em que já se cria pelos testemunhos. Agostinho procura demonstrar, pela razão, com “método científico”, o que já é objeto de fé; busca, numa palavra, a comprovação das verdades já admitidas. E essa comprovação, de um lado, satisfaz-lhe o desejo de sabedoria, de comunhão intelectual com o Ser divino; e de outro, funciona como argumento de autoridade, uma prova intelectual para sua fé; prova que fortalece as crenças já assumidas. O objetivo de Agostinho e de todo discurso religioso é, segundo a visão de Chaïm Perelman, tornar “demonstrável” o que é apenas “argumentável”, isto é, tornar “científico” o que é apenas *ueri similis*, ou segundo o *eikós*.

### 3 Spätantike

Apesar desta Verdade ser entendida como única, a natureza humana, e com ela suas idiosincrasias, é múltipla. Múltiplas são também as interpretações dessa Verdade única; e, com isso, cada grupo se arroga o direito de possuí-la, a seu modo, em detrimento dos demais. Por conta disso, a época de Agostinho viu certo reflorescimento dos debates públicos, como só no tempo da República romana, ou da democracia ateniense, soía acontecer. As disputas, agora teológicas, tomavam o *forum*, as *basilicae*, as *thermae* e até a própria *domus* imperial. As *controuersiae* eram não apenas reais, como também calorosas, bem distantes das insossas *recitationes* literárias dos tempos de Plínio e Quintiliano, por exemplo. A Igreja,

13. (Jo 14,16): “ἐγὼ εἶμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ”.

perseguida por quase três séculos, depois do “Edito de Milão”, o chamado “Edito da Tolerância”, proclamado por Constantino, o Grande, em 313 d.C., tentava então estabelecer-se como força política e unitária. Contudo, a oposição agora se fazia a partir daqueles mesmos que se diziam cristãos: os arianos detinham grande influência política na Europa setentrional; os donatistas praticamente dominavam a África proconsular; os maniqueus espalhavam-se por todo o império, desde o Oriente até Roma e Milão, infiltrados em todas as classes. A cada novo imperador que ascendia ao poder (e com que frequência isso ocorria naqueles tempos!), uma nova corrente cristã ganhava força e tentava escorraçar as demais. Em muitas ocasiões a batalha travava-se a fio de espada, a custo de sangue. Todavia, o *proelium* (ἄγών) da palavra não foi menos intenso. Havia prosélitos a conquistar, heresias a combater, opiniões a formar, em todos os níveis. De fato, havia imperadores, generais e *comites* a persuadir! O campo estava aberto para um certo “reflorescimento” da arte da palavra, que, saída das escolas e salas de *recitationes*, ganhava agora as praças: a retórica voltava à cena, retomava o seu espaço. Porém, num outro contexto.

### 3.1 Encurtando distâncias

“Nos momentos intermédios e privilegiados”, diz Meyer (1998, p. 11), “em que os esquemas antigos oscilam e os novos ainda mal se esboçam, a livre discussão restabelece os seus direitos e, de uma maneira geral, a liberdade”. Não iremos tão longe a ponto de falar em “liberdade de expressão”, em plena *Spätantike* (Antiguidade Tardia). Contudo, conforme aponta o mesmo autor (MEYER, 1998, p. 11), quando o que era objeto de certeza torna-se problemático, é então submetido à discussão. Com efeito, era um novo Império que estava a estabelecer-se, um império de fundo cristão; não sem discussão, é verdade. Por outro lado, estamos, e é preciso salientar-se, muito distantes da hegemonia medieval católica, dos

dogmas estabelecidos e fundados, das verdades absolutas inquestionáveis, da infalibilidade papal. Além do mais, “argumentar é escolher o discurso contra a força”, sempre, “mesmo que seja para seduzir ou manobrar para fazer agir” (MEYER, 1998, p. 12). E, se a retórica é um “instrumento de comunicação”, “o encontro dos homens e da linguagem, na exposição das suas diferenças e das suas identidades”; ou seja, se “a retórica é a negociação da distância entre os sujeitos a propósito de uma questão” (MEYER, 1998, p. 26-27), sendo assim, verifica-se, no estertor do século IV d.C., a tentativa veemente, por parte deste homem de seu tempo, de reduzir as distâncias entre seus irmãos cristãos, pela força de sua palavra.

O *De libero arbitrio* trata de temas que ainda suscitavam dúvidas, até mesmo entre os católicos e, de modo ainda mais fervoroso, entre as seitas não-católicas. E, embora fosse única a Verdade, nem todos logravam atingi-la, compreendê-la, por meio do pensamento racional elaborado, de modo unívoco. Agostinho, mestre em retórica, reconhecia os desafios de sua época, os desafios que sua Igreja enfrentava e jamais furtou-se a debater, e a *convencer*, por meio de sua arte. Reconhecia, acima de tudo, que não bastava crer na Verdade, amá-la e compreendê-la, era preciso expô-la, e de modo tal, que persuadisse e convertesse as almas dos ouvintes. A Verdade precisava, enfim, de oradores habilitados na arte da persuasão, de vozes que a “pregassem”, diria anos depois nas suas *Confissões* (I, i, 1): “De que modo acreditarão sem alguém que lhes pregue?” (*aut quomodo credent sine praedicante?*)

Quarenta anos depois de sua conversão (387 d.C.), ao finalizar uma obra inacabada, o quarto livro do *De doctrina christiana* (por volta de 427 d.C.), o bispo de Hipona reconheceria por fim a necessidade da retórica como arma inigualável para a vitória da Verdade sobre o erro das heresias e das falsas opiniões dos filósofos (*De doc. christ.* IV, ii, 3):

Ora, uma vez que por meio da arte retórica pode-se tanto per-

suadir a respeito do verdadeiro como do falso, quem ousaria dizer que a verdade deve permanecer desarmada contra a mentira, no meio de seus defensores, de modo que aqueles que se esforçam para persuadir a respeito de falsidades saibam claramente tornar o ouvinte benevolente, atento e dócil, por meio do exórdio; ao passo que os defensores da verdade não o saibam? Eles narrariam a falsidade com brevidade, clareza e verossimilhança; e esses, por sua vez, tornariam a verdade enfadonha de ouvir, inacessível à compreensão e, no fim, desagradável de crer? Eles, com argumentos falaciosos, atacariam a verdade, defenderiam a falsidade; e esses não seriam capazes nem de defender o verdadeiro, nem de refutar o falso? Eles, movendo e impelindo os espíritos dos ouvintes na direção do erro, causariam espanto, divertiriam e exortariam com ardor ao discursar; esses, restariam dormitando em prol da verdade, lentos e frios? Quem seria tão insensato para pensar algo assim?<sup>14</sup> Portanto, já que os recursos da eloquência foram postos ao alcance de todos, possuindo enorme capacidade de persuadir tanto acerca do que é perverso, como do que é correto, por que não se adquirem, pela aplicação dos bons, para que militem em benefício da verdade, já que os maus os usurpam a fim de sustentar causas perversas e vãs, em favor da iniquidade e do erro?<sup>15</sup>

