



## *Ingenium et imitatio in inventione christianae eloquentiae:* um estudo da proposta oratória agostiniana

*Ingenium et imitatio in inventione christianae eloquentiae:*

a study of the augustinian oratory proposal

Ivan Baycer Junior<sup>1</sup>

e-mail: [ivan.baycer@usp.br](mailto:ivan.baycer@usp.br)

orcid: <http://orcid.org/0000-0003-4570-3183>

DOI: <https://doi.org/10.25187/codex.v8i1.32822>

**RESUMO:** Partindo da análise de fragmentos do tratado *De doctrina christiana*, este artigo busca analisar aspectos da proposta de desenvolvimento oratório apresentada por Agostinho, bispo de Hipona, observando como esta se norteia pelas concepções de talento e imitação, articulando-se com a sua percepção de *sermo humilis christianus*. Desta maneira, este estudo observa, de uma forma geral, a gênese de uma nova concepção de eloquência, cristã e sincrética, que, dentro de uma retórica antirretórica, apropria-se das diretrizes clássicas do discurso, para, então, subvertê-las, enquanto aparentemente as menospreza.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cristianismo; Patrística; Agostinho de Hipona; Retórica

**ABSTRACT:** Based on the analysis of fragments of the treatise *De doctrina christiana*, this article seeks to analyze aspects of the oratory development proposal presented by Agostinho, bishop of Hippo, observing how it is guided by the conceptions of talent and imitation, articulating with his perception of *sermo humilis christianus*. In this way, this study examines, in a general way, the genesis of a new conception of eloquence, Christian and syncretic, which, within an anti-rhetorical rhetoric, appropriates the classical discourse guidelines, to then subvert them, while apparently disparaging them.

**KEYWORDS:** Christianity; Latin Patristics; Augustine of Hippo; Rhetoric

<sup>1</sup> Doutorando em Letras Clássicas pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil, sob orientação da Profa. Dra. Elaine Cristine Sartorelli.



## ABREVIATURAS

<i>Primeira epístola aos coríntios</i>	<i>1Cor.</i>
<i>Segunda epístola aos coríntios</i>	<i>2Cor.</i>
<i>Retórica a Herênio</i>	<i>Ad Herenn.</i>
<i>Confissões</i>	<i>Conf.</i>
<i>De doctrina christiana</i>	<i>De doc. chris.</i>
<i>De oratore</i>	<i>de Orat.</i>
<i>De uiris illustribus</i>	<i>De uir. illus.</i>
<i>Epístolas morais</i>	<i>Epis.</i>
<i>Epístolas Apócrifas</i>	<i>Epis. Apo.</i>
<i>Institutio Oratoria</i>	<i>Inst.</i>
<i>Evangelhos segundo Mateus</i>	<i>Mt.</i>
<i>de Partitione Oratoria</i>	<i>Part. Orat.</i>
<i>Retórica</i>	<i>Rhet.</i>
<i>Epístola aos romanos</i>	<i>Rm.</i>
<i>Tradição Apostólica</i>	<i>Trad. Apos.</i>

*Omnis ars naturae imitatio est.*  
Sêneca (*Epis.* 65, 3).

## Introdução

Este trabalho busca revisitar<sup>2</sup> o tratado *De doctrina christiana*, de Agostinho, bispo de Hipona, analisando sua proposta de ensino oratório, norteadada pela concepção de imitação, enquanto observa como esta reflete a sua percepção do *sermo humilis christianus* e o papel deste estilo discursivo como prova ética ao orador cristão. Destacamos que não temos a pretensão de esgotar o tema, mas de observar, de maneira geral, a gênese de uma nova concepção de eloquência, sincrética, que se apropriará das teorias clássicas do discurso para, então, subvertê-las, enquanto aparentemente as menospreza, segundo uma retórica antirretórica. Desenvolveremos, assim, uma reflexão histórica acerca

<sup>2</sup> Dizemos revisitar, pois este texto agostiniano já foi abordado no artigo “*Augustinus Hiponensis, vir christianus, dicendi peritus: análise das influências clássicas na proposta de formação oratória agostiniana*”, publicado por esta revista (DOI: <https://doi.org/10.25187/codex.v2i2.2810>).

do conceito de simplicidade discursiva no âmbito cristão e, para tanto, primeiramente, ressaltamos que esta característica estética já é elogiada nas correspondências paulinas (2<sup>Cor.</sup> 11, 6), assim como nos Evangelhos (Mt. 12, 34), sendo compreendida como o reflexo dos aspectos morais de seu autor, indicando que suas origens remontam ao próprio surgimento da nova religião.

Por conseguinte, destacamos que, no processo de expansão, o cristianismo, além de influenciar os ambientes culturais com que tinha contato, também foi influenciado em alguma medida, e a acomodação do conceito de simplicidade discursiva aos preceitos retóricos clássicos é um exemplo desta dinâmica. Desta forma, pontuamos que os escritores cristãos, sobretudo aqueles com boa educação pregressa (DANIÉLOU, 1966, p. 308), tendiam a retomar a cultura clássica, esvaziando-a de seu sentido original e interpretando-a segundo os seus valores, sobretudo por assumirem a postura intelectual de que lhes pertencia tudo aquilo o que os pagãos disseram de bom (*De doc. chris.* II, 41, 60). Portanto, neste trabalho, analisaremos como, mediante a apropriação e ressignificação de preceitos oriundos da retórica clássica, Agostinho de Hipona, buscou diminuir a importância do estudo da arte como elemento formador dos futuros oradores cristãos, sobrevalorizando o papel da imitação e do talento individual neste processo, em uma dinâmica de retórica antirretórica.

Para desenvolver esta proposta, o presente estudo se estruturará em duas partes complementares, uma versando sobre o estilo literário cristão e o seu papel como prova ética do orador, segundo a concepção das provas discursivas da teoria aristotélica, e outra, observando a proposta de ensino oratório do hiponense em si, que, guiado pelas citadas concepções éticas e estéticas do discurso cristão, aparentemente relega papel secundário ao estudo da arte no desenvolvimento da eloquência. Destacamos que a parte inicial deste trabalho também recorrerá à observação de registros literários do encontro da fala rústica dos primeiros cristãos com os preceitos discursivos clássicos, mediante emprego das cartas apócrifas do filósofo Sêneca ao apóstolo Paulo. Já o estudo da proposta oratória agostiniana analisará parte do tratado *De doctrina christiana*, em tradução própria, que visa contemplar as sutilezas do vocabulário empregado pelo bispo de Hipona e sua apropriação do jargão e dos preceitos retóricos.

### O *sermo humilis christianus* como prova ética discursiva

Iniciamos nossa análise sobre o papel do conceito de simplicidade no discurso cristão, pontuando que, segundo Sartorelli (2005, p. 42), o cristianismo vive o paradoxo de se difundir pelo discurso enquanto acredita que as palavras jamais serão capazes de expressar a presumida grandeza de sua temática, assumindo uma superioridade do conteúdo em detrimento da forma, que, preferivelmente, será simples, assim como deveria ser o caráter de seus pregadores. Como mencionado, o ideal de simplicidade discursiva está presente nos textos cristãos desde as suas origens, e vemos que os traços de uma retórica antirretórica também, podendo ser encontrados nos escritos paulinos, que alertam

sobre aqueles tidos como falsos mestres e que enganariam as comunidades cristãs com “palavras doces e bajuladoras” (*Rm.* 16, 18), associando a sua fala elaborada à malícia e à suposta perdição.

Por conseguinte, vemos, no âmbito cristão, a articulação dos conceitos de simplicidade discursiva, pureza de caráter e presumida veracidade formarem a identidade modelar esperada para um orador cristão, seu *ethos* retórico, ou seja, servindo-lhe como a prova ética aristotélica durante o discurso. Destacamos que esta identidade modelar, durante a difusão do cristianismo em uma sociedade profundamente retórica, como a greco-romana, no mencionado processo de absorção cultural do cristianismo, incorporará novos elementos a essa imagem, agregando, por exemplo, a descrição platônica de orador perfeito (BAYCER, 2010, pp. 48-50), de fala natural e presumidamente verdadeira. Todavia, insistimos que somente a aparência deste conceito permanece, pois, seu conteúdo foi esvaziado e ressignificado dentro dos preceitos da religião nascente, e, como exemplo desta questão, apontamos a ideia de perfeição, que no sentido clássico é, sobretudo, cívica e externa, enquanto na esfera cristã é moral e interior. Do mesmo modo, podemos destacar também o conceito de verdade que, no âmbito da nova religião, é um objeto de crença supostamente revelado, não algo objetivo ou passível de análise.

Portanto, aproveitamos para destacar que, no novo contexto, o discurso visa exclusivamente a persuasão dos ouvintes acerca da suposta veracidade de sua crença, buscando a sua adesão, dentro de uma concepção de embate entre o sagrado e o profano, na qual a força moral transparecida pelo orador é fundamental, ou seja, a prova ética tem papel preponderante. Nesta dinâmica, a simplicidade discursiva será o elemento fiador, pois supostamente espelhará aspectos interiores do orador e sua conexão com a esfera transcendente, sendo o único elemento realmente perceptível, de maneira que a fidelidade à estética discursiva cristã é essencial. Pois, conforme Sartorelli assinala (2005, p. 12), o orador cristão sempre se apresenta como um mensageiro, que anuncia uma suposta verdade revelada, valendo-se de uma linguagem simples e natural, próxima à das Escrituras, que demonstraria a sua sinceridade e pureza de caráter, pois, em sua crença mais essencial, “a boca fala aquilo de que o coração está cheio” (*Mt.* 12, 34).

O papel assumido pelo orador cristão será denominado pela autora citada como *nuntius causae ueritatis*, e destacamos que o seu discurso aparentemente simples e descuidado, originalmente reflexo da fala rústica de seus primeiros pregadores, o qual poderíamos denominar *sermo piscatorius*, no processo de expansão da crença, encontrará gradualmente as reflexões retóricas sobre o valor da simplicidade discursiva e teorias clássicas sobre os estilos de elocução, sendo transformado. Este fenômeno de aculturação do discurso cristão é importante, pois mostra que, ao se difundir e encontrar seus defensores entre indivíduos educados e com formação retórica, teremos a origem do *sermo humilis christianus*, conforme definição de Auerbach (2007, pp. 24-27), que, ainda sendo concebido como elemento fiador do *ethos* discursivo do orador cristão, não mais se apresentará como uma fala rústica, mas, em certa medida, segundo o ideal clássico de simplicidade estética, ainda que não de

forma submissa a suas diretrizes.

Para melhor compreensão, destacamos que a tradição retórica clássica concebia a fala simples e clara como algo virtuoso, desde que esta fosse elegante e cuidada, diferentemente do discurso inculto dos baixos estratos sociais do qual a maior parte dos primeiros cristãos provinha, além de compreender, inclusive, que a exposição do discurso não deveria eclipsar o assunto tratado, não por crenças morais tal como os cristãos criam, mas por valores estéticos (*Epis.* 75, 5). Destacamos as convergências, embora o discurso cristão não seja submisso a estas premissas, pois, visando a persuadir, o *sermo humilis christianus* se adaptava ao público, de modo a se valer de provincianismos e também erros gramaticais, esperando melhor compreensão de sua audiência (*De doc. chris.* IV, 10, 24), algo impensável segundo as premissas retóricas, que apontavam para a pureza da língua falada. Assim, assinalamos que, de alguma forma, os valores estéticos discursivos cristãos dialogavam com ideais clássicos de eloquência simples, tais como estes mencionados por Quintiliano:

Além disso, há quem entenda que não existe eloquência natural que não se assemelhe à linguagem cotidiana, que usamos para falar com os amigos, esposas, filhos e escravos, satisfazendo-nos em manifestar nossa vontade, sem expressar nada artificial ou elaborado: qualquer coisa que se acrescente a isso será uma afetação e uma ambiciosa jactância na expressão, falsa e distante da verdade devido às palavras, cuja única função natural seria servir aos pensamentos (*Inst.* XII, 10, 40)<sup>3</sup>.

Novamente insistimos que não podemos confundir os ideais estéticos clássicos com a sua releitura cristã, pois estes foram esvaziados de seu sentido original, ganhando interpretações distintas, chegando a, inclusive, ofuscá-los quando se perderam as referências estéticas originais, conforme afirma Auerbach (2007, p. 53). Estabelecidas estas premissas teóricas sobre a estética discursiva cristã como fiadora da prova ética, segundo teoria retórica aristotélica, assinalamos, como exemplo do processo de aculturação dos valores cristãos às premissas discursivas clássicas, as correspondências apócrifas entre o apóstolo Paulo e o filósofo Sêneca, que, embora não sejam autênticas, estão situadas temporalmente neste período de aculturação e suas palavras refletem este processo. Optamos por abordar estes textos, pois eles indicam como o processo de aculturação foi gradual e antecedeu às reflexões teóricas de Agostinho, que, nas palavras de Auerbach (2007, p. 27) marcaram a tomada de consciência do *sermo humilis christianus*.

