

## SANTO AGOSTINHO: POÉTICA E RETÓRICA

Jaqueson Luiz da Silva

UNIANCHIETA

**Resumo**

Nas *Confissões* e na *Doutrina Cristã*, a hermenêutica agostiniana pressupõe elementos retórico-poéticos reordenados em concepções de tempo, memória, linguagem as quais, investidas na leitura das *Escrituras*, possibilitam a interpretação alegórica de passagens que, num primeiro momento, literalmente lidas, desestabilizariam a caridade, fim das práticas de leitura e escrita cristãs.

**Résumé**

Dans les *Confessions* et dans le *Doctrine Chrétienne*, l'herméneutique augustinienne présuppose des éléments réthorico-poétiques réarrangés en conceptions de temps, de mémoire et de langage. Ces conceptions, véritables assauts dans la lecture de l'Écriture Sainte, rendent possible l'interprétation allégorique de passages qui, d'abord littéralement lus, déstabiliseraient la charité, la fin des pratiques de lecture et d'écriture chrétiennes

Antes de iniciarmos a discussão propriamente dita do assunto proposto para esta exposição, é necessário fazermos algumas considerações sobre as escolhas dos autores que nos servirão de base. Santo Agostinho<sup>1</sup> é o principal preceptor de uma doutrina empenhada na leitura e interpretação das Escrituras, interpretação esta em que a tradição pagã é apropriada para em seguida ser projetada na direção de uma nova ordem: o cristianismo; Aristóteles<sup>2</sup> é o principal elaborador de uma arte retórica e poética, em que estão expostos os principais conceitos da razão, dos afetos e da ética grega, os quais foram base para semelhantes formulações ulteriores na cultura dita pagã<sup>3</sup>; Paul Ricoeur<sup>4</sup> é leitor acurado destes dois pensadores da Antigüidade greco-latina, o que nele nos possibilitou amparar as reflexões que ora se apresentam.

Depois de justificada a escolha dos textos e seus autores, foi preciso localizarmos o lugar em que Santo Agostinho elabora o núcleo de sua hermenêutica, a qual regerá sua postura interpretativa diante dos textos “pagãos” e doravante a interpretação e elaboração de grande parte de textos da cristandade. Nesse lugares, observam-se os preceitos aristotélicos operando a ordenação de uma

<sup>1</sup> Os textos utilizados de Santo Agostinho para elaboração desta exposição foram *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril, 1994; *Doutrina Cristã. Manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

<sup>2</sup> Os textos de Aristóteles: *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1984; *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior *et alli*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998.

<sup>3</sup> Principalmente Cícero e Quintiliano.

<sup>4</sup> Os estudos de Paul Ricoeur: “Entre retórica e poética: Aristóteles” in *A Metáfora Viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2000; “O tecer da Intriga: uma leitura da Poética de Aristóteles” in *Tempo e Narrativa*, tomo I. Tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus.

exegese cristã, e da mesma forma os lugares em que Ricoeur (2000,1995) tem buscado elementos para suas teorizações sobre a interpretação, a metáfora e o tempo.

O principal conceito que se apresenta é o de Caridade (*caritas*). A definição de Caridade não é oriunda do pensamento de Agostinho, mas antes apropriação direta da definição de São Paulo na carta I ao Coríntios no cap.13 que se resume no versículo 7, a qual também é uma explicação do mandamento de Cristo *amai o próximo como a ti mesmo e a Deus sobre todas as coisas*: [a caridade] “Tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta.”