#### 4 Contra Manichaeos

O *De libero arbitrio* pode dizer-se também uma obra “polêmica” porque tem indubitavelmente a controvérsia antimaniqueísta como pano de fundo. Mani (*Manes* ou *Manichaeus*), fundador do maniqueísmo, nascido por volta de 216 d.C. na Pérsia, teria pregado no reinado de Sapor I e so-

14. Tentou-se reproduzir aqui a paronomásia empregada por Agostinho com o uso dos verbos *desipiat* e *sapiat*, não, porém, com a mesma felicidade, reconhecemos.

15. (*De doc. christ.* IV, ii, 3): *Nam cum per artem rhetoricam et uera suadeantur et falsa, quis audeat dicere, aduersus mendacium in defensoribus suis inermem debere consistere ueritatem, ut uidelicet illi qui res falsas persuadere conantur, nouerint auditorem uel beneuolum uel intentum uel docilem proemio facere; isti autem non nouerint? Illi falsa breuiter, aperte, uerisimiliter et isti uera sic narrent ut audire taedeat, intellegere non pateat, credere postremo non libeat? Illi fallacibus argumentis ueritatem oppugnent, asserant falsitatem, isti nec uera defendere nec falsa ualeant refutare? Illi animos audientium in errorem mouentes impellentesque dicendo terreant, contristent, exhilarent, exhortentur ardentem; isti pro ueritate lenti frigidique dormitent? Quis ita desipiat ut hoc sapiat? Cum ergo sit in medio posita facultas eloquii, quae ad persuadenda seu praua seu recta ualet plurimum, cur non bonorum studio comparatur, ut militet ueritati, si eam mali ad obtinendas peruersas uanasque causas in usus iniquitatis et erroris usurpant?*

frido sua “paixão” (foi esquartejado) em 274. O maniqueísmo, sincretismo de doutrinas judeu-cristãs e indo-irânicas, era uma gnose, ou seja, uma espécie de conhecimento cujo acesso se dava por meio de uma revelação, ou discurso sagrado, o qual teria sido “recebido” pelo próprio Mani. Esta gnose, ou conhecimento, se adquiria de modo gradual, trazendo ao iniciado a possibilidade da salvação ao revelar-lhe suas origens (extramundanas), a situação de perdição em que se encontrava o próprio mundo e o modo de “escapar” dele.

Segundo Mani, a criatura humana era má, porque temporária e fruto da mistura de substâncias inconciliavelmente antagônicas: espírito e matéria, bem e mal, luz e trevas. Esta mistura era fruto duma espécie de “queda”, pois, na origem, espírito e matéria teriam estado separados. A salvação, portanto, consistia no “retorno” ao estado primordial de separação, uma vez que no início dos tempos luz e trevas, ou o reinado do bem e o do mal, estavam radicalmente dissociados. O próprio corpo humano estaria dividido entre luz e trevas. A sua parte superior seria luz; a parte inferior, trevas. Somente eliminando, tanto quanto possível, a parte trevosa em si, o homem poderia purificar-se e almejar o retorno ao reino da luz. Essa purificação se dava por meio de um asceticismo e de uma continência radicais. O seguidor de Mani, de acordo com a sua classe, “eleitos” ou “ouvintes” (Agostinho fora um ouvinte), servia a códigos de conduta extremamente restritivos quanto à alimentação, à atividade das mãos e à conduta sexual. A partir disso, pode-se perceber que para Mani e seus asseclas o próprio mal (as trevas), em sua natureza originária, era uma substância, isto é, tinha um estatuto ontológico totalmente apartado de Deus. Este mal estava presente no mundo e na constituição do próprio homem, isentando-o de qualquer responsabilidade por seus maus atos. O mal maniqueu tinha, enfim, implicações seriíssimas, dentre as quais vale ressaltar a principal, que deu ensejo às *disputationes* constantes no *De*

*libero arbitrio*: colocava em cheque a bondade de Deus, criador de todas as naturezas, além de ameaçar sua onipotência, visto admitir um poder antagônico em plena atuação no mundo<sup>16</sup>.

Agostinho, ao longo de toda a obra, tenta descaracterizar as teorias do persa Mani, impondo suas teses, concordes com a doutrina católica, apresentadas desde o início como o alicerce sobre o qual toda a discussão há de fundar-se. A obra toda, nesta perspectiva polêmica, esforça-se por desqualificar o pensamento maniqueísta em vários pontos, a saber: (1) Deus não deve ser censurado pelo *mal* no mundo, (2) cuja causa está no próprio ser humano; (3) todas as naturezas, as quais são ontologicamente boas, têm sua origem em Deus, que não criou *mal* nenhum; (4) *mal* esse que nasce da liberdade humana, quando mal utilizada. Na verdade, trata-se muito mais de *persuadir* a respeito das concepções corretas que se devem sustentar acerca de Deus do que simplesmente de destruir as convicções maniqueístas. E, de fato, ao persuadir-se da verdade das concepções cristãs, está-se deixando persuadir igualmente a respeito da falsidade das ideias contrárias.

## 5 A elocução e seus gêneros

Embora inserido nesse contexto polêmico, o *De libero arbitrio* pretende igualmente instruir (*docere*): instruir um certo auditório (constituído de leitores), representado pelo interlocutor, seu amigo Evódio, por meio de argumentos racionais. A dialética de Agostinho, como discurso filosófico, figura no gênero de elocução mais *baixo*, isto é, no estilo tênue (*genus extenuatum*), conforme a classificação da *Retórica a Herênio* (IV, viii,

---

16. Para um estudo detalhado sobre o “maniqueísmo” ver, por exemplo, LANCELOT, Serge. *St Augustine*. Translated by Antonia Nevill. London: SCM Press, 2002, pp. 31-36.