Consideramos que o autor anônimo dessas cartas apócrifas tenha sido um cristão, dada a deferência manifestada ao apóstolo Paulo nas palavras atribuídas a Sêneca, permitindo-nos observar,

<sup>3</sup> *Adhuc quidam nullam esse naturalem putant eloquentiam nisi quae sit cotidiano sermoni simillima, quo cum amicis coniugibus liberis seruis loquamur, contento promere animi uoluntatem nihilque arcessiti et elaborati requirente: quidquid huc sit adiectum, id esse adfectionis et ambitiosae in loquendo iactantiae, remotum a ueritate fictumque ipsorum gratia uerborum, quibus solum natura sit officium attributum seruire sensibus.* (*Inst.* XII, 10, 40). (Tradução própria).

em seu discurso, as preocupações de um cristão educado segundo os valores clássicos com a estética rústica dos textos de sua religião, em um claro indício do processo de aculturação discursiva do cristianismo. Temos estas cartas apócrifas como um registro relevante para a história das ideias, pois, além de refletirem o processo de aculturação discursiva, ao terem Sêneca como um dos interlocutores, indicam uma convergência precoce entre a doutrina cristã e os valores da filosofia estoica, tais como austeridade e resiliência, tanto no campo ético quanto no estético. Por fim, ainda destacamos que, por serem mencionadas na obra de Jerônimo de Jerusalém, *De uiris illustribus*, podemos situar esta correspondência apócrifa antes do século IV EC e da racionalização do tema feita por Agostinho em seu *De doctrina christiana*, mais uma vez demonstrando que a aculturação do cristianismo foi um processo gradual que remonta aos primeiros contatos da nova religião com a cultura clássica, dada a escolha de personagem que remontaria ao período apostólico e a apropriação de seus valores.

Insistimos que esta dinâmica se deu pela convergência de diversos valores, dentre estes, o estético, objeto de nosso estudo, assim, para exemplificar este processo antes de seguirmos às citadas cartas apócrifas, apontamos excertos reais de Sêneca, que, ao discorrer sobre o *sermo philosophicus*, que versaria sobre temas elevados, defende uma estética discursiva simples e clara, assim como a unidade entre palavras e vida de um autor, ideias caras à religião nascente:

Quero que minhas epístolas sejam como minhas conversas, nas quais não há nada artificial ou falso, tal como se estivéssemos sentados ou caminhando, sendo simples e ágeis (*Epis.* 75, 1)<sup>4</sup>.

e

Em suma, que nosso propósito seja este: que falemos o que sentimos e sintamos o que falamos, [ou seja,] que nossa fala concorde com nossa vida. Cumpre a sua promessa aquele que ao ser visto ou ser ouvido se apresente da mesma maneira (*Epis.* 75, 4)<sup>5</sup>.

Desta maneira, por perceber a convergência entre os valores éticos e estéticos mencionados e por saber que o cristianismo buscava se apropriar de todos os elementos clássicos que com ele dialogassem, destacamos que as cartas apócrifas também são prova de como o filósofo estoico passou a ser apropriado pelo cristianismo, de modo a ser apresentado como um precursor do cristianismo entre os pagãos. Esta representação novamente demonstra o processo de aculturação da nova religião,

<sup>4</sup> *Qualis sermo meus esset si una desideremus aut ambularem, inlaboratus et facilis, tales esse epistulas meas uolo, quae nihil habent accersitum nec fictum.* (*Epis.* 75, 1). (Tradução própria).

<sup>5</sup> *Haec sit propositi nostri summa: quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus; concordet sermo cum uita. Ille promissum suum impleuit qui et cum uideas illum et cum audias idem est.* (*Epis.* 75, 4). (Tradução própria).

assim como a sua busca de legitimação social ante círculos sociais educados, por tentar se vincular a um expoente da cultura clássica, sendo pertinente assinalar que Sêneca inclusive chegou a ser relacionado em um catálogo de santos elaborado por Jerônimo de Jerusalém, o *De uiris illustribus*. Segue a descrição:

Lúcio Aneu Sêneca, natural de Córdova, discípulo do estoico Sótio e tio do poeta Lucano, teve uma vida extremamente sóbria. Eu não o mencionaria em uma relação de santos não fosse por aquelas cartas muito lidas de Paulo a Sêneca e de Sêneca a Paulo me instigarem. Nestas, enquanto ele era o professor de Nero e o homem mais influente daquele tempo, disse que gostaria de ter entre os seus o mesmo papel que Paulo entre os cristãos. Então, um biênio antes que Pedro e Paulo fossem coroados pelo martírio, ele foi morto por Nero (*De uir. illus. XII*)<sup>6</sup>.

Embora este excerto seja riquíssimo por sua elaboração retórica, construindo um *ethos* para Sêneca que o vincula ao cristianismo, chegando inclusive a citar sua morte de forma paralela ao martírio dos apóstolos Pedro e Paulo, daremos ênfase à sua menção às cartas apócrifas, assinalando como este excerto demonstra a sua difusão nos círculos cristãos e como estas eram consideradas autênticas nesse meio. Antes de observar fragmentos de seu conteúdo, destacamos que seus personagens podem ser lidos como idealizações, nas quais Sêneca representaria aspectos da cultura clássica afins com a nova religião e o apóstolo Paulo, o pregador cristão arquetípico, representaria todos os valores éticos e estéticos desta religião estudados até o momento, sobretudo por seus escritos serem os fundadores do mecanismo discursivo descrito por Sartorelli (2005, p. 12). Desta forma, observamos a confirmação do processo de aculturação apresentado nestas cartas, pois elas expõem formulação precoce e clara do papel de *nuntius causae ueritatis* do orador cristão, na qual o filósofo estoico, ao supostamente exaltar as ideias do apóstolo, cita-o como um simples veículo destas, que possuiria algum mérito: “Não considero que aquelas ideias apresentadas provenham de você, mas por meio de você, e, decerto, por vezes de você e por meio você” (*Epis. Apo. I*)<sup>7</sup>.

Baseando-se no mecanismo discursivo sustentado pela autora citada, reiteramos que o discurso cristão deveria aparentar ser o mais simples e natural possível, pois agiria como a prova ética do orador, segundo teoria aristotélica, demonstrando o seu caráter puro, desprovido de malícia e conectado essencialmente com a origem de sua mensagem, que buscaria persuadir por seu conteúdo e não por sua forma. E, como vimos em epístolas de Sêneca, esta ideia não é totalmente estranha às

<sup>6</sup> *Lucius Annaeus Seneca Cordubensis, Sotionis Stoici discipulus, et patruus Lucani poetae, continentissimae uitae fuit, quem non ponerem in catalogo Sanctorum, nisi me illae Epistolae prouocarent, quae leguntur a plurimis, Pauli ad Senecam, et Senecae ad Paulum. In quibus cum esset Neronis magister, et illius temporis potentissimus, optare se dicit, ejus esse loci apud suos, cujus sit Paulus apud Christianos. Hic ante biennium quam Petrus et Paulus coronarentur martyrio, a Nerone interfectus est (De uir. illus. XII).* Este texto faz referência à Carta XI de Sêneca a Paulo (*Nam qui meus tuus apud te locus, qui tuus uelim ut meus*). (Tradução própria).

<sup>7</sup> *Quos sensus non puto ex te dictos, sed per te, certe aliquando ex te et per te. (Epis. Apo. I).* (Tradução própria).

teorias discursivas antigas, muito embora, o discurso simples que ela propunha não dialogasse com a fala rústica e descuidada dos primeiros cristãos, sobretudo por estes tratarem de questões consideradas elevadas, segundo a teoria dos gêneros discursivos. Aprofundando esta questão, conforme Auerbach (2007, p. 24) expõe, “o que chocava, repugnava e assustava todas as pessoas instruídas era que escritos dessa ordem [, isto é, aqueles dos cristãos,] pretendessem tratar em seu vil jargão dos problemas mais profundos da vida e da morte”. Encontramos registro dessa questão nas cartas apócrifas, pois, nestas, Sêneca supostamente pediria mais esmero a Paulo em seus escritos, que tratariam de temas elevados, menção que registra o choque cultural entre os textos cristãos e os preceitos discursivos clássicos, assim como a preocupação do autor anônimo em conciliar suas crenças à sua educação:

Pois o espírito santo que está em você, e sobre os mais elevados, expôs pensamentos muito veneráveis com uma linguagem sublime. Assim, eu gostaria que não faltasse uma fala esmerada à grandeza destes temas todas as vezes que você exibisse questões tão extraordinárias (*Epis. Apo. VII*)<sup>8</sup>.

E também:

Por toda parte, seus escritos reúnem exemplos [elaborados] de uma maneira alegórica e enigmática, e, por este motivo, a importância do tema e de sua função deveria ser aprimorada, não com ornatos de palavras, mas com uma certa elegância. Não receie isso – [embora] eu lembre de ter dito muitas vezes que muitos daqueles que aspiram tal coisa corrompem o sentido das ideias e emasculam suas virtudes (*Epis. Apo. XIII*)<sup>9</sup>.

Destacamos que o pseudo-Sêneca destas cartas também acaba representando o próprio processo de aculturação da nova religião, pois, com sua deferência ao conteúdo tratado, isto é, o cristianismo, tenta articulá-lo e compreendê-lo segundo os valores de sua cultura, aspirando a sua adequação aos aspectos que consideraria virtuosos, tais como a elocução elegante e cuidada ao tratar de temas tidos como tão elevados. As cartas apócrifas não oferecem uma solução para esse choque cultural, somente o desejo de que a mensagem cristã transcenda o *sermo piscatorius* dos primeiros cristãos e se adeque aos valores culturais dos círculos eruditos pagãos que abraçariam o cristianismo, algo que será conseguido posteriormente com as reflexões teóricas de Agostinho de Hipona, que nos conduzirá ao mencionado *sermo humilis christianus*, conforme denominado por Auerbach (2007,

<sup>8</sup> *Spiritus enim sanctus in te et super excelsos sublimi ore satis uenerabiles sensus exprimit. Vellem itaque, cum res eximias proferas, ut maiestati earum cultus sermonis non desit.* (*Epis. Apo. VII*). (Tradução própria).

<sup>9</sup> *Allegorice et aenigmatice multa a te usquequaque opera colliguntur et ideo rerum tanta vis et muneris tibi tributa non ornamento uerborum, sed cultu quodam decoranda est. Nec uereare, quod saepius dixisse retineo, multos qui talia adfectent sensus corrumpere, rerum uirtutes euirare.* (*Epis. Apo. XIII*). (Tradução própria).

pp. 38-39). Desta forma, para findar a primeira etapa do presente trabalho, apresentamos um último excerto das cartas apócrifas, no qual supostamente é o apóstolo que se dirige a Sêneca, em certa medida, personificando o cristianismo se dirigindo à cultura que o recebia, para lhe dizer que seria seu papel fazer essa adequação:

Você se tornará um novo promotor de Jesus Cristo, expondo a irrepreensível sabedoria com apresentações segundo a retórica. E, quase alcançando ao soberano secular, você a dará a conhecer a seus criados e a seus amigos íntimos, aos quais a crença será áspera e de difícil compreensão, enquanto a maioria deles estiver pouco comovida durante suas primeiras exposições (*Epis. Apo. XIV*)<sup>10</sup>.

Concluimos esta etapa, mencionando que este excerto testemunha tanto o processo de aculturação estudado quanto o de expansão do cristianismo, que conseguiu se consolidar com uma gradual inserção no círculo de poder imperial e em camadas cultas, que ressignificaram sua cultura conforme seus novos valores religiosos. Assim, partindo deste excerto, estabelecemos o problema que buscaremos elucidar na segunda parte deste trabalho, isto é, responder à questão de como foi possível articular uma proposta de ensino oratório a um sistema de crença que repudiava a fala artística e se validava eticamente por seus discursos rústicos.

## O talento e a imitação na oratória cristã

A solução a este problema surge com Agostinho, bispo de Hipona, um homem culto que, além de ter ocupado a cátedra de retórica em Mediolano, tornou-se um dos pais da Igreja e um dos principais expoentes da literatura cristã, sendo o responsável pela tomada de consciência do *sermo humilis christianus* (AUERBACH, 2007, p. 27). Pois, suas reflexões teóricas o levarão a interpretar os gêneros discursivos em uma nova dinâmica, não atrelada às temáticas tratadas, como concebido pela retórica clássica, mas aos objetivos do autor, ou seja, ensinar, elogiar ou condenar, ou, ainda, persuadir, já que, por supostamente tratar da salvação humana, todos os discursos cristãos versariam sobre temas elevados. Portanto, embora nosso objetivo não seja analisar este aspecto da obra de Agostinho, destacamos que ele tem o *sermo humilis christianus* como uma nova forma do estilo sublime, no qual as palavras mais simples encerrariam significados grandiosos, assim como a história de Cristo (AUERBACH, 2007, p. 23), devendo se mostrar com uma clareza transparente, próximas ao ideal ático da retórica.