Muito mais que uma definição do amor, tal conceito presta-se à elaboração e uma definição de Deus e, por conseqüência, do conceito de Bem por Agostinho. Deus é o Bem, logo é a finalidade última da vida humana. Toda e qualquer ação humana deve ter por fim a aproximação de Deus, o contrário disso é uma aproximação do mal, não de sua essência, pois o mal em si mesmo não possui substância, antes se define, para Santo Agostinho, como um afastamento de Deus; caso contrário seria bem. Consecutivamente, amar o próximo é dirigir-se a Deus; interpretar um texto, ou mesmo elaborar um discurso deve ter como princípio a união do corpo místico, que são os cristãos, à cabeça, que é Cristo e pelo mistério da Trindade, a Deus. Falaremos mais a respeito da finalidade da vida humana, ou seja, o que seria a felicidade para Santo Agostinho, aliada a uma noção de tempo e memória quando estivermos falando da relação do Doutor com a retórica, embora também seja de suma importância para entendermos a sua execração dos gêneros poéticos, principalmente o trágico.

Tal definição de Deus e de Bem poderia remeter a uma definição platônica destes mesmos conceitos e à tentação de por isto rotular as *Confissões* simplesmente de de platônicas. Santo Agostinho, embora tenha lido os textos platônicos, é, sobretudo, cristão. É possível pensar que as definições platônicas não só sofrem apropriação por parte das elaborações agostinianas, mas antes são reordenadas por estas. Na *Doutrina Cristã*, diz o Doutor:

Os que são chamados filósofos, especialmente os platônicos, quando puderam, por vezes, enunciar teses verdadeiras e compatíveis com a nossa fé, é preciso não somente não serem eles temidos nem evitados, mas antes que reivindicemos essas verdades para nosso uso, como alguém que retoma seus bens a possuidores injustos. (SANTO AGOSTINHO, 1991, L.II,41).

Os platônicos são aqueles que, como Esaú, ao preferirem a comida dos egípcios, a lentilha, preferiram a idolatria ao que lhes era mais próprio, afastando-se de Deus, mesmo tendo estado por algum tempo no caminho que os direcionava a esse Bem. Dizem as *Confissões*: “não me fixei nos ídolos dos egípcios, a quem serviam como o vosso ouro aqueles que mudaram a verdade de Deus em mentira, venerando e submetendo-se antes à criatura que ao Criador”. (SANTO AGOSTINHO, 1973, L.VIII, 5)

Santo Agostinho sobretudo é cristão, porque encerra toda a verdade em um único e totalizante Deus, o que lhe possibilita dizer: *o que é a verdade é propriedade de Deus*, não importando que seja platônico, aristotélico ou ticônico, pois estes sendo partes do Ser, disseram algo sobre este mesmo ser, mas alguma perversão os atrapalhou de se unir com o Bem total, que é Deus (SANTO AGOSTINHO, 1973, L.VII, 11).

Pensada, de forma geram a posição de Santo Agostinho diante dos pagãos, podemos dizer que, diante das artes da retórica e da poética, por meio de um princípio cristão que de certa forma está ligado ao de caridade, a austeridade é o tom da apropriação. Em palavras latinas seria: *abnego semet ipsum*, ou seja, negue-se a si mesmo. Estas palavras Cristo disse quando ensinava seus discípulos sobre como deveriam segui-lo [Mt. 16,24-28]. Ou seja, deixar a velha criatura e revestir-se de uma nova debaixo da graça alcançada de Deus [Rom. 8]. Nas *Confissões*, nega o seu velho homem, que se realizava na pessoa de um exímio retor e amante das ficções. Despojara-se da retórica e da poética. Entretanto isto não é feito de modo impulsivo, mas antes calcado em uma ação absolutamente racional. Podemos até dizer que tenha sido impulsivo, mas tal como aparece em suas confissões, esta ação responde a toda elaboração teleológica da teologia dogmática e especulativa de Santo Agostinho.

As *Confissões*, muito mais que uma autobiografia, são um elemento de consolidação dos preceitos da Caridade, ou melhor, as *Confissões* são um ato de caridade: demonstrar qual o caminho, *telos*, que um futuro cristão deve trilhar: eticamente e teologicamente a Deus. Nisto inclui recusar os preceitos pagãos, que os desviaram de Deus; o que no caminho reto seria aceitar o que dizem veladamente sobre a propriedade de Deus, e o que o próprio Deus diz de si mesmo, no que, para Santo Agostinho, é a essência do cristianismo: a Bíblia