11)<sup>17</sup>, ou “humilde” (*submisse dicere*)<sup>18</sup>, na terminologia empregada no *De doctrina christiana*, porque quer ensinar (*ad docendum*); todavia, jamais abre mão, como preceituava a própria retórica, de mesclar estilos. As intervenções de Agostinho, como se fossem pequenos discursos, deleitam (*delectare*), em várias passagens, algumas quase líricas, em estilo “temperado” (*temperate dicere*), e não deixam de “comover”, isto é, “mover” ou “incitar à ação” (*flectere*), em estilo “elevado” (*granditer dicere*), quando preciso. Em todos os estilos, ou gêneros, no entanto, seja no “simples” (λιτόν ou *submissum*), no “temperado” (μικτόν ou *temperatum*) ou no “sublime” (μεγαλοπρεπές ou *grande*), seja para “educar” (*docere*), “deleitar” (*delectare*) ou “incitar à ação” (*flectere*), o objetivo final é sempre o mesmo, “persuadir” (*De doc. christ. IV, xxvi, 55*):

Pois bem, uma vez que a função [officium] geral da eloquência, em cada um desses três gêneros, é falar [dicere] de modo apropriado à persuasão, e sua finalidade [finis], persuadir pelo discurso [dicendo], acerca do que tinhas em mente; em qualquer um desses três gêneros o eloquente discursa de modo apropriado à persuasão, mas se não persuadir, não cumpre a finalidade da eloquência. Persuade, pois, no gênero humilde [submisso], de que é verdadeiro o que diz; persuade, em gênero elevado [grandi], para que se faça aquilo que já se sabe que se deve fazer, mas que não é feito; persuade, em gênero temperado [temperato], de que se fala [dicere] com beleza e requinte.<sup>19</sup>

17. (*Rhet. ad Herenn. IV, viii, 11*): “Sunt igitur tria genera, quae genera nos figuras appellamus, in quibus omnis oratio non uitiosa consumitur: unam grauem, alteram mediocrem, tertiam extenuatam uocamus”. O termo *figura*, mais comumente utilizado para referir-se às “figuras retóricas” (σχήματα), é utilizado pelo autor da *Retórica a Herênio* para verter o grego χαρακτήρες ou πλάσματα. Vários são os termos no vocabulário retórico grego para exprimir esses três gêneros (γένη): (a) *grauē*: ἄδρὸν, μεγαλοπρεπές, περισσόν; (b) *mediocre*: μέσον, μικτόν; (c) *extenuatum aut adtenuatum*: ἰσχνόν, λιτόν. Cf. tb. Cícero, *De oratore III, xlv, 177*; *lii, 199*; *lv, 212*; *Orator V, xx+*; *xxiii, 75+*.

18. (*De doc. christ. IV, xx, 38*): *et submisse dicitur si docetur; et temperate si praedicatur; et granditer, si auersus inde animus ut conuertatur impellitur.*

19. (*De doc. christ. IV, xxvi, 55*): *Nam cum eloquentiae sit uniuersale officium, in quocumque istorum trium generum dicere apte ad persuasionem, finis autem, id quod intenderis persuadere dicendo, in quocumque istorum trium generum dicit quidem eloquens apte ad persuasionem, sed nisi persuadeat, ad finem non peruenit eloquentiae. Persuadet autem in submisso genere uera esse quae dicit, persuadet in grandi ut agantur quae agenda esse iam sciuntur nec aguntur; persuadet in genere temperato pulchre ornateque se dicere.*

## 6 Assunto elevado, Verdade inefável

Mas se o discurso religioso não prescinde, como qualquer outro, da arte retórica, se não renuncia a persuadir, levanta, por esse mesmo motivo, uma grave questão sobre o modo como se pode expressar não apenas o que se considera elevado, mas também o inefável, isto é, Deus. No *De doctrina christiana*, Agostinho diz que todo assunto, para o orador cristão, deve ser considerado “elevado” (*De doc. christ.*, IV, xviii, 35; xix, 37):

(xviii, 35) Ele [Cícero], de fato, poderia dar a conhecer estes três [gêneros de discurso] nas causas forenses, de acordo com o que ele mesmo disse; não aqui, contudo, isto é, nas questões eclesiásticas, em que versa o discurso do tipo de que queremos dar forma. [...] (xviii, 37) E, uma vez que estamos tratando do discurso [eloquio] daquele homem, que queremos seja instruído nestes temas, pelos quais somos libertados dos males eternos e alcançamos os bens eternos, toda vez que se discutam estes temas, seja junto ao povo, seja em particular, seja para um só, seja para muitos, seja junto a amigos, seja junto a inimigos, seja numa exposição ininterrupta<sup>20</sup>, seja numa discussão, seja em tratados, em livros ou cartas, muito longos ou muito breves, enfim, constituem-se todos eles temas elevados.<sup>21</sup>

Todo assunto eclesiástico, portanto, é elevado (*magna res*). Deus, porém, é inefável. Ainda assim, não obstante a aporia, o orador cristão tem o dever de falar sobre *ele*, procurar conhecê-lo. Se o homem não pode descrevê-lo, de modo adequado, pois ele não cabe em palavras, pode, entretanto, louvá-lo, pois a admiração humana, esta sim, cabe muito bem em

20. O original latino diz *perpetua dictio*, que também se pode traduzir por “discurso contínuo”. Várias palavras utilizadas por Agostinho, por referirem-se ao mesmo objeto, podem verter-se pelo vernáculo “discurso”, como por exemplo: *eloquium, sermo, dictio* etc.

21. (*De doc. christ.* IV, xviii, 35; 37.): (xviii, 35) *Haec autem tria ille, sicut ab eo dicta sunt, in causis forensibus posset ostendere; non autem hic, hoc est, in ecclesiasticis quaestionibus, in quibus huiusmodi, quem uolumus informare, sermo uersatur [...]* (xviii, 37) *Cum uero de illius uiri disseramus eloquio, quem uolumus earum rerum esse doctorem quibus liberamur ab aeternis malis atque ad aeterna peruenimus bona; ubicumque agantur haec, siue apud populum siue priuatim, siue ad unum siue ad plures, siue ad amicos siue ad inimicos, siue in perpetua dictione siue in collocutione, siue in tractatibus siue in libris, siue in epistolis uel longissimis uel breuissimis, magna sunt.*

palavras. Agostinho, nas *Confissões* (I, iv, 4), após uma longa e superlativa série de adjetivos, com os quais empreende descrever os atributos divinos, reconhece, por fim, a ineficácia de seu discurso: “[...] Que dissemos nós, meu Deus, minha vida, minha santa doçura, ou que diz alguém quando fala de ti? E ai daqueles que se calam a teu respeito, porque falam muito, mas são mudos!”<sup>22</sup> O que se pode dizer acerca de Deus? Nada, aparentemente, de algum valor. E no entanto, “ai dos que se calam”, porque assunto algum tem valor, sem o devido louvor e reconhecimento ao Criador. Se falar do inefável é inútil, mais inútil, e ímpio, é calar-se, abstando-se, e nada dizer a seu respeito. Louvar a Deus (*Deus laudandus*), portanto, não é apenas um dever de gratidão e reconhecimento que se deve ter para com o Criador, mas sobretudo um dever de  *piedade*, o qual, por isso mesmo, constitui-se uma virtude para o cristão.