---

<sup>10</sup> *Nouum te auctorem feceris Christi lesu, praeconiis ostendendo rethoricis inreprehensibilem sophiam, quam propemodum adeptus regi temporali eiusque domesticis atque fidis amicis insinuabis, quibus aspera et incapabilis erit persuasio, cum plerique illorum minime flectuntur insinuationibus tuis. (Epis. Apo. XIV). (Tradução própria).*

Todavia, ainda que esta formulação reabilite o estilo discursivo cristão, interpretando-o segundo premissas clássicas ressignificadas, ela responde somente a uma parte da questão estabelecida ao final da primeira parte deste trabalho, na medida em que aponta como a estética do discurso cristão foi compreendida no contexto cultural greco-romano, mas não mostra como foi possível apresentar uma arte oratória para aqueles que desprezavam a fala elaborada. Portanto, visando a esclarecer esta questão, primeiro assinalamos que Agostinho aparenta comungar estritamente da mesma opinião que seus pares acerca da arte retórica, ou seja, a de que a fala artística é artificial e repleta de mentiras, não cabendo ao cristão, de modo que supostamente se envergonha de seu passado, que considera pernicioso e repleto de vaidade. Observemos como o bispo de Hipona, em suas *Confissões*, busca renegar a seu passado, seguindo características discursivas comuns a relatos de conversos, e desqualifica a retórica:

Aqueles estudos, então considerados honrosos, visavam a que eu me sobressaísse nos litígios do fórum, de forma a me tornar mais admirável nesse, à medida em que fosse mais fraudulento. Tamanha é a cegueira dos homens, que chegam a se vangloriar da própria cegueira. Eu já começava a me sobressair na escola do retor, regozijando-me com orgulho e radiando de vaidade (...) (*Conf.* III, 3, 6)<sup>11</sup>.

E também:

Naqueles anos eu ensinava retórica e, vencido pela cobiça, vendia uma loquacidade vitoriosa. Entretanto, vós sabeis, Senhor, que eu preferia ter alunos bons, assim como aqueles considerados bons, e, sem artimanha, ensinava-lhes artimanhas, não para utilizá-las contra a vida de um inocente, mas, por vezes, para salvar a vida de pessoas culpadas (*Conf.* IV, 2, 2)<sup>12</sup>.

Agostinho abandonou o ensino de retórica ao abraçar a nova religião e, segundo suas palavras, ele comunicara aos habitantes de Mediolano que estes deveriam providenciar outro vendedor de palavras (*uenditor uerborum*) a seus estudantes, pois ele decidira se dedicar ao cristianismo (*Conf.* IX, 5, 13). Embora ele também afirme na mesma passagem que não podia mais exercer a profissão por problemas de saúde, percebemos, em sua argumentação, uma pretensa sensação de incompatibilidade entre a retórica e a crença cristã, algo consoante com todos os elementos que foram apresentados até o momento acerca da relação íntima entre os valores éticos e estéticos na visão desta religião. A partir

<sup>11</sup> *Habebant et illa studia, quae honesta uocabantur, ductum suum intuentem fora litigiosa, ut excellerem in eis, hoc laudabilior quo fraudulentior. Tanta est caecitas hominum de caecitate etiam gloriantium. Et maior iam eram in schola rhetoris et gaudebam superbe et tumebam typho (...).* (*Conf.* III, 3, 6). (Tradução própria).

<sup>12</sup> *Docebam in illis annis artem rhetoricam et uictoriosam loquacitatem uictus cupiditate uendebam. Malebam tamen, Domine, tu scis, bonos habere discipulos, sicut appellantur boni, et eos sine dolo docebam dolos, non quibus contra caput innocentis agerent, sed aliquando pro capite nocentis.* (*Conf.* IV, 2, 2). (Tradução própria).

da exposição do hiponense, podemos aludir que, em sua percepção, cada um destes elementos, isto é, a retórica e o cristianismo, estariam situados em campos distintos, sendo o primeiro, relacionado aos pagãos, servindo-lhes para alimentar o seu orgulho, enquanto perpetuaria fraudes e artimanhas. Destacamos que o rechaço cristão à literatura pagã e sua arte discursiva era extremo, tanto por seus valores discursivos quanto por esta sustentar a cultura clássica e seus deuses, chegando-se ao ponto de, em uma relação de ofícios condenados, haver a recomendação aos pedagogos que abandonassem a profissão, caso pudessem (*Trad. Apos. 3, 2*).

Esse ambiente marcou a formação cristã de Agostinho, conforme percebemos ao ver o campo lexical empregado pelo hiponense na descrição de seu passado, e, por extensão, de seus estudos retóricos, sempre relacionado ao engano – vendedor de palavras (*uenditor uerborum*), fraudulento (*fraudentior*), que ensinava artimanhas (*doli*) – pelo que é categórico ao pedir que não esperem que ele ensine preceitos retóricos no ambiente cristão (*De doc. chris. IV, 1, 2*). Por compreender as bases do aparente rechaço de Agostinho à retórica, podemos prosseguir propriamente ao objeto de nosso estudo, o início do livro IV do tratado *De doctrina christiana*, e assinalar que, embora o hiponense supostamente rejeite a arte da eloquência, ele entende sua utilidade e busca oferecer algumas diretrizes discursivas aos seus leitores, sempre ressignificando os preceitos clássicos retomados, adequando-os à sua proposta oratória. Assim, observamos que a própria estrutura e concepção geral da obra segue diretrizes retóricas clássicas, pois ele divide o tratado em duas partes, uma sobre o que há para ser dito (*res*) e outra sobre o como expor este conteúdo (*uerba*), conforme ele mesmo afirma:

Em uma primeira divisão, eu reparti esta nossa obra, intitulada ‘*Sobre a doutrina cristã*’, em duas partes. De fato, logo após o proêmio, no qual respondi àqueles que poderiam criticá-la, eu afirmei que há dois princípios em que se apoia toda a exposição das Escrituras: a maneira de se identificar o que há para ser compreendido e a maneira de expor esta compreensão<sup>13</sup>. Pretendíamos falar primeiro sobre como avaliar [um assunto], para então abordar a forma de expô-lo (*De doc. chris. IV, 1, 1*)<sup>14</sup>.

Podemos comparar a própria proposta inicial do bispo de Hipona com a explanação que Cícero apresenta a seu filho sobre os elementos que confeririam força a um dado orador, ou seja, estruturariam a própria arte retórica:

<sup>13</sup> Referência ao início deste mesmo tratado (*De doc. chris. I, 1, 1*).

<sup>14</sup> *Hoc opus nostrum quod inscribitur De doctrina christiana, in duo quaedam fueram prima distributione partitus. Nam post proemium, quo respondi eis qui hoc fuerant reprehensuri: duae sunt res, inquam, quibus nititur omnis tractatio Scripturarum: modus inueniendi quae intellegenda sunt, et modus proferendi quae intellecta sunt. De inueniendo prius, de proferendo postea disseremus. (De doc. chris. IV, 1, 1). (Tradução própria).*

**Cícero Filho:** Em que consiste a própria força do orador?

**Cícero Pai:** Nas coisas e nas palavras. Mas tanto as coisas quanto as palavras devem ser identificadas e dispostas. Na verdade, “identificar” é usado mais especificamente em relação às coisas, e “falar”, em relação às palavras (*Part. Orat.* 3)<sup>15</sup>.

Ou, ainda, com a explicação de Quintiliano sobre o que é a retórica:

Antes de mais nada, o que é retórica? Ela tem sido definida de muitos modos, mas as discordâncias dizem respeito a apenas duas questões: a natureza das coisas (*res*) e a compreensão das palavras (*uerba*) (*Inst.* II, 15, 1)<sup>16</sup>.

Considerando a proposição da obra em estudo, ressaltamos que as reflexões oratórias do hiponense possuem certa semelhança estrutural com os tratados filosóficos clássicos sobre a arte do discurso, na medida em que refletem sobre a relação do orador com os temas que trata, sobre a sua formação e sobre o próprio ofício do orador, transitando pela teoria retórica, resignificada, sem se prender à estrutura dos manuais. Deste modo, embora não haja uma menção direta explicitando esta característica nos excertos trabalhados, e, pelo contrário, aparentemente menospreze-se a retórica, há um diálogo claro entre proposta oratória deste tratado e a retórica clássica, sobretudo quando se percebe o emprego do mesmo jargão técnico ao longo das reflexões; no caso do trecho apresentado, o verbo identificar (*inuenio*) e expor (*profero*) como sinônimos de falar (*eloquor*). Entretanto, cabe assinalar novamente que, embora a retome, a proposta oratória de Agostinho difere essencialmente daquela da tradição clássica, uma vez que não visa às polêmicas do fórum e da vida cívica, mas busca persuadir os interlocutores acerca do conteúdo de sua crença, visando a sua adesão à religião crescente. Estabelecidas estas balizas, retomamos a estrutura do tratado em si e vemos que, após apresentar todo o conteúdo sacro a ser identificado pelo futuro orador nos três primeiros livros, o bispo de Hipona diz:

Portanto, dado já termos falado muito sobre o modo que se deve considerar [uma questão] e termos elaborado três volumes sobre esta parte, com a ajuda do Senhor, falaremos um pouco sobre o como se deve expô-lo, de modo que, caso seja possível, reunamos tudo em um único livro e terminemos esta obra em quatro volumes (*De doc. chris.* IV, 1, 1)<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> *C.E In quo est ipsa vis? C.P. In rebus et uerbis. Sed et res et uerba inuenienda sunt et collocanda - proprie autem in rebus inuenire, in uerbis eloqui dicitur, collocare autem, etsi est commune, tamen ad inueniendum refertur. (Part. Orat. 3).* (Tradução de Angélica Chiappetta com alterações).

<sup>16</sup> Tradução de Rafael Sento-Sé Guimarães Falcón. Em sua forma latina, o texto se apresenta assim: *Ante omnia, quid sit rhetorice. Quae finitur quidem uarie, sed quaestionem habet duplicem, aut enim de qualitate ipsius rei aut de comprehensione uerborum dissensio est. (Inst. II, 15, 1).*

<sup>17</sup> *Quia ergo de inueniendo multa iam diximus et tria de hac una parte uolumina absolvimus, Domino adiuuante, de proferendo pauca dicemus, ut si fieri potuerit, uno libro cuncta claudamus totumque hoc opus quattuor uoluminibus terminetur. (De doc. chris. IV, 1, 1).* (Tradução própria).

Conforme mencionado, o cerne da proposta oratória do bispo de Hipona aponta para o manejo dos gêneros discursivos, ou seja, dos estilos discursivos, segundo os objetivos do orador, algo distinto dos ideais clássicos, pois “a diferença profunda entre o espírito cristão e o espírito da separação de estilos surge desde as primeiras palavras (...), [pois] Agostinho declara que, na eloquência cristã, todos os temas são grandes” (AUERBACH, 2007, 26). Todavia, como este elemento não dialoga com a questão central deste trabalho, não desenvolveremos esta temática, destacando, contudo, a importância deste assunto, pois, mediante esta racionalização, o *sermo humilis christianus* tomou consciência de si. Desta maneira, retomando a proposta deste estudo, assinalamos que, como resposta à questão central deste trabalho, ou seja, como se ensinaria oratória em um meio antirretórico, vemos que o hiponense aparentará menosprezar a arte retórica, para propor uma eloquência supostamente natural, por não ser desenvolvida pelo estudo da arte, que tacitamente se contraporá à eloquência artificiosa dos rétores, associada à malícia e a corrupção, conforme a imagem discursiva oposta à do *nuntius causae ueritatis*. Retomemos, portanto, a advertência que Agostinho faz sobre ele não ensinar retórica:

Assim, em primeiro lugar, com esta preleção, refreio a expectativa dos leitores que talvez julguem que irei apresentar aqueles preceitos retóricos que aprendi e ensinei nas escolas seculares. Aconselho que não esperem isso de mim – não que estes apresentem pouca utilidade, mas porque deveriam ser estudados à parte, caso tenham alguma, e algum homem bom também disponha de tempo livre para estudá-los. Todavia, não devem esperar isso de mim, seja nesta obra ou em qualquer outra (*De doc. chris. IV, 1, 2*)<sup>18</sup>.

Assim, pautado por retórica antirretórica, observamos novamente o aparente repúdio de Agostinho em relação a seu passado, ainda que este tratado traia “a profunda influência que a educação clássica e oratória sempre conservou sobre seu espírito” (AUERBACH, 2007, p. 25), nitidamente observáveis na menção ao estudo retórico ser destinado ao homem bom (*uir bonus*) que disponha de tempo livre (*uacuo*). Pois, embora Agostinho supostamente associe o estudo retórico ao orgulho e à corrupção, dado o repúdio cristão à fala elaborada, e, não o vincule à proposta de seu tratado, ele caracterizará a arte da eloquência em si como um elemento neutro e útil, destinado a *homens bons*, conforme definições clássicas, sobretudo aquelas dadas por Quintiliano, para quem esta é a ciência de bem dizer (*Inst. II, 15, 34*), sendo este bem simultaneamente de natureza ética e estética. Note-se que esta concepção possuía tanta importância na cosmologia de Agostinho, que norteou sua antiga

<sup>18</sup> *Primo itaque expectationem legentium, qui forte me putant rhetorica daturum esse praecepta quae in scholis saecularibus et didici et docui, ista praelocutione cohibeo, atque ut a me non expectentur admoneo; non quod nihil habeant utilitatis, sed quod, si quid habent, seorsum discendum est, si cui fortassis bono uiro etiam haec uacat discere, non autem a me uel in hoc opere uel in aliquo alio requirendum. (De doc. chris. IV, 1, 2). (Tradução própria).*

prática docente, perdurou como valor ainda em sua vida cristã e serviu-lhe, de certa forma, como autoindulgência em suas *Confissões*, como podemos observar no excerto já apresentado:

Naqueles anos eu ensinava retórica e, vencido pela cobiça, vendia uma loquacidade vitoriosa. Entretanto, vós sabeis, Senhor, que eu preferia ter alunos bons, assim como aqueles considerados bons, e, sem artimanha, ensinava-lhes artimanhas, não para utilizá-las contra a vida de um inocente, mas, por vezes, para salvar a vida de pessoas culpadas (*Conf. IV, 2, 2*)<sup>19</sup>.

Assim, destacamos, nesta passagem, como a questão do bom caráter do estudante de retórica, também citada em suas reflexões acerca da formação do orador cristão, serviu como elemento atenuador da visão que Agostinho tinha de sua vida pregressa, considerada perdida no pecado. Portanto, tendo em vista a intertextualidade dessa questão na obra do hiponense, destaquemo-la como um forte eco da retórica clássica em seus escritos, que, dentre suas várias recomendações sobre a virtude, permitenos elencar um excerto de Quintiliano como modelar:

Seja para nós, então, o orador que educamos, aquele que Marco Catão define como “um homem de bem, hábil no discurso”, porém, tal como ele estabeleceu em primeiro lugar e a natureza considerou preferível e mais importante, um homem de bem em todos os aspectos. E isso não apenas pelo fato de que, se equiparmos a maldade com tal poder oratório, não haverá nada mais pernicioso para as questões públicas e privadas do que a eloquência, e de que nós mesmos, que procuramos, de acordo com nossas forças, dar uma contribuição à capacidade oratória, prestaremos um péssimo serviço às questões humanas, se fornecermos tais armas a um bandido, não a um soldado (*Inst. XII, 1, 1*)<sup>20</sup>.

Paralelamente a esta questão, tendo em vista que o bispo de Hipona parece menosprezar a retórica, dentro da dinâmica citada, descrevendo-a como mera loquacidade vitoriosa (*uitoriosa loquacitas*), a menção a seu estudo estar destinado a pessoas que tenham tempo livre para tal pode ser observada por dois vieses, um negativo e cristão, que consideramos mais adequado à concepção geral deste estudo, outro afim com a tradição retórica clássica e a moralidade romana. De forma que, primeiramente, em uma perspectiva que menospreza esta arte, podemos pensá-la em algo que possa ser deixado para trás, como algo menor, não obrigatório, do qual se poderia abrir mão, caso se possuísse algo mais importante a fazer, conforme ele aponta em outro excerto do tratado (*De doc. chris. IV, 3*,

<sup>19</sup> *Idem* nota 11.

<sup>20</sup> *Sit ergo nobis orator, quem constituimus, is, qui a M. Catone finitur, uir bonus dicendi peritus; uerum, id quod et ille posuit prius et ipsa natura potius ac maius est, utique uir bonus. Id non eo tantum, quod, si uis illa dicendi malitiam instruxerit, nihil sit publicis priuatisque rebus perniciosius eloquentia, nosque ipsi, qui pro uirili parte conferre aliquid ad facultatem dicendi conati sumus, pessime mereamur de rebus humanis, si latroni coomparamus haec arma, non militi. (Inst. XII, 1, 1).* (Tradução de Adriano Scatolin).

4). Por outro lado, destacamos que o mesmo excerto pode refletir o conceito clássico de que o ócio seja o momento mais adequado para os estudos retóricos, para reflexão e criatividade, que se opõe às atividades cotidianas e cívicas, ou, em seu caso, eclesiásticas, sendo um ócio com dignidade (*cum dignitate otium*). Este conceito reflete uma percepção da cultura clássica, que, dentre vários registros, tem, em Cícero, expressão clara:

De fato, exatamente no momento que seria, a julgar pelas aparências, o mais pleno de repouso e tranquilidade, sobrevieram o maior número de inquietações e as mais turbulentas tempestades; nem nos foi concedido, embora fosse nosso desejo e aspiração, desfrutar do ócio para praticar e cultivar novamente, junto contigo, aquelas artes a que nos dedicamos desde meninos (*de Orat. I, 1, 2*)<sup>21</sup>.

Ainda explorando os ecos da tradição retórica clássica neste tratado, antes de abordar a proposta de eloquência supostamente natural defendida por Agostinho, observamos o modo que o hiponense, ao defender sutilmente àqueles cristãos que buscassem estudar a retórica, também responde a eventuais críticas que seu tratado sofreria. Sobretudo porque o hiponense precisava justificar a busca do desenvolvimento oratório ante uma comunidade que considerava a fala natural e não artística, ou seja, supostamente espontânea e, portanto, inspirada pela divindade segundo suas crenças, como a mais pura expressão do *sermo humilis christianus*. Todavia, não nos enganemos com a defesa apresentada, pois, se o bispo de Hipona faz uma tênue valorização da retórica dentro de sua argumentação, ele esvaziará sua importância logo adiante, como veremos, de modo a ressaltar o papel de uma proposta oratória supostamente não técnica em detrimento do estudo retórico clássico. Portanto, centrados na mencionada defesa, destaquemos que Agostinho, assim como Aristóteles, defende a neutralidade da retórica e “faz depender do orador, não do sistema retórico, o uso responsável ou não das técnicas de persuasão” (JÚNIOR, 2005, p. 24), algo concorde com sua percepção de centralidade do bom caráter daqueles que se dedicam a estes estudos. A argumentação estabelecida pelo hiponense aponta para a retórica, e tacitamente para a sua proposta oratória, como algo neutro, uma possível ferramenta para a pretensa verdade, assim, em suas palavras:

Já que o uso da arte retórica permite persuadir acerca do falso e do verdadeiro, quem ousaria dizer que a verdade deveria se apresentar desarmada em defesa própria contra a mentira? Porventura, estes [que a defendem] não deveriam conhecer [tal arte], dado ser claro que aqueles que buscam persuadir acerca do falso sabem tornar a audiência benévola, atenta e dócil no proêmio? (...) Portanto, visto que a faculdade da eloquência está em uma posição neutra, sendo muito poderosa para a persuasão,

<sup>21</sup> (...) *nam qui locus quietis et tranquillitatis plenissimus fore uidebatur in eo maxime moles molestiarum et turbulentissimae tempestates extiterunt, neque uero nobis cupientibus atque exoptantibus fructus otii datus est ad eas artis quibus a pueris dediti fuimus celebrandas inter nosque recolendas.* (*de Orat. I, 1, 2*). (Tradução de Adriano Scatolin).

seja sobre tolices ou excelências, por que ela não é apresentada para o emprego dos bons, de modo a militar pela verdade, se os maus a usurpam para demonstrar causas vazias e perversas em benefício da iniquidade e do erro? (*De doc. chris.* IV, 2, 3)<sup>22</sup>.

A argumentação é análoga à apresentada por Aristóteles ao defender a utilidade da retórica, conforme podemos verificar abaixo:

Mas a retórica é útil porque a verdade e a justiça são por natureza mais fortes que seus contrários. De sorte que, se os juízos se não fizerem como convém, a verdade e a justiça serão necessariamente vencidas pelos seus contrários, e isso é digno de censura (...). Além disso, seria absurdo que a incapacidade de defesa física fosse desonrosa, e o não fosse a incapacidade de defesa verbal, uma vez que esta é mais própria do homem do que o uso da força física (*Rhet.* 1355a-b)<sup>23</sup>.

A defesa súpil da retórica deve também ser compreendida como um modo de cativar a seus leitores, decerto educados, sobre sua proposta, falando-lhes de modo familiar, pois, nesse período o cristianismo ainda era uma religião de conversos, adultos letrados no caso dos leitores deste tratado, que, por certo, conheciam os argumentos citados e os preceitos retóricos genéricos tomados dos manuais. Mencionamos os preceitos tomados dos manuais, como ressaltamos também a menção a traços que visam o manejo das paixões, pois eles são mencionados dentro de uma exortação aos elementos virtuosos que alicerçariam a retórica como uma ferramenta de defesa para a suposta verdade. Assim, esta passagem também justifica sutilmente a sua proposta de estudo oratório ante um público que repudiava a fala cultivada, apresentando nesta argumentação a contraposição entre a imagem dos defensores da fé cristã desarmados e a seus perseguidores e detratores, possuidores da retórica. Sendo assim, observemos os elementos retomados da tradição retórica e sua argumentação:

Aqueles apresentariam o falso de maneira breve, clara e verossímil, enquanto estes, a verdade, de tal modo que aborreça ouvir, não possibilite compreender e, por fim, não agrade crer? Aqueles perseguiriam o que é verdade com argumentos falaciosos, ao passo que esses nem defenderiam o verdadeiro e nem teriam força para refutar o falso? Aqueles, de modo ardente, seriam capazes de aterrorizar, entristecer, alegrar e encorajar o ânimo dos ouvintes, persuadidos e comovidos por sua expressão, e, [de

---

<sup>22</sup> *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? (...) 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? (*De doc. chris.* IV, 2, 3). (Tradução própria).*

<sup>23</sup> Tradução de Manuel Alexandre Júnior.

forma oposta], estes, calmos e frios, a favor da verdade, levar-nos-iam a adormecer? Quem teria a falta de bom senso a ponto de pensar assim? (*De doc. chris.* IV, 2, 3)<sup>24</sup>.

Por conseguinte, explicitamos conceitos retóricos consagrados e presentes no excerto quando retomamos a menção às virtudes da elocução – brevidade, clareza e verossimilhança (*Ad Herenn.* I, 14) – e destacamos ainda o eco da tradição clássica na menção do hiponense ao manejo das paixões enquanto defende um discurso ardente, visando a comoção e a persuasão do público. Sobretudo quando observamos a proximidade entre o léxico de Agostinho e o empregado por Cícero, transitando pelo mesmo jargão, durante a defesa de um discurso esteticamente virtuoso, que deve tocar o ânimo dos ouvintes, de forma a gerar alegria ou tristeza, dentre outros afetos, visando a comovê-los com fim persuasivo:

Nada mais importante (...) do que o ouvinte ser favorável ao orador, bem como ser influenciado de tal forma a ser governado antes por um ímpeto de ânimo ou perturbação que por um julgamento ou deliberação: é que os homens julgam muito mais por ódio, amor, desejo, cólera, dor, alegria, esperança, temor, perplexidade ou alguma outra excitação da mente do que pela verdade (,,) (*de Orat.* II, 42, 178)<sup>25</sup>.

Conforme mencionado, a defesa da retórica promovida por Agostinho não busca reabilitá-la, sobretudo porque, manejando uma retórica antirretórica, ele aparentemente comunga da mesma visão que seus pares eclesiásticos, e isso se torna claro quando ele vincula a possibilidade do seu estudo a um público diverso do seu, mediante a inclusão da questão da idade adequada aos estudos retóricos, destinando-os a jovens, não a adultos (*De doc. chris.* IV, 3, 4). Desta maneira, sem menosprezar diretamente a arte retórica, vemos o hiponense abrir espaço para a sua proposta de ensino oratório, supostamente natural e afim com os labores eclesiásticos, baseada no desenvolvimento do talento pela imitação, em detrimento dos estudos retóricos formais e tradicionais. Destacamos que esta proposta de desenvolvimento oratório é mais uma mostra da típica relação contraditória do cristianismo com a arte da eloquência, pois sua formulação guarda um oxímoro, visto que uma fala supostamente natural não deveria ser cultivada por quaisquer métodos ou deixaria de ser natural, evidenciando novamente a retórica antirretórica do discurso cristão, que sempre nega o aspecto artístico de seu discurso. Nesse

---

<sup>24</sup> *Illi falsa breviter, 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?* (*De doc. chris.* IV, 2, 3). (Tradução própria).