## 7 Retórica e Filosofia

O discurso laudatório — pelo qual se pretende *louvar* a Deus —, de acordo com o sistema retórico aristotélico, insere-se no gênero epidítico (ἐπιδεικτικόν), cuja matéria é o “belo” (τὸ καλόν) e o “feio” (τὸ κακόν), que empreende “louvar” (ἐπαινέω) ou “vituperar” (ψέγω)<sup>23</sup>. No entanto, não obstante inúmeras passagens laudatórias, em estilo “temperado” ou “médio”, o *De libero arbitrio* é uma obra de filosofia, e de teologia; ou seja, quer-se um discurso filosófico-teológico. Em que gênero, pois, devia inserir-se? Olivier Reboul (2000, p. 110-112) sustenta que a filosofia é matéria do gênero epidítico:

Se cumprisse vincular a filosofia a um dos três gêneros, seria ao epidítico. De fato, numa causa é sempre preciso suplantar, impor um veredito para por fim ao debate. Uma tese, porém, nunca é imposta, e sim proposta. [...] Todo verdadeiro ensino

22. (*Conf.* I, iv, 4): *Et quid diximus, deus meus, uita mea, dulcedo mea sancta, aut quid dicit aliquis, cum de te dicit? et uae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt.*

23. (*Ret.* 1358b3+): ἐπιδεικτικῶ δὲ τὸ μὲν ἔπαινος τὸ δὲ ψόγος.

é em certo sentido — sentido metafórico, portanto retórico — uma morte. E um novo nascimento. Convém lembrar que no Eutidemo, assim como em todos os diálogos, os interlocutores são apenas vozes interiores de Platão, que vê a filosofia como um diálogo consigo mesmo; por isso, quando o filósofo propõe uma tese, o faz primeiro a si mesmo. E a retórica então? Como todo diálogo, o diálogo interior também a utiliza, mas confrontando-a logo com uma outra. Portanto, o que distingue o filósofo [...] do político e do advogado é que ele sustenta ao mesmo tempo o pró e o contra, é que ele é ao mesmo tempo o advogado e seu adversário. Mas qual é o tribunal? O auditório universal, responderia Perelman. Mas deixemos claro que ele não está em lugar nenhum, senão em cada um de nós. [...] a argumentação existe como meio de prova distinto da demonstração, mas sem incidir em violência e na sedução. [...]

Ainda segundo Reboul (2000, p. 146), o próprio gênero apologético, que segundo ele começa com a *Apologia de Sócrates*, pertence, sem dúvida, ao gênero epidítico dos antigos, pois “visa a persuadir de um valor fundamental, unindo uma argumentação mais ou menos rigorosa a um testemunho que engaja o autor”. Perelman e Tyteca (2002, p. 60) compartilham da mesma opinião, ao situar o discurso “educativo” (*ad docendum*), que aproximam do “filosófico”, no gênero epidítico dos antigos, uma vez que ambos visam

não à valorização do orador, mas à criação de uma certa disposição entre os ouvintes. Contrariamente aos gêneros deliberativo e judiciário, que se propõem obter uma decisão de ação, o discurso epidítico, como o discurso educativo, criam uma mera disposição para ação, pelo que é possível aproximá-lo do pensamento filosófico.

Nietzsche, por sua vez, em seu *Curso de Retórica* (1999b, p. 35), remete originariamente aos estoicos esta associação da filosofia ao gênero epidítico, os quais teriam subordinado o *lógos enkōmiastikós* (λόγος ἐγκωμιστικὸς) à *thésis* (θέσις) e o *sumbouleutikós* (συμβουλευτικὸς) e o *dikanikós* (δικανικὸς) à *hupóthesis* (ὑπόθεσις). Ou seja, os estoicos teriam atrelado os gêneros deliberativo e judiciário à retórica, enquanto a

filosofia pertenceria ao epidítico, no seguinte esquema, que igualmente se sustenta, segundo cremos, para o *lógos theologikós* (λόγος θεολογικός):

DISCURSO TEÓRICO (λόγος θεωρητικός)	DISCURSO PRÁTICO (λόγος πρακτικός)
FILOSOFIA / TEOLOGIA <i>Thésis</i> (θέσις) <b>Lógos enkōmiastikós</b> ou <b>epideiktikós</b> (λόγος ἐγκωμιαστικός ἢ ἐπιδεικτικός  / <i>demonstratiuum</i> )	RETÓRICA <i>Hupóthesis</i> (ὑπόθεσις) <b>Lógos sumbouleutikós</b> (λόγος συμβουλευτικός / <i>deliberatiuum</i> ) <b>Lógos dikanikós</b> (δικανικός / <i>iudiciale</i> )

## 8 Interpenetração de gêneros

Aristóteles, na *Retórica* (1366b), diz que é “belo” aquilo que é procedente da *virtude* (ἡ ἀρετή) e que *a* produz. Ora, o belo e o feio (τὸ καλὸν καὶ τὸ κακόν) são também matéria do gênero epidítico (ἐπιδεικτικόν). O mesmo ocorre com todas as virtudes, o que as produz e o que delas deriva é igualmente belo<sup>24</sup>, isto é, digno de louvor (*laudanda*); assim como o seu contrário, o vício (*uitium*), e o que dele deriva, são dignos de censura (*uituperanda*); portanto, matéria do discurso demonstrativo (epidítico). O *De libero arbitrio*, por conseguinte, como discurso filosófico-teológico, insere-se também no gênero epidítico. Essa inserção, porém, não é tão rígida assim, como já os antigos percebiam, ao admitir a interpenetração dos gêneros. Quintiliano, em suas *Instituições Oratórias* (III, iv, 16), admitia a necessidade de um entrecruzamento de gêneros, num mesmo