<sup>25</sup> *Nihil est enim (...) quam ut faueat oratori is qui audiet, utique ipse sic moueatur, ut impetu quodam animi et perturbatione magis quam iudicio autr consilio regatur. plura enim multo homines iudicant odio aut amore aut cupiditate aut iracundia aut dolore aut laetitia aut spe aut timore aut errore aut aliqua permotione mentis quam ueritate (...).* (*de Orat.* II, 42, 178). (Tradução de Adriano Scatolin).

sentido, vemos que, ao caracterizar os estudos retóricos formais como algo complexo, destinado aos mais jovens, e nem todos eles, Agostinho restringe o público que poderia se interessar por estes estudos, não os encorajando aos mais velhos, empregando, para tal, inclusive uma citação de Cícero, invertida quanto a seu significado original, ao afirmar que “a não ser que alguém possa aprender esta arte de forma rápida, simplesmente não poderá aprender” (*De doc. chris.* IV, 3, 4 e *de Orat.* III, 36, 146). Observemos como o bispo de Hipona emprega a citação como uma restrição aos mais velhos:

Decerto também os principais expoentes da eloquência romana não tardaram em afirmar o mesmo, pois [dizem que], a não ser que alguém possa aprender esta arte de forma rápida, simplesmente não poderá aprender. Por que questionar se isso é verdade? Certamente, ainda que esses temas possam ser aprendidos pelos mais lentos, nós os consideramos de tal complexidade que esperamos que homens maduros ou aqueles de idade avançada não sejam impelidos ao seu estudo (*De doc. chris.* IV, 3, 4)<sup>26</sup>.

Enquanto Cícero somente fala sobre a velocidade no processo de aprendizado desta arte, sem restringir o seu estudo aos jovens ou defini-la como algo complexo:

Por isso, não há nenhum motivo para alguém temer a magnitude das artes com base naquilo que os velhos aprendem. De fato, ou começaram a estudá-las já velhos, ou ocupam-se de seu estudo até a velhice, ou são lentos demais. Na minha opinião, a situação é a seguinte: se alguém não for capaz de aprender algo de maneira rápida, nunca será capaz de aprendê-lo inteiramente (*de Orat.* 3, 23, 89)<sup>27</sup>.

Desta maneira, novamente vemos que Agostinho aparentemente relega o estudo da arte retórica a um segundo plano, ainda que a valorize do ponto de vista teórico, sobretudo por não a estimar como ela é dentro da tradição clássica, mas sim, como ele gostaria que fosse. Portanto, a formulação teórica do hiponense, que responde à pergunta feita ao final da primeira parte deste trabalho, será que, para justificar uma proposta de desenvolvimento oratório em ambiente cristão, ele apresentará um método próprio que valoriza o talento e cultiva a eloquência pela imitação aos modelos sacros, não trazendo abertamente os estudos retóricos formais ao ambiente cristão. Do ponto de vista conceitual, o bispo de Hipona compreenderá, de forma completamente afim ao pensamento clássico, que a arte deve ser compreendida como a sistematização do talento, não o inverso, e empregará esta

<sup>26</sup> *Nam et ipsos Romanae principes eloquentiae non piguit dicere quod hanc artem nisi quis cito possit numquam omnino possit perdiscere. Quod utrum uerum sit, quid opus est quaerere? Non enim, etiam si possint haec a tardioribus tandem aliquando perdisci, nos ea tanti pendimus ut eis discendis iam maturas uel etiam graues hominum aetates uelimus impendi.* (*De doc. chris.* IV, 3, 4). (Tradução própria).

<sup>27</sup> *Quare nihil est quod quisquam magnitudinem artium ex eo, quod senes discunt, pertimescat. namque aut senes ad eas accesserunt aut usque ad senectutem in studiis detinentur aut sunt tardissimi. res quidem se mea sententia isc habet, ut, nisi quod quisque cito potuerit, numquam omnino possit perdiscere.* (*de Orat.* 3, 23, 89). (Tradução de Adriano Scatolin).

diretriz como norte para sua reflexão, abraçando o preceito de imitação como elemento formativo do orador, em detrimento dos estudos teóricos, circunscrevendo o seu desenvolvimento oratório à vivência eclesial.

Destacamos que esta solução está perfeitamente adequada aos preceitos cristãos de simplicidade ética e estética discursiva, pois, se a arte da eloquência é associada ao dolo e à mentira, mas a eloquência, em si, é um talento, a solução é minorar o aspecto artístico na oratória cristã, de modo a cultivar uma nova eloquência, supostamente sem arte, e, portanto, tida como simples, natural e verdadeira, que expressaria um coração puro e a inspiração divina. Assim, em sua argumentação, Agostinho retoma diretrizes clássicas, mas as esvazia de seu sentido original, adequando-as à sua proposta, algo observável quando percebemos que elementos como a crítica à retórica, a importância formativa da imitação e o papel do talento são articulados de modo a minorar a importância do estudo da arte em benefício do talento do futuro orador. Para compreendermos melhor como sua argumentação foi elaborada e consigamos responder ao cerne deste trabalho, devemos perceber que o bispo de Hipona, ao pensar no desenvolvimento da eloquência, condiciona o papel formativo da arte à sua união com a prática e a habilidade, no intuito de minorar a importância dos estudos retóricos formais.

Observemos a definição do hiponense:

Todavia, quaisquer que sejam as considerações e preceitos acerca dessa arte, pelos quais, quando se mescla o uso bem hábil e treinado da linguagem a um vocabulário amplo e ornado, gera-se o que é denominado *facúndia* ou eloquência (*De doc. chr.* IV, 3, 4)<sup>28</sup>.

A partir deste excerto, explicitamos que, na concepção de Agostinho, o desenvolvimento da eloquência daqueles que estudam os preceitos retóricos está condicionada à sua habilidade, ao treino e ao vocabulário adquirido pelo orador, permitindo que concebamos o primeiro elemento como algo inerente ao orador e os demais como frutos do exercício, de modo a conferir tacitamente um papel secundário para o estudo da teoria nesta definição. Aqui também podemos aludir um diálogo parcial da definição agostiniana com a concepção platônica de retórica, que fez parte do passado do bispo de Hipona (*Conf.* VII, 20), pois, segundo Scatolin (2009, p. 50), Platão apontaria a natureza, a arte e a prática como fatores constituintes da eloquência. Portanto, tendo em mente esta definição tripartite, destacamos que Agostinho, em sua proposta de ensinar uma oratória supostamente sem técnica, e, portanto, não artificiosa segundo os preceitos cristãos, superestima o papel do talento na formação

<sup>28</sup> *Sed quaecumque sunt de hac re observationes atque praecepta, quibus, cum accedit in uerbis plurimis ornamentisque uerborum exercitatoris linguae solertissima consuetudo, fit illa quae facundia uel eloquentia nominatur. (De doc. chris. IV, 3, 4). (Tradução própria).*

do orador, abordando o primeiro elemento daqueles elencados como condição para a eloquência.

Desta maneira, o hiponense apresenta uma argumentação que sobrevaloriza o talento e que terá por método de desenvolvimento oratório a imitação, pois segundo o autor, “por certo, a eloquência se associa de modo mais fácil àqueles que leiam e ouçam os eloquentes – quando se tem um gênio agudo e impetuoso – do que àqueles que buscam os preceitos da eloquência (*De doc. chris.* IV, 3, 4)<sup>29</sup>. Nessa argumentação, destacamos a contraposição entre os talentosos e aqueles que buscam os preceitos da eloquência, ou seja, os de suposta fâcúndia natural e aqueles que empregam preceitos artificiais, em uma descrição que evoca o mencionado papel de *nuntio causae ueritatis* em contraposição ao de falso mestre, sendo o primeiro de fala simples e reta enquanto o segundo expressaria malícia e artimanhas. Percebemos que a ênfase do talento individual no desenvolvimento oratório contribui para legitimar a exposição de Agostinho, pois dialoga com o *sermo humilis christianus*, que, em teoria, refletiria algo inerente ao indivíduo, a pureza espiritual daquele que fala e sua conexão com o transcendente.

Destacamos que esta argumentação reflete uma retórica antirretórica na medida em que aparentemente menospreza o seu aspecto artístico, técnico em si, para destacar o papel do talento, de modo que observamos Agostinho afirmar que “caso (...) faltasse tal engenhosidade, aqueles preceitos retóricos não seriam compreendidos e não (...) seriam úteis, ainda que uma pequenina parte fosse aprendida com muito esforço” (*De doc. chris.* IV, 3, 4)<sup>30</sup>. Percebamos que, segundo esta premissa, os preceitos retóricos seriam inúteis sem o talento e com este são desnecessários, de modo que os preceitos são dispensáveis em ambos os casos, buscando demonstrar ser desnecessário o estudo da retórica para o desenvolvimento oratório cristão. Comparando a definição do bispo de Hipona com preceitos clássicos, observamos uma inversão, pois os autores clássicos não usam o conceito de talento para negar a importância do estudo da arte na formação oratória, pois, “a natureza é como que a matéria-prima da arte, de modo que, na falta de talento natural, de nada adianta a educação; por outro lado, a natureza aliada à arte produz um resultado muito superior ao do simples talento, por maior que seja” (FALCÓN, 2015, p. 23).

O trecho mencionado acima sintetiza a doutrina exposta por Quintiliano, para quem natureza e arte devem andar juntas na formação do orador perfeito, havendo, inclusive, uma leve preeminência da arte nesta relação, de modo a ser inconcebível desassociá-las, conforme podemos observar:

<sup>29</sup> *Quoniam si acutum et feruens adsit in genium, facilius adhaeret eloquentia legentibus et audientibus eloquentes, quam eloquentiae praecepta sectantibus.* (*De doc. chris.* IV, 3, 4). (Tradução própria).

<sup>30</sup> *Si autem tale desit ingenium, nec illa rhetorica praecepta capiuntur nec, si magno labore inculcata quantulumcumque ex parte capiantur, aliquid prosunt.* (*De doc. chris.* IV, 3, 4). (Tradução própria).

[1] Sei que também se pergunta se é a natureza ou o ensino que contribui mais para a eloquência; essa pergunta é, evidentemente, irrelevante para o propósito da minha obra, pois o orador perfeito não pode existir sem uma combinação dos dois fatores. [2] Se isolares completamente um elemento do outro, a natureza será capaz de fazer muito sem o ensino, mas sem natureza não pode haver ensino. Se ambos estiverem emparelhados, porém, numa posição média, creio que a natureza ainda terá maior influência, ao passo que oradores perfeitos devem mais ao ensino do que à natureza. (*Inst.* II, 19, 1-2)<sup>31</sup>.

Visando a concluir esta questão, destacamos que a polêmica acerca dos papéis e da importância do estudo da arte e da natureza, ou seja, do talento individual, na teoria clássica apontava para reflexões epistemológicas, jamais para questionamentos acerca da validade destes estudos para qualquer público, muito pelo contrário, pois “a educação seria totalmente supérflua, se a natureza bastasse” (*Inst.* II, 8, 8)<sup>32</sup>. Para exemplificar estas questões, apresentamos excerto de Cícero, pelo qual, na voz de Crasso, ele discorre sobre a importância do talento nesses estudos e a sua relação com a arte, elencando em sua reflexão diversos traços discursivos considerados notáveis, assim como aqueles tidos como defeitos terríveis. Vejamos:

Disse Crasso: - Penso, então, que, em primeiro lugar, a natureza e o engenho conferem o maior poder à oratória e que, na verdade, não faltou, a esses escritores de manuais mencionados há pouco por Antônio, doutrina ou método oratórios, mas talento. De fato, é preciso que alguns reflexos da mente e da inteligência sejam rápidos, de modo a serem perspicazes na reflexão e no desenvolvimento, férteis no ornar, poderosos e duradouros na memória. 114. E, se houver alguém que julgue que tais coisas podem ser adquiridas pela arte (o que é falso: de fato, já será algo admirável se tais coisas puderem ganhar estímulo e impulso por meio da arte; elas não podem, porém, ser implantadas ou concedidas pela arte, pois são, todas elas, dádivas da natureza), que dizer daquelas que com certeza nascem com o próprio homem: a desenvoltura da fala, o som da voz, os pulmões, as forças, certa conformação e aspecto da face em geral e do corpo? 115. Com efeito, não afirmo que a arte não possa aperfeiçoar a alguns, bem como não ignoro que o que é bom possa se tornar melhor por meio da formação teórica, e que o que não é muito bom possa ser aguçado e corrigido; mas há alguns homens de fala tão hesitante, ou de voz tão desarmoniosa, ou de expressão e movimentos corporais tão excessivos e grosseiros, que, ainda que lhes valha a inteligência e a arte, não podem entrar para o número dos oradores; em contrapartida, há outros de tal forma hábeis

<sup>31</sup> *Scio, quaeri etiam, naturae plus ad eloquentiam conferat an doctrina. quod ad propositum quidem operis nostri nihil pertinet (neque enim consummatus orator nisi ex utroque fieri potest), plurimum tamen referre arbitror, quam esse in hoc loco quaestionem uelimus. Nam si parti utrilibet omnino alteram detrahas, natura etiam sine doctrina multum ualebit, doctrina esse sine natura poterit. Sin ex pari coeant, in mediocribus quidem utrisque maius adhuc credam naturae esse momentum, consummatos autem plus doctrinae debere quam naturae putabo (...).* (*Inst.* II, 19, 1-2). (Tradução de Rafael Sento-Sé Guimarães Falcón).

<sup>32</sup> *Nam et omnino superuacua erat doctrina, si natura sufficeret.* (*Inst.* II, 8, 8). (Tradução de Rafael Sento-Sé Guimarães Falcón).

nesses mesmos quesitos, de tal forma adornados com os dons da natureza, que parecem ter, não nascido, mas sido moldados por alguma divindade. 116. Trata-se de um fardo e de um ofício grandiosos: empreender e propor-se a ser o único, em meio ao silêncio geral, a ser ouvido acerca dos mais importantes assuntos numa grande assembleia de homens. É que não há praticamente ninguém presente que não veja com mais clareza e severidade, naquele que discursa, os vícios do que os acertos. Assim, o menor erro põe por terra mesmo o que é digno de louvor. 117. E não faço tais afirmações com a intenção de afastar completamente do estudo da oratória os jovens que acaso não tenham vocação para ela. De fato, quem não nota que o próprio fato de ser medianamente versado na oratória (como quer que ela fosse) conferiu grande respeito a C. Célio, meu contemporâneo, mesmo sendo um homem novo? Quem não percebe que o vosso contemporâneo, Q. Vário, homem grosseiro e repugnante, obteve grande reconhecimento na cidade devido àquela mesma capacidade, qualquer que tenha sido? (*de Orat. I, 25, 113-117*)<sup>33</sup>.

Embora não seja mencionado em parte alguma, nem aludido, talvez seja interessante pensarmos em mais um item para compreendermos a preponderância do talento individual na concepção oratória de Agostinho, a concepção de dom divino ou da graça, que talvez esteja tacitamente identificado com o talento (MCMAHON, 2013, p. 34), pois, segundo pregações paulinas, “a cada um é concedida uma manifestação do Espírito para o bem comum. Pois, por meio do Espírito, a um é dada palavra de sabedoria; e a outro uma palavra de ciência, segundo o mesmo Espírito” (*1Cor. 12, 7-8*). Porém, retomando a questão da proposta oratória em desenvolvimento, vemos que, se Agostinho minora o papel da arte no processo de formação do orador, decerto ele considera os bons modelos imprescindíveis (*De doc. chris. IV, 3, 4*), de forma a evocar o preceito de imitação de um modo distinto daquela proposta clássica, pois, nesta, a imitação não toma o espaço do estudo teórico, mas o complementa.

<sup>33</sup> Sic igitur, inquit, sentio, Crassus, naturam primum atque ingenium ad dicendum uim adferre maximam; neque uero istis, de quibus paulo ant dixit Antonius, scriptoribus artis rationem dicendi et uiam, sed naturam defuisse. nam et animi atque ingeni celeres quidam motus esse debent qui et ad excogitandum acuti et ad explicandum ornandumque sint uberes et ad memoriam firmi atque diuturni; 114. et si quis est, qui haec putet arte accipi posse – quod falsum est; praeclare enim res se habeat, si haec accendi aut commoueri arte possint; inseri quidem et donari ab arte non possunt; omnia sunt enim illa dona naturae, – quid de illis dicam quae certe cum ipso homine nascuntur, linguae solutio, uocis sonus, latera, uires, conformatio quaedam et figura totius oris et corporis? 115. Neque haec ita dico ut ars aliquos limare non possit – neque enim ignoro et quae bona sint fieri meliora posse doctrina et quae non optima aliquo modo acui tamen et corrigi posse – sed sunt quidam aut ita lingua haesitantes aut ita uoce absoni aut ita uultu motuque corporis uasti atque agrestes, ut etiamsi ingeniis atque arte ualeant, tamen in oratorum numerum uenire non possint. sunt autem quidam ita in isdem rebus habiles, ita naturae muneribus ornati, ut non nati, sed ab aliquo deo ficti esse uideantur. 116. Magnum quoddam est onus atque munus suscipere atque profiteri se esse omnibus silentibus unum maximis de rebus magno in conuentu hominum audiendum. Adest enim nemo fere quin acutius atque acrius uitia in dicente quam recta uideat. Ita quicquid est, in quo offenditur, id etiam illa quae laudanda sunt obruit. 117. Neque haec in eam sententiam disputo, ut homines adulescentes, si quid naturale forte non habeant, omnino a dicendi studio deterream. Quis enim non uidet C. Coelio aequali meo maximo honori fuisse, homini nouo, illam ipsam, quamcumque adsequi poterit, in dicendo mediocritatem? quis uestrum aequalem Q. Varium, uastum hominem atque foedum, non intellegit illa ipsa facultate, quamcumque habet, magnam esse in ciuitate gratiam consecutum? (*de Orat. I, 25, 113-117*). (Tradução de Adriano Scatolin).

Novamente, percebemos que o hiponense veladamente transita por visões clássicas de formação da eloquência, adequando-as à sua proposta, algo que se evidencia quando comparamos a sua argumentação com definições presentes em autores clássicos que certamente estiveram presentes em seus estudos. Assim, retomando, por exemplo, a constituição platônica da eloquência, radicada na natureza, ou seja, no talento, aliada à arte e à prática, observamos, em um primeiro momento, o diálogo conceitual e a valorização agostiniana de dois elementos em aparente detrimento da arte, ou melhor, do papel do estudo da arte no desenvolvimento da capacidade oratória. Nesta formulação, entendemos a imitação como um aspecto da prática e o modelo a ser imitado como o parâmetro a ser seguido, tendo em vista que, tacitamente, o bispo de Hipona afasta o estudo retórico e suas referências do desenvolvimento oratório do cristão, para conceber a formação da eloquência cristã mediante o trinômio natureza, imitação e exercício. Dentro desta premissa, insistimos que, pautado pelas citadas concepções éticas e estéticas do discurso cristão, Agostinho, sem atacar frontalmente a arte retórica em sua argumentação, afasta-a de seus leitores, propondo a imitação como um método supostamente não artístico de desenvolvimento oratório, citando o aprendizado infantil como exemplo:

Portanto - dado que não se começa a falar na infância a não ser pelo aprendizado do modo como os outros se expressam - por que alguém não poderia se tornar eloquente sem receber qualquer [preceito da] arte da eloquência, mas por ler e ouvir o modo como os homens eloquentes se expressam, imitando-os tanto quanto possível? (*De doc. chris.* IV, 3, 5)<sup>34</sup>.

O excerto é rico em sua escolha imagética, pois, ao defender a imitação como melhor método para o desenvolvimento do orador cristão com a menção às crianças, evoca tanto o ideal de pureza evangélica (*Mt.* 18, 1-2), quanto preceitos pedagógicos da tradição clássica. De modo que, novamente, aponta-se para a fala do orador cristão como algo puro e simples, sem malícia, como a de uma criança, que bem se expressaria devido a bons exemplos, ao mesmo tempo que, implícita e tacitamente, projeta-se a ideia de artificialidade e malícia na fala desenvolvida por outros métodos, pautados no estudo da arte. O preceito de aprender pela imitação é clássico, Cícero discorre sobre o assunto, quando, pela fala de Antônio, “introduz a ideia de que os oradores jovens devem eleger um modelo adequado a sua natureza para imitar” (SCATOLIN, 2009, p. 50), conceito que será amplamente desenvolvido por Quintiliano tanto ao observar a formação retórica quanto ao refletir sobre o desenvolvimento e aprendizado humano. Apresentemos o conceito de imitação, tal como dado por Cícero, para analisarmos a concepção clássica:

<sup>34</sup> *Quapropter, cum ex infantibus loquentes non fiant, nisi locutiones discendo loquentium, cur eloquentes fieri non possunt, nulla eloquendi arte tradita, sed elocutiones eloquentium legendo et audiendo et, quantum assequi conceditur, imitando?* (*De doc. chris.* IV, 3, 5). (Tradução própria).

Portanto, seja este o primeiro de meus preceitos: indicar aquele que se há de imitar, e de tal forma que se busquem com maior zelo os elementos que mais se sobressaem naquele que se imitará. Some-se a isso, então, o exercício, no qual possa, pela imitação, reproduzir e representar aquele que se escolheu, porém, não como muitos dos imitadores que vi em diversas ocasiões, que procuram imitar os elementos fáceis ou mesmo aqueles que são particulares e quase viciosos (*de Orat.* II, 22, 90)<sup>35</sup>.

Conforme observamos na definição de Cícero, a imitação consiste na absorção das melhores características de um modelo, visando a espelhá-las posteriormente ao agir, tal como abelhas que absorvem o néctar de diversas flores para, então, gerar o mel, segundo descrição de Sêneca (*Epis.* 84, 3). Retomando o exposto anteriormente, a utilização da imitação como método alternativo ao estudo da arte é algo próprio da proposta de Agostinho, visando a aparentemente segregar o aspecto artístico de sua proposta oratória; algo perceptível, sobretudo, ao vermos que Quintiliano, retomado como um dos exemplos da retórica clássica, limita o seu papel, dizendo que “a imitação, por si só, não é suficiente, mesmo porque, é próprio de uma inteligência obtusa contentar-se somente com as invenções alheias” (*Inst.* X, 2, 4)<sup>36</sup>. Segundo este autor, assim como para Cícero, imitar consiste em escolher bons modelos e absorver suas melhores características durante o próprio desenvolvimento, conceito aplicável a todos os campos, a ponto dele afirmar que “certamente não se pode duvidar que grande parte da arte está contida na imitação” (*Inst.* X, 2, 1)<sup>37</sup>.

Destacamos que Quintiliano assinala a imitação como um aspecto da arte e não algo alheio a ela, demonstrando que, dentro de uma concepção de método de ensino retórico clássico, este elemento é somente um aspecto do todo, não o todo em si, e não suplanta, em hipótese alguma, aos demais aspectos da arte. Pois, a proposta teórica de Quintiliano analisa o desenvolvimento integral do orador desde a sua infância, abordando elementos de interesse da educação infantil e de sua formação, recorrendo a exemplos de imitação como aspectos naturais do desenvolvimento da criança. Dentro desta perspectiva, ele se preocupa com a fala das amas, pois esta influenciaria o desenvolvimento da pronúncia das crianças, devido à imitação:

<sup>35</sup> *Ergo hoc sit primum in praeceptis meis, ut demonstremus quem imitetur, atque ita ut quae maxime excellent in eo quem imitabitur, ea diligentissime persequatur. Tum accedat exercitatio, qua illum quem delegerit imitando effingat atque exprimat [at non] ita ut multos imitatores saepe cognovi, qui aut ea, quae facilia sunt, aut etiam illa, quae insignia ac paene vitiosa, consectentur imitando.* (*de Orat.* II, 22, 90). (Tradução de Adriano Scatolin).

<sup>36</sup> *Ante omnia igitur imitatio per se ipsa non sufficit, uel quia pigri est ingenii contentum esse iis quae sint ab aliis inuenta* (*Inst.* X, 2, 4). (Tradução própria).

<sup>37</sup> *Neque enim dubitari potest quin artis pars magna contineatur imitatione* (*Inst.* X, 2, 1). (Tradução própria).

São elas que a criança ouvirá primeiro, delas as palavras que tentará pronunciar por imitação, e somos, por natureza, profundamente persistentes no que aprendemos quando nossas mentes ainda estavam em formação, à maneira do aroma, que fica impregnado quando enchemos recipientes novos, ou das cores da lã, que não é possível remover lavando, depois que tingimos o branco original. (*Inst. I, 1, 5*)<sup>38</sup>.