24. (*Ret.* 1366b14): φανερόν γὰρ ὅτι ἀνάγκη τὰ τε ποιητικὰ τῆς ἀρετῆς εἶναι καλὰ (πρὸς ἀρετὴν γάρ) καὶ τὰ ἀπ’ ἀρετῆς γιγνόμενα [...]

discurso, cada qual se prestando um apoio recíproco:

Que eu não concorde com aqueles que pensam que a matéria encomiástica [laudatiua materia] restringe-se à questão das honras, a deliberativa [deliberatiua], à das coisas úteis, e a judiciária [iudicialis], à das coisas justas, lançando mão duma classificação [distributio] mais apressada e fácil do que verdadeira. Todos [os gêneros], com efeito, prestam-se de algum modo auxílio recíproco; pois no encômio trata-se também da justiça e da utilidade, assim como da honra, nas deliberações; e raramente encontrarás um causa judicial em que não se encontrem ao menos em parte algumas dessas matérias que mencionamos acima.<sup>25</sup>

Está claro, diz Meyer (1998, p. 32), que “as linhas de demarcação estão longe de serem evidentes em si mesmas”, e estes três casos, os gêneros epidítico, deliberativo e judiciário, “interpenetram-se muitas vezes”. Aliás, diz Berger (1998, pp. 20-21), fazendo referência à exegese dos textos antigos,

há pouca coisa na história que se possa classificar de maneira totalmente unívoca e que seja interessante apenas sob um único aspecto. [...] Um texto pode também pertencer a vários gêneros, porque os critérios para a classificação são inventados pelo exegeta e podem se situar em diversos níveis. [...] Quando, do ponto de vista do gênero, diversos elementos se encontram em pé de igualdade, sem predomínio de nenhuma parte do texto, este pode ser uma combinação de gêneros diferentes [...] Por isso existem também gêneros limítrofes entre o simbulêutico e o epidítico ou entre o simbulêutico e o dicânico.

Por sua disposição dialética e seu conteúdo filosófico-teológico, a despeito do seu pano de fundo polêmico, o *De libero arbitrio* foi escrito predominantemente em gênero de elocução “simples” (*submissum*), por ter intenção sobretudo educativa (*ad docendum*), como determinaria o

---

25. (Inst. Orat. III, iv, 16) *Ne iis quidem accesserim, qui laudatiuam materiam honestorum, deliberatiuam utilium, iudiciale iustorum quaestione contineri putant, celeri magis ac rutunda usu distributione quam uera. Stant enim quodam modo mutuis auxiliis omnia; nam et in laude iustitia utilitasque tractatur et in consiliis honestas, et raro iudiciale inueneris causam in cuius non parte aliquid eorum quae supra diximus reperitur.*

próprio Agostinho, anos mais tarde, em seu *De doctrina christiana* (IV, xxvi, 55). Diz-se predominantemente, pois ao adotar a preceituação da *Retórica a Herênio* (IV, xi, 16)<sup>26</sup>, que aconselhava a variação dos três gêneros de elocução (*figurae* ou *χαρακτήρες*), a fim de se evitar o “fastio” (*satietas*) da monotonia, Agostinho varia os estilos, mesclando, de modo dinâmico, passagens em estilo sublime e temperado a um diálogo em que predomina, sem dúvida, o estilo “simples”. Esta advertência do autor da *Retórica a Herênio*, o próprio bispo de Hipona endossaria, incorporando-a a seu manual do orador cristão, o *De doctrina christiana* (IV, xx, 38), do seguinte modo:

E embora esse mestre [doctor da oratória cristã] deva ser um expositor [dicator] de grandes assuntos, nem sempre deve dizê-los de modo elevado [granditer]; ao contrário, [que fale] de modo humilde [submisse], quando se ensina algo, de modo temperado [temperate], quando se vitupera ou louva alguma coisa. No entanto, quando se deve fazer algo, e falamos para esses, que devem fazer isto, mas não o querem, então as coisas que são elevadas devem ser ditas de modo elevado e apropriado para mover os espíritos. E algumas vezes, a respeito de um único e mesmo tema elevado fala-se não apenas de modo humilde se se está ensinando, mas também de modo temperado, se se está pregando, e de modo elevado, se se está persuadindo um espírito desviado [da verdade] para que se converta.<sup>27</sup>

## 8.1 Instruir, deleitar e levar à ação

26. (*Ad Herennium* IV, xi, 16): “No entanto, é conveniente se alterne o *gênero de elocução\** ao discursar, de modo que ao grave [/sublime] suceda o médio [/temperado], ao médio, o baixo [/humilde], e novamente se alternem sucessivamente, a fim de que, sem dificuldade, evite-se o fastio pela variação.” (*Sed figuram\* in dicendo commutare oportet, ut grauem mediocris, mediocrem excipiat attenuata, deinde identidem commutentur, ut facile satiety uarietate uitetur.*) (\*) Com relação ao termo latino *figura*, que o autor da *Retórica a Herênio* utiliza para verter o grego *χαρακτήρες*, e que traduzimos aqui por “gênero de elocução”, ver nota 17, logo acima.

27. (*De doc. christ.* IV, xx, 38): *Et tamen cum doctor iste debeat rerum dicator esse magnarum, non semper eas debet granditer dicere, sed submisse cum aliquid docetur, temperate cum aliquid uituperatur siue laudatur. Cum uero aliquid agendum est, et ad eos loquimur, qui hoc agere debent nec tamen uolunt, tunc ea quae magna sunt, dicenda sunt granditer, et ad flectendos animos congruenter. Et aliquando de una eademque re magna et submisse dicitur si docetur, et temperate si praedicatur, et granditer si auersus inde animus ut conuertatur impellitur.*

Aos chamados gêneros de elocução, ou estilos, *grauae* (*/grande*), *mediocre* (*/temperatum*) e *adenuatum* (*/submisse*) correspondiam, segundo a retórica antiga, três grandes objetivos respectivamente: “comover” ou “mover os ânimos” (*flectere*), “agradar” (*delectare*) e “instruir” (*docere*), de modo tal que cada objetivo devia ser tratado em seu respectivo estilo, conforme o próprio Agostinho reconhecia (*Doc. christ. IV, xviii, 34*): “Será, pois, eloquente aquele que puder falar de assuntos menores no gênero humilde, a fim de ensinar; de assuntos médios em gênero temperado, a fim de agradar; e de assuntos elevados, em gênero sublime, a fim de incitar [*/mover*] à ação”<sup>28</sup>. No entanto, logo a seguir, na mesma obra (*Doc. christ. IV, xix, 35*), como já vimos, o *rhetor* cristão deixa claro que os assuntos eclesiásticos, diferentemente das “grandes questões” tratadas nas causas forenses, conforme preceituava a retórica clássica, são todos, sem restrição, elevados. E são assuntos elevados, explica Agostinho, porque tratam de assuntos da maior importância para os cristãos, a saber, a salvação das almas e a felicidade eterna dos homens (*De doc. christ. IV, xix, 37*). Deste modo, até um copo de água tornava-se assunto elevado, quando tratado na Igreja, pois havia sido referido pelo próprio Cristo, fato que lhe atribuía enorme e profunda significação (*Doc. Christ. IV, xix, 37*):

Talvez porque um cálice de água fria seja coisa mínima e das mais insignificantes se pense que o que diz o Senhor seja também algo mínimo e da maior insignificância, [a saber,] que aquele que o der a um seu discípulo, não perderá sua recompensa (Mt 10,42). No entanto, quando esse mestre [da eloquência cristã] profere um discurso na Igreja a respeito do tema, deve-se considerar que diz algo pequeno? e que por isso não deve ser dito no gênero temperado, nem do sublime, mas no gênero humilde?<sup>29</sup>

28. (*De doc. christ. IV, xviii, 34*): [...] *Is erit igitur eloquens, qui ut doceat, poterit parua submisse; ut delectet, modica temperate; ut flectat, magna granditer dicere.*

29. (*De doc. christ. IV, xix, 37*): *Nisi forte quoniam calix aquae frigidae, res minima atque uilissima est, ideo minimum aliquid atque uilissimum Dominus ait, quod eum qui dederit discipulo eius, non perdet mercedem suam (Matth. X, 42): aut uero quando iste doctor in Ecclesia facit inde sermonem, paruum aliquid debet existimare se dicere; et ideo non temperate, non granditer, sed submisse sibi esse dicendum[?]*

Entretanto, ao contrário do que se poderia crer, ao discorrer-se acerca de Deus, assunto elevadíssimo, o estilo empregado deve ser o “simples”, porque destina-se à educação das almas (*ad docendum*), e assunto de tal magnitude não pode ser obscurecido pela ornamentação excessiva da linguagem; deve-se fazê-lo, portanto, em estilo simples (*submissum genus*) a despeito de o tema ser o mais elevado, isso para que as pessoas entendam, para que “uma questão tão difícil se torne compreensível, à medida do possível” (*Doc. christ. IV, xx, 38*). Por outro lado, o louvor e a crítica (*ad uituperandum et laudandum*) devem ambos ser trabalhados em estilo “temperado”, isto é, em gênero de elocução ornamentada. Por fim, quando se deseje “comover” ou “demover” alguém de alguma coisa (*cum aliquid agendum est*), isto é, quando se deseje levar alguém a agir, o estilo a empregar será, aí sim, o “elevado” ou “sublime” (*dicenda sunt granditer*), pela veemência de suas construções, sobrecarregadas pelo elemento patético (πάθος). O que, na prática, equivale a dizer que, em sendo todos os assuntos eclesiásticos “elevados”, o orador cristão haverá de tratá-los, alternando os estilos, entre simples, temperado (médio) e sublime, não de acordo com o seu “grau de elevação”, ou seja, não em conformidade com a matéria a ser tratada, baixa, média ou elevada, por assim dizer, mas de acordo com a “finalidade”, com o “objetivo” a que se propõe, seja “ensinar”, “louvar” ou “persuadir”, isto é, incitar à ação. E, desta forma, qualquer assunto, uma vez que todos são sempre *magnaes res*, pode ser tratado em gênero de elocução simples, temperado, ou sublime.

Porém, em que consiste este “estilo sublime”, grandiloquente, que se deve utilizar para *comover*, para levar à ação? Agostinho nos diz que ele difere do estilo “temperado”, utilizado no louvor e na crítica, por ser menos ornamentado e, por isso mesmo, mais carregado do elemento patético, próprio a comover ou incitar as almas (*Doc. Christ. IV, xxi, 42*):

Porém, o gênero de elocução elevado difere do gênero tem-

perado por não ser tão elaborado com ornamentos de palavras quanto veemente pelas disposições do espírito. [...] Pois basta-lhe, para que atinja seu objetivo, que as palavras convenientes não sejam escolhidas pelo zelo da linguagem, mas sigam o ardor do coração.<sup>30</sup>

O estilo sublime, portanto, apesar de ser menos refinado pelo uso das figuras de linguagem, é muito mais “intenso” no que tange às emoções que provoca, aos sentimentos que desperta. Entretanto, nenhum discurso quer apenas e tão somente convencer, ou louvar, ou ainda agradar, sendo, por isso mesmo, imperiosa a mistura dos gêneros de elocução. E até convém fazê-lo, diz Agostinho, desde que o assunto o permita, porque o discurso variado, ao contrário daquele que emprega um só gênero por muito tempo, torna-se muito mais agradável. Mas se se quiser manter apenas um gênero de elocução por todo o discurso, evitando a variação, Agostinho recomenda a escolha do gênero humilde ou submisso, por ser mais fácil de suportar por mais tempo (*Doc. christ. IV, xxiii, 51*):

Porém, mais facilmente se pode suportar por tempo maior o gênero humilde, quando empregado sozinho, do que o elevado. Com efeito, a comoção do espírito, quanto mais se quiser incitá-la, a fim de que o ouvinte nos esteja de acordo, tanto menos será possível mantê-lo nesse estado de ânimo, quando tiver sido [a comoção] suficientemente incitada.<sup>31</sup>

## 8.2 Agitado como o mar

O ideal, no entanto, segundo o retórico hiponense, é intercalar passagens em estilo temperado e sublime, carregadas respectivamente de ornamentação e do elemento patético, às passagens em estilo simples, que de-

---

30. (*De doc. christ. IV, xxi, 42*): *Grande autem dicendi genus hoc maxime distat ab isto genere temperato, quod non tam uerborum ornatibus comptum est, quam uiolentum animi affectibus. [...] Satis enim est ei propter quod agitur, ut uerba congruentia, non oris eligantur industria, sed pectoris sequantur ardorem.*