Percebamos que, embora a argumentação acerca da importância da imitação como elemento formador do futuro orador seja semelhante, a construção é distinta. Quintiliano fala da formação da criança enquanto criança e trata de elemento não racional de sua formação – o desenvolvimento da pronúncia – ao passo que Agostinho cita o desenvolvimento das crianças como exemplo da possibilidade de adultos abrirem mão de estudos sistemáticos da arte retórica no desenvolvimento oratório, uma inversão lógica do preceito clássico. Observemos:

Portanto – dado que não se começa a falar na infância a não ser pelo aprendizado do modo como os outros se expressam – por que alguém não poderia se tornar eloquente sem receber qualquer [preceito da] arte do dizer, mas por ler e ouvir o modo como os homens eloquentes se expressam, imitando-os tanto quanto possível? (*De doc. chris. IV, 3, 5*)<sup>39</sup>

A aparente negação da importância do estudo da arte é recorrente na argumentação e todos os preceitos clássicos foram retomados pelo bispo de Hipona de modo a justificar a premissa de que a eloquência não depende do estudo formal, visando a ensinar uma oratória supostamente natural, adequada à concepção estética do discurso cristão e ao papel discursivo do *nuntius causae ueritatis*. Agostinho vai mais além em suas justificativas e, sem atacar frontalmente a arte retórica, insiste que aqueles que demonstram eloquência podem tê-la estudado, mas a sua capacidade provém de seu talento, não de seus estudos, afirmando que ninguém é capaz de pensar em preceitos retóricos enquanto profere um discurso, para sustentar que “eles os praticam por serem eloquentes e não para o serem”<sup>40</sup> (*De doc. chris. IV, 3, 4*). Percebemos, nesta argumentação, que sua concepção de estudo da arte não o concebe como um elemento formativo, tal como dado nas reflexões clássicas, pela qual o indivíduo desenvolve suas capacidades, mas como uma ferramenta que se sobreporia ao discurso natural, a partir do que, pretensamente supõe-na artificial e, presumidamente maliciosa, segundo suas crenças. Observemos como o hiponense desenvolve sua argumentação:

---

<sup>38</sup> *Has primum audiet puer, haru uerba effingere imitando conabitur. Et natura tenacissimi sumus eorum, quae rudibus animis percipimus; ut sapor, quo noua inbuas, durat, nec lanarum colores, quibus simplex ille candor mutatus est, elui possunt. (Inst. I, 1, 5).* (Tradução de Adriano Scatolin).

<sup>39</sup> *Idem* nota 33.

<sup>40</sup> *Implent quippe illa, quia eloquentes sunt, non adhibent ut sint eloquentes (De doc. chris. IV, 3, 4).* (Tradução própria).

Seguramente aqueles que os estudaram também falam de um modo copioso e ornado, ainda que não os sigam enquanto falam, pois não podem concebê-los sempre que discursam, a menos que debatam a seu respeito. E mais, com toda a certeza, considero que nenhum deles seja capaz de fazer ambas as coisas: falar bem e conceber aqueles preceitos que devem ser seguidos para tal enquanto falam. Por certo, eles deveriam tomar o cuidado de não se esquecer do que há para ser falado ao mesmo tempo em que ponderariam como se fala segundo a arte. Por outro lado, nos sermões e exposições dos homens eloquentes, são encontrados os diversos preceitos da eloquência, sobre os quais eles não pensaram para se expressar ou enquanto se expressavam, quer os tenham estudado quer não. Sem dúvida, eles os praticam por serem eloquentes e não para o serem. (*De doc. chris.* IV, 3, 4)<sup>41</sup>.

A afirmação de Agostinho dialoga com as concepções de valor do estudo da arte retórica sustentadas ao longo do texto em análise, que invertem preceitos clássicos, nos quais a retórica tem um papel formativo, que desenvolve a potencialidade do aluno a partir da experiência sistematizada dos antigos oradores, não sendo uma mera ferramenta, como sutilmente aludido pelo hiponense. Assim, o cerne de seu argumento consiste em reduzir a arte retórica aos preceitos dos manuais, não lhe observando como a arte que forma oradores e não a compreendendo em sua amplitude; deste modo, ele induz o leitor a pensar que aqueles que estudariam os preceitos retóricos fariam esforços para adequar seus discursos às diretrizes estudadas, algo totalmente artificial. Quintiliano é muito claro em sua reflexão sobre a natureza da retórica e responde muito bem à caricatura apresentada:

Por ora, não quero que os jovens considerem sua educação completa ao terem aprendido de cor um dos manuaizinhos que circulam por aí, ou que acreditem que os decretos dos eruditos garantirão sua segurança. A arte do discurso depende de muito esforço, estudo contínuo, vários tipos de exercício, abundantes provações, sabedoria profunda e planejamento vivíssimo. [16] As regras, porém, ajudarão também, se indicarem a estrada principal – e não uma trilha estreita. Quem considerar proibido desviar-se dela, precisará caminhar como os que vão sobre cordas. Frequentemente deixamos a estrada militar pavimentada atraídos por um atalho; se uma enchente derrubou as pontes e tornou a estrada direta intransitável, seremos forçados a fazer um desvio; se os portões estão bloqueados por fogo, escaparemos pela muralha. [17] Nosso trabalho é muito abrangente, variado, com novidades quase todo dia; nunca será possível dizer tudo a seu respeito. O que tentarei fazer é dizer quais são

<sup>41</sup> *Quandoquidem etiam ipsi qui ea didicerunt et copiose ornateque dicunt, non omnes ut secundum ipsa dicant, possunt ea cogitare cum dicunt, si non de his disputant. Immo uero uix ullos eorum esse existimo qui utrumque possint, et dicere bene et ad hoc faciendum praecepta illa dicendi cogitare cum dicunt. Cauendum est enim ne fugiant ex animo, quae dicenda sunt, dum attenditur ut arte dicantur. Et tamen in sermonibus atque dictionibus eloquentium impleta reperiuntur praecepta eloquentiae, de quibus illi ut eloquerentur uel cum eloquerentur non cogitauerunt, siue illa didicissent siue ne attigissent quidem. Implent quippe illa, quia eloquentes sunt, non adhibent ut sint eloquentes.* (*De doc. chris.* IV, 3, 4). (Tradução própria).

os ensinamentos tradicionais, o que é melhor neles, e que mudanças, adições ou omissões parecem desejáveis. (*Inst.* II, 13, 15-17)<sup>42</sup>.

Novamente destacamos que toda a argumentação de Agostinho, de forma sutil, aparenta menosprezar o estudo da arte, visando apresentar a imitação como presumido método natural de desenvolvimento do talento, para dar as bases de uma oratória cristã supostamente não artificial, afim com ética e estética discursiva cristã. De modo que, citando novamente Quintiliano, explicitamos mais uma vez a sua inversão conceitual, pois, segundo o preceito clássico, o talento é importante ao orador, mas não é o suficiente, pois “a educação seria totalmente supérflua, se a natureza bastasse” (*Inst.* II, 8, 8)<sup>43</sup>, de forma que a imitação é uma parte da arte, não sendo capaz de suplantá-la em sua função formativa, já que “é próprio de uma inteligência obtusa contentar-se somente com as invenções alheias” (*Inst.* X, 2, 4)<sup>44</sup>. Porém, a proposta de imitar os modelos sacros como forma de desenvolvimento oratório é compreensível e esperada, considerando-se as concepções éticas e estéticas do cristianismo e sua busca por um orador que fale de forma simples, meramente reproduzindo o estilo discursivo cristão, que não busque se sobressair ante o público, mas sirva aos interesses eclesiásticos. Desta maneira, observamos Agostinho propor que o orador cristão imerja no ambiente eclesiástico, buscando sua suposta salvação enquanto se impregna do estilo discursivo cristão e desenvolve sua capacidade oratória pela imitação dos parâmetros observados:

[Assim,] não faltam textos eclesiásticos, mesmo sem contar também o cânone, que salutarmente é colocado como a autoridade máxima, pela leitura dos quais, um homem capacitado, ainda que estivesse atento só às questões ali tratadas, também se impregnaria de sua linguagem enquanto os maneja, ganhando semelhança pelo constante exercício em si, seja o de escrever, o de explanar, ou, por fim, o de discursar, os quais experimenta segundo a devoção e a regra da fé (*De doc. chris.* IV, 3, 4)<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> *Interim nolo se iuvenes satis instructos, si quem ex his, qui breues plerumque circumferuntur, artis libellum edidicerint, et uelut decretis technicorum tutos putent. Multo labore, assiduo studio, uaria exercitatione, plurimis experimentis, altissima prudentia, praesetissimo consilio constat ars dicendi. 16. Sed adiuuatur his quoque, si tamen rectam uiam, non unam orbitam monstrent; a qua declinare qui crediderit nefas, patiatnr necesse est illam per funes ingredientium tarditatem. Itaque et stratum militari labore iter saepe deserimus compendio ducti; et, si rectum limitem rupti torrentibus pontes inciderint, circumire cogemur, et, si ianua tenebitur incendio, per parietem exibimus. 17. Late fusum opus est et multiplex et prope cotidie nouum, et de quo nunquam dicta erunt omnia. Quae sint tamen tradita, quid ex his optimum, et si qua mutari, adici, detrahi melius uidebitur, dicere experiar.* (*Inst.* II, 13, 15-17). (Tradução de Rafael Sento-Sé Guimarães Falcón).

<sup>43</sup> *Idem* nota 31.

<sup>44</sup> *Idem* nota 35.

<sup>45</sup> *Nec desunt ecclesiasticae litterae, etiam praeter canonem in auctoritatis arce salubriter collocatum, quas legendo homo capax, etsi id non agat, sed tantummodo rebus quae ibi dicuntur intentus sit, etiam eloquio quo dicuntur, dum in his uersatur, imbitur, accedente uel maxime exercitatione siue scribendi siue dictandi, postremo etiam dicendi, quae secundum pietatis ac fidei regulam sentit* (*De doc. chris.* IV, 3, 4). (Tradução própria).

Notamos nova menção ao conceito de talento neste excerto, expresso pelo emprego do termo “capacitado” (*capax*), que vincula a proposta de imitação dos autores cristãos à concepção de fala natural e simples, desenvolvida por indivíduos naturalmente talentosos ao observar modelos de eloquência. Há uma compreensível insistência no aparente rechaço ao estudo da retórica, de forma que o hiponense segue afirmando que diversos homens que nunca estudaram preceitos retóricos são mais eloquentes que aqueles que os estudaram, tendo por única formação a observação de bons modelos, para concluir que todo homem eloquente teve bons modelos para seguir, quer tenha recebido algum preceito retórico ou não, mas nenhum homem eloquente deixou de ter algum bom modelo a imitar (*De doc. chris.* IV, 3, 5). Esta argumentação aparta o valor formativo do estudo da arte retórica e o coloca exclusivamente na imitação de bons modelos, resposta concebida por Agostinho como chave para uma oratória cristã e não artificiosa, dado que, todo homem eloquente teria imitado bons modelos, mas nem todo homem eloquente teria estudado algum preceito retórico.

Assim, concluindo a análise da maneira como Agostinho buscou justificar a busca do desenvolvimento oratório diante da ética e estética discursiva cristã, ressaltamos que ele se centrou na importância do talento do orador, ou seja, em sua natureza, destacando a imitação como um método de desenvolvimento. Por conseguinte, ele aparentemente menosprezou o papel formativo dos estudos formais da retórica, visto que, não caberia ao orador cristão, em sua pretensa simplicidade, buscá-los, mas sim, a sua salvação; reproduzindo de diversas formas uma falácia lógica, construída a partir de uma falsa analogia, como argumento central:

**Primeira premissa:** Todo homem eloquente imitou modelos de eloquência.

**Segunda premissa:** Nem todo homem eloquente estudou preceitos retóricos.

**Conclusão:** A imitação é imprescindível para a eloquência, o estudo dos preceitos retóricos, não.

Em suas palavras:

Além do mais, acaso nós também não vivenciamos que a formação se dá com modelos? Com efeito, nós conhecemos muitos homens, desprovidos de preceitos retóricos, mais eloquentes do que muitos que os estudaram, mas, nenhum que não tenha lido, ouvido debates ou exposições de exemplos loquazes (*De doc. chris.* IV, 3, 5)<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> *Quid, quod ita fieri ipsis quoque experimur exemplis? Nam sine praeceptis rhetoricis nouimus plurimos eloquentiores plurimis qui illa didicerunt, sine lectis uero et auditis eloquentium disputationibus uel dictionibus neminem* (*De doc. chris.* IV, 3, 5). (Tradução própria).