31. (*De doc. christ. IV, xxiii, 51*): *Verumtamen facilius submissum solum, quam solum grande diutius tolerari potest. Commotio quippe animi quanto magis excitanda est, ut nobis assentiat auditor; tanto minus in ea diu teneri potest, cum fuerit quantum satis est excitata.*

vem ser a maioria nos assuntos eclesiásticos (*de Deo dicenda*), por seu objetivo “pastoral”, isto é, educativo (*ad docendum*); e isso, de tal forma que o discurso se torne dinâmico, como a agitação do mar (*sicut maris aestus*) (*Doc. christ. IV, xxiii, 51*). Esse intercalar de estilos, diz Agostinho, tem por finalidade ressaltar, pelo contraste, as passagens, sempre mais curtas, nos estilos sublime e temperado, que então se destacam do corpo do texto, em que, ao contrário, predomina o gênero de elocução simples (*Doc christ. IV, xxiv, 52*):

E está em poder do orador proferir algumas passagens em gênero humilde, as quais podem igualmente ser proferidas em gênero elevado, de modo que estas passagens, que se proferem no gênero elevado, se façam mais elevadas pela comparação com as demais [em gênero humilde], e se tornem mais luminosas do que elas, que restariam como que nas sombras.<sup>32</sup>

De fato, apesar deste quarto livro do *De doctrina christiana*, que trata especificamente da eloquência eclesiástica, ter sido escrito mais de trinta anos após o término do *De libero arbitrio*, pode-se perceber, de modo inequívoco, a adoção destes preceitos acima descritos. Ao longo de todo o *De libero arbitrio*, inclusive nos dois primeiros livros, que se constituem diálogos presumivelmente havidos entre mestre e discípulo, o *rhetor* mescla estilos, intercalando à argumentação em gênero de elocução “simples”, passagens em gênero “temperado”, quase poéticas, quando pretende, por exemplo, louvar a recompensa merecida pelo homem sábio, cuja mente aderiu à Verdade e à Sabedoria, por sua vontade perseverante no bem (*Dla II, xiv, 38*), ou quando quer louvar a Deus e sua criação, ao descrever a própria beleza, oriunda do Número sempiterno, na forma de harmonia e perfeição matemáticas (*Dla II, xvi, 41-42*); ou ainda, quando empreende explicar a morte prematura das criancinhas inocentes e o sofrimento,

---

32. (*De doc. christ. IV, xxiv, 52*): *Et in potestate est eloquentis ut dicantur nonnulla submisse, etiam quae possent granditer dici; ut ea quae dicuntur granditer, ex illorum fiant comparatione grandiora, et eorum tanquam umbris luminosiora reddantur.*

aparentemente injusto, dos animais (*Dla* III, xxiii, 68-70), referindo, de modo inverso, o retorno do múltiplo ao Uno, isto é, o “desejo de unidade” inerente a toda criatura, isso tudo, enfim, como “convites” a conhecer o próprio Criador. Por outro lado, sua elocução beira o estilo “sublime” em algumas passagens de forte apelo emotivo, quando pretende persuadir, para muito além do interlocutor Evódio, o seu auditório universal cristão do caminho reto a seguir (*recte uiuere*) por aqueles que desejem alçar-se à verdadeira felicidade (*uita beata*), convencendo-os a aderir à Verdade imutável, ou quando pretende vituperar (*Dla* I, xi, 22), com descrições vívidas, a *uita misera*, ou seja, as expiações merecidas por aqueles que não aderem ao Sumo Bem, Deus; e até, entre em outras passagens, quando pretende demonstrar argumentando a autonomia humana para elevar-se a Deus, pela posse da *bona uoluntas* (*Dla* I, xii, 26; xiii, 29).

## CONCLUSÃO

Deste modo, conquanto uma obra de caráter primordialmente filosófico, e teológico, o *De libero arbitrio*, como já se disse, jamais abdica dos recursos da retórica clássica para ensinar, deleitar e persuadir; tudo, no entanto, subordinado a um fim maior, aos desígnios da Verdade imutável, que coincide com a pessoa de Cristo no pensamento de Agostinho; Verdade à qual adere, e que defende, principalmente contra as teses maniqueístas. Contudo, toda e qualquer ornamentação que possa ser utilizada pelo orador cristão, mais característica do gênero de elocução temperado, voltado ao deleite (*ad delectandum*), dirá Agostinho mais tarde, deve sempre subordinar-se, com sabedoria, ao fim a que se propõe o discurso cristão, e jamais constituir um fim em si mesma (*Doc christ.* IV, xxvi, 55)<sup>33</sup>: “Ora, faz-se necessário que também nos utilizemos das figuras [or-

33. (*De doc. christ.* IV, xxvi, 55): *Ita fit ut etiam temperati generis ornatu, non iactanter, sed prudenter utamur: non eius fine contenti, quo tantummodo delectatur auditor; sed hoc potius agentes, ut etiam ipso ad bonum quod persuadere uolumus, adiuuetur.*

*natu*] do gênero temperado não com jactância, e sim com sabedoria; não satisfeitos com esta finalidade, pela qual apenas se agrada o ouvinte; e sim fazendo com que seja por isso ajudado a atingir o bem de que queremos persuadi-lo”. E por fim, seguindo a esteira da parenética retórica de Quintiliano, Agostinho sublinha que a conduta moral do orador, para muito além do *êthos* (ἦθος) do discurso, deve ser sempre compatível com os valores morais cristãos, uma vez que, em última instância, é exatamente esse exemplo de conduta que guarda o maior valor persuasivo (*Doc. christ. IV, xxviii, 59*)<sup>34</sup>: “Porém, para que seja ouvido com docilidade, maior peso possui a vida do orador do que a grandeza de sua eloquência, por maior seja esta”.

Deste modo, quanto aos gêneros de elocução, e diante do que se apontou, o *De libero arbitrio*, em seus três livros, adota predominantemente o gênero simples (*submisse*), mesclando-o, todavia, aos gêneros temperado e sublime, quando pretende louvar ou levar à ação, a fim de imprimir um maior dinamismo ao texto, tornando-o menos monótono, de acordo com a preceituação da retórica clássica, adotada e defendida pelo *rhetor* cristão. Há, contudo, uma diferença na elocução, assim como na disposição e na própria invenção, entre os três livros do *De libero arbitrio*, que, apesar de seu sentido de unidade, *tem* características específicas em cada uma de suas três partes. O livro I, de forte influência estoica, apresenta-se um diálogo bem estruturado; o livro II, dando sequência, mantém a mesma estrutura dialógica, apresentando, porém, evidentes características neoplatônicas. Se as duas primeiras partes podem dizer-se dialéticas, a terceira, no entanto, sofre grave transformação, tanto em sua *dispositio* (τάξις), quando Agostinho abdica da forma dialogal para empreender um longo discurso contínuo, como em sua *elocutio* (λέξις), ao lançar mão de uma linguagem que, de modo inequívoco, evidencia uma mudança não

34. (*De doc. christ. IV, xxviii, 59*): *Habet autem ut obedienter audiat, quantacumque granditate dictionis maius pondus uita dicentis.*

só de auditório como de pensamento. A certa altura, em seu livro III, o *De libero arbitrio* torna-se uma obra de teologia, em que a concepção platônico-socrática de mundo, do Agostinho dos primeiros dois livros, cede espaço a uma visão completamente cristã, influenciada sobretudo pela teologia do apóstolo Paulo, visão menos otimista do homem como ser autônomo e capaz de soerguer-se, por sua livre iniciativa, e que se reconhece radicalmente dependente da graça divina. Essa mudança conceitual considerável, em seus aspectos discursivo, filosófico e teológico, evidencia uma transformação muito mais profunda, como uma espécie de *turning point*, não apenas na obra e na vida do próprio homem, então não mais o filósofo e sim o presbítero de Hipona; não mais o pensador neoplatônico, e sim o doutor eclesiástico; mas também um *turning point* para a época, demarcando, de certo modo, o fim de toda uma civilização, o fim do Mundo Antigo como o conhecemos, com a derrocada da visão clássica do homem, e o conseqüente princípio da Era Medieval.

Para concluir este estudo, podemos dizer que envidamos esforços a fim de situar, de modo inequívoco, o *De libero arbitrio* no âmbito da retórica; no âmbito, pois, do discurso ou, como se diz hodiernamente, do texto. Cremos também ter tornado claro que discurso algum, nem aquele que se diz filosófico, pode estar privado dessa “arte da palavra”, como bem queria Platão; nem mesmo o discurso que se diz teológico ou, *stricto sensu*, “religioso”, que se pretende em busca de uma Verdade única, para muito além do *eikós*. Por conseguinte, sendo um e outro, ao mesmo tempo filosófico e religioso, dialético e teológico, o *De libero arbitrio* pode ser compreendido e estudado como “discurso”. E como tal, é dotado de “intencionalidade”, ou seja, neste sentido técnico é, sim, “retórico”, mas não no sentido pejorativo e preconceituoso do termo, imposto por parte da obra de Platão, e que legou herança tenaz, e sim no que Aristóteles, Cícero e os modernos pesquisadores da *ars rhetorica* lhe atribuem, como “pro-

dução verbal”, produção esta que é cuidadosamente elaborada, planejada e burilada a fim de que possa não apenas ensinar, mas também deleitar e levar à ação.

## Referências bibliográficas

- ALEXANDRE JR., Manuel. Introdução. In: ARISTÓTELES. *Retórica*. Introdução de Manuel Alexandre Jr. e tradução de Manuel A. Jr., Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998, pp. 1-40.
- ARISTOTELIS. *Ars Rhetorica* (Recognovit breuique adnotatione critica instruxit W. D. Ross). Oxford: 2008. (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis.)
- AUGUSTINUS. *Opera omnia: De libero arbitrio libri III*. Parisiis: Garnier Fratres, Editores et J.P. Migne successores, 1877. (J.-P. Migne, Bibliothecae Cleri Uniuersae: Patrologiae Cursus Completus: Omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum, siue Latinorum, siue Graecorum, Tomus XXXII (PL 32), 1221-1310.)
- \_\_\_\_\_. *Opera omnia: De doctrina christiana libri IV*. Parisiis: Garnier Fratres, Editores et J.P. Migne successores, 1877. (J.-P. Migne, Bibliothecae Cleri Uniuersae: Patrologiae Cursus Completus: Omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque Ecclesiasticorum, siue Latinorum, siue Graecorum, Tomus XXXII (PL 34), 15-122.)
- AUGUSTIN. 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. 1re Série. Opuscules.)
- \_\_\_\_\_. V. *Dialogues Philosophiques : ii. Dieu et L'âme : 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. 1re Série. Opuscules.)
- \_\_\_\_\_. VI. *Dialogues Philosophiques : iii. De l'âme 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. 1re Série. Opuscules.)
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola,

1998. (Série Bíblica Loyola, 23.)
- [CICERO]. *Rhetorica ad Herennium* (Transl. Harry Caplan). Cambridge: Harvard University Press, 2004. (LOEB Classical Library, 403.)
- CICERO. *Brutus & Orator*. Cambridge: Harvard University Press, 2001. (LOEB Classical Library, 342).
- \_\_\_\_\_. *On the Orator*. Harvard University Press, 1948. (LOEB Classical Library, 348).
- \_\_\_\_\_. *On the Orator, book III; On Fate; Stoic Paradoxes; Divisions of Oratory*. Harvard University Press, 2004. (LOEB Classical Library, 349).
- CONTE, Gian Biagio. *Genres and readers*. Translated by Glenn W. Most. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994b.
- FINAERT, Joseph. *L'évolution littéraire de Saint Augustin*. Paris: Belles Lettres, 1939.
- \_\_\_\_\_. *Saint Augustin rhéteur*. Paris: Belles Lettres, 1939b.
- KLINKENBERG, Jean-Marie. Prefácio. In: MOSCA, Lineide do Lago Salvador (Org.). *Retóricas de ontem e de hoje*. São Paulo: Humanitas, 1999, p. 11-15.
- KOCH, Ingedore Villaça. *O texto e a construção dos sentidos*. São Paulo: Contexto, 1998.
- MEYER, Michel. *Questões de retórica: linguagem, razão e sedução*. Lisboa: Edições 70, 1998. (Séria Nova Biblioteca 70.)
- NIETZSCHE, F. *Da retórica*. Prefácio de Tito Cardoso e Cunha. 2.ed. Lisboa: Vega, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Curso de retórica* (Trad. Maria C. M. Coelho). In: GÓRGIAS. *Tratado do Não-ente; Elogio de Helena*. São Paulo: Depto. de Filosofia/USP, 1999b, p. 29-69.
- \_\_\_\_\_. *Escritos sobre retórica*. Edición y traducción de Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 2000.
- PERELMAN, Chaïm ; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: A nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- PLEBE, Armando; EMANUELE, Pietro. *Manual de retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- QUINTILIAN. *The orator's education* (5 vols.). Cambridge: Harvard University Press, 2001. (LOEB Classical library, vol. I, books 1-2; II, 3-5; III, 6-8; IV, 9-10; V, 11-12.)
- REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.