Tendo em vista que Agostinho construiu toda a sua argumentação transitando pela tradição retórica clássica, retomando-a parcialmente e esvaziando-a de seu sentido original, conforme as citadas concepções éticas e estéticas do discurso cristão, visando a minorar o papel do estudo retórico no desenvolvimento da eloquência e, assim, supostamente menosprezar a retórica clássica, na medida em que consideraria artificial e falaciosa, deixemos Quintiliano responder à falácia acima mencionada, assim como à concepção de que a prática poderia substituir o estudo:

[Há] argumento que diz: “não pertence à arte aquilo que faz alguém sem tê-lo aprendido; no entanto, há homens que conseguem discursar sem ter aprendido”. [12] Em favor desta tese aduzem o fato de que Dêmades, o remador, e Ésquines, o ator, eram ambos oradores. Este é um raciocínio falso: ninguém pode ser orador se não aprendeu, e é mais razoável supor que tais homens tenham estudado tardiamente do que nunca terem estudado. Porém, a verdade que é que Ésquines foi bem educado nas letras desde a infância, pois seu próprio pai era professor; quanto à Dêmades, não é seguro que ele nunca tenha estudado – e a prática diligente pode muito bem ter feito dele o que se tornou, pois ela é na verdade o meio mais eficaz de aprender. [13] Por outro lado, pode-se dizer que se teria destacado mais se tivesse estudado; afinal, ele nunca ousou publicar seus discursos em forma escrita, embora saibamos que era muito bom ao apresentá-los (*Inst. II, 17, 11-13*)<sup>47</sup>.

## Conclusão

Pretendemos ter apresentado neste trabalho, de forma clara, como as concepções éticas e estéticas do cristianismo, sintetizadas na imagem do *nuntius causae ueritatis*, moldaram a proposta oratória de Agostinho de Hipona, que, tendo em mente os ideais de naturalidade e simplicidade discursiva, retomou diversos preceitos discursivos clássicos, visando a diminuir a importância dos estudos retóricos na formação oratória. Buscamos, ainda, ter exposto como esta formulação do hiponense é reflexo natural da aculturação do cristianismo na cultura greco-romana e de suas formas discursivas, pois, ao ser absorvido por camadas educadas de sua sociedade e, portanto, profundamente retóricas, houve um movimento de reflexão teórica sobre a estética do discursivo praticado pela nova religião. Todavia, insistimos ao longo do trabalho que esta aculturação discursiva é submissa aos valores morais e estéticos do cristianismo, de modo que o ideal de simplicidade oratória dos primeiros cristãos, que em sua rusticidade podia ser denominado *sermo piscatorius*, articulou-se ao ideal de elegante simplicidade do *sermo humilis* da teoria clássica.

<sup>47</sup> *Quo illud quoque excluditur, quod dicunt, dicere autem homines et qui non didicerint. 12. Ad cuius rei confirmationem adferunt, Demaden remigem, et Aeschinen hypocriten oratores fuisse. Falso; nam neque orator esse, qui non didicit, potest, et hos sero potius quam nunquam didicisse quis dixerit, quanquam Aeschines ab initio sit uersatus in litteris, quas pater eius etiam docebat, Demaden neque non didicisse certum sit, et continua dicendi exercitatio potuerit tantum, quantuscunque postea fuit, fecisse; nam id potentissimum discendi genus est. 13. Sed ed praestantiorem, si didicisset, futurum fuisse dicere licet; neque enim orationes scribere est ausus, ut eum multum ualuisse in dicendo sciamus. (Inst. II, 17, 11-13). (Tradução de Rafael Sento-Sé Guimarães Falcón).*

Desta maneira, a reinterpretação dos valores discursivos clássicos segundo as premissas estéticas cristãs deu origem ao *sermo humilis christianus*, que une o ideal de elegante simplicidade do discursivo às temáticas cristãs, concebidas como algo grandioso, por supostamente tratarem da salvação da humanidade. Partindo desta fusão entre os preceitos discursivos clássicos e a forma discursiva da nova religião, observaremos que a proposta oratória de Agostinho de Hipona busca justificar-se ante seu público, alegando que este deveria ser capaz de enfrentar seus detratores em pé de igualdade e, preconizando um desenvolvimento oratório que, supostamente não dá importância para os estudos retóricos. Para tanto, enfatiza-se o papel do talento do orador, que expressaria sua natureza, e propõe-se o seu desenvolvimento pela imitação dos modelos sacros, um método considerado natural e facilmente observável, recorrendo-se a reflexões acerca do desenvolvimento infantil como exemplo.

Por fim, apontando para esta justificativa, citamos a maneira que Agostinho, com uma temática análoga à citada por Quintiliano, pela qual se articula a imitação à alfabetização (*Inst. X, 2, 2*) e à pronúncia adquirida pelas crianças (*Inst. I, 1, 5*), valoriza a imitação enquanto diminui o valor do estudo da arte gramática no exemplo dado, mas também, da arte retórica no contexto geral da argumentação:

Assim, por exemplo, nem os meninos sentiriam falta da arte gramática, que ensina a correção do discurso, se pudessem viver e crescer entre homens que falassem corretamente. Pois, ao desconhecem um vocabulário incorreto, por seu costume sadio, censurariam e tomariam providências ante tudo que ouvissem de um falante com erros, da mesma forma que os cidadãos, inclusive aqueles que não sabem ler, censuram aos camponeses (*De doc. chris. IV, 3, 5*)<sup>48</sup>.

Enfatizamos, ainda, que a proposta oratória de Agostinho é construída a partir de premissas retóricas amplamente aceitas em seu contexto, mas organizadas de modo a gerar conclusões que vão em sentido distinto aos propostos pela retórica clássica. Pois, vimos que, buscando diminuir a importância do estudo da arte retórica na formação do orador cristão em benefício do papel da imitação, e assim, aparentemente menosprezar a arte retórica em si, o hiponense chega a negar a necessidade da educação infantil, pretendendo implicitamente negar a necessidade de educação retórica. Para demonstrar o mencionado, recorreremos novamente à lógica e destacamos como a argumentação é falaciosa, baseando-se em falsas deduções que, primeiramente, afirmam que quem imita bons exemplos não precisa do estudo da arte, gramática, neste caso, e, depois, concluem que, quem imita bons exemplos espelha a regra, mesmo a desconhecendo. Conforme observamos, primeiro valoriza-se a imitação:

<sup>48</sup> *Nam neque ipsa arte grammatica, qua discitur locutionis integritas, indigerent pueri, si eis inter homines, qui integre loquerentur, crescere daretur et uiuere. Nescientes quippe ulla nomina uitiorum, quidquid uitiosum cuiusquam ore loquentis audirent, sana sua consuetudine reprehenderent et cauerent, sicut rusticos urbani reprehendunt, etiam qui litteras nesciunt* (*De doc. chris. IV, 3, 5*). (Tradução própria).

**Primeira premissa:** A arte gramática é para quem fala incorretamente.

**Segunda premissa:** Quem cresce imitando a fala de bons exemplos fala corretamente.

**Conclusão:** Logo, quem cresce imitando a fala de bons exemplos não precisa da arte gramática.

Para então, minorar-se a importância do estudo da arte, que supostamente só espelharia os bons modelos:

**Primeira premissa:** Aqueles que falam corretamente espelham a arte gramática.

**Segunda premissa:** Cidadinos, mesmo os que não sabem ler, falam de forma mais correta que camponeses.

**Conclusão:** Cidadinos, mesmo os que não sabem ler, espelham as regras da gramática.

Portanto, assinalamos ao longo deste trabalho que Agostinho de Hipona retoma e imita as obras filosóficas clássicas sobre a arte retórica manejando uma retórica antirretórica, de modo que, aquelas suas críticas recorrentes aos rétores e aos manuais foram transferidas pelo hiponense ao papel do estudo da arte na formação do orador como um todo, segundo os ideais éticos e estéticos discursivos cristãos. Assim, como exemplo final desta dinâmica, vemos a sutil crítica ciceroniana aos manuais e sua valorização da imitação no processo formativo do orador, conforme apresentada por Scatolin (2009, p. 51):

a verdadeira escola para o orador, não é a do professor de retórica, mas a do *tirocinium fori*, que seu verdadeiro aprendizado é a prática, não o estudo dos preceitos dos manuais de retórica, e que o verdadeiro mestre não é o retor, mas o modelo escolhido pelo orador para imitação.

Poder facilmente ser parafraseada para descrever o modelo oratório agostiniano, em um sentido totalmente distinto e antirretórico:

a verdadeira escola para o orador [cristão], não é a do professor de retórica, mas a da (...) *utilitas ecclesiasticae*, que seu verdadeiro aprendizado é a prática, não o estudo dos preceitos dos manuais de retórica, e que o verdadeiro mestre não é o retor, mas o modelo [sacro] escolhido pelo orador [cristão] para imitação.

## Referências bibliográficas:

### Edições do tratado *De Doctrina Christiana*:

- AGOSTINHO DE HIPONA. *A doutrina Cristã*. Manual de exegese e formação cristã. (Coleção Patrística). Tradução de Nair de Assis Oliveira. Notas, índice e organização por Roque Frangiotti. São Paulo: Editora Paulus, 2002.
- AUGUSTINE. *De Doctrina Christiana*. Coleção ‘Oxford Early Christian Texts’. Edição e tradução R. P. H. Green. New York: Oxford University Press, 1995.
- AUGUSTINE. *Teaching Christianity (De doctrina Christiana)*. Coleção ‘The works of Saint Augustine’. Tradução e notas de Edmund Hill. New York: New City Press, 2014.
- AUGUSTINUS HIPONENSIS. *De doctrina Christiana*. In: *Patrologiae Cursus Completus*. Volume 34. Edição por Jacques Migne. Paris: 1844-1865.

### Bibliografia antiga:

- [CÍCERO]. *Retórica a Herênio*. Tradução por Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.
- [SÊNECA]. *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam <quae vocantur>*. Editado por Claudé W. Barlow. Horn: American Academy in Rome, 1938.
- ARISTÓTELES. *Poética*. In: *Aristóteles*. Coleção “Os Pensadores”. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- CÍCERO. *Do orador*. Tradução por Adriano Scatolin. In: *A invenção no Do Orador de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiares I, 9, 23*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.
- DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Tratado da imitação*. Editado por Raul Miguel Rosado Fernandes. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos das Universidades de Lisboa, 1986.
- HIERONYMUS. *De uiris illustribus liber ad Dextrum*. In: *Patrologiae Cursus Completus*. Volume 23. Edição por Jacques Migne. Paris: 1844-1865.
- HIPÓLITO DE ROMA. *Tradição apostólica de Hipólito de Roma*. Tradução de Maria da Glória Novak. Introdução por Maucyr Gibin. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.
- SENECA. *Epistles*. Epistles 66-92. Tradução de Richard. M. Gummere. Coleção ‘The LOEB Classical Library’. Volume 2. Cambridge: Harvard University Press, 1920.
- SÊNECA. *Epístolas morales a Lucílio I (Libros I-IX. Epístolas 1-80)*. Biblioteca Clásica Gredos, 92. Introdução, tradução e notas de Ismael Roca Meliá. Madrid: Editorial Gredos, 1986.
- QUINTILIAN. *The Orator’s education*. Tradução de Donald. A. Russel. Coleção ‘The LOEB Classical Library’. Volumes 1-5. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

### Bibliografia específica:

- AUERBACH, Erich. *Ensaio de literatura ocidental: filologia e crítica*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo e Samuel Titan Júnior. São Paulo: Editora 34, 2007.
- BAYCER JUNIOR, Ivan. *Agustinus Hiponensis, vir christianus, dicendi peritus: Análise das influências clássicas na proposta de formação oratória agostiniana*. In: *Codex*, Vol. 2, No, 2, 2010, pp. 42-56.

- BÍBLIA. Português. **Bíblia Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2019.
- CLASSEN, Joachim. St. Paul's Epistles and Ancient Greek and Roman Rhetoric. In: **Rhetorica**, Vol. 10, No. 4, pp. 319-344.
- CAMBUTA, José. **Retórica clássica e pregação cristã no livro IV do *De Doctrina Christiana* de Santo Agostinho: introdução, notas, texto latino e tradução**. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos). Universidade de Lisboa. Lisboa, 2015.
- DANIÉLOU, Jean e MARROU, Henri. **Dos primórdios a São Gregório Magno**. (Coleção “Nova História da Igreja”). Tradução de Dom Paulo Evaristo Arns, OFM. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1966.
- FALCÓN, Rafael Sento-Sé Guimarães. **A Educação do Orador: tradução e estudo do livro II da *Institutio Oratoria***. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) Universidade de São Paulo, 2015.
- MCMAHON, Darrin. M. **Divine fury: a history of Genius**. New York: Basic Books, 2013.
- PEREIRA, Marcos Aurelio. **Quintiliano gramático. O papel do mestre de Gramática na *Institutio Oratoria***. São Paulo: Humanitas, 2006.
- REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SARTORELLI, Elaine Cristine. **Estratégias de construção e de legitimação do ethos na *Causa Veritatis: Miguel Servet e as polêmicas religiosas do século XVI***. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.
- VASCONCELOS, Beatriz Avila. **Ciência do dizer bem: a concepção de retórica de Quintiliano em *Institutio Oratoria*, II, 11-21**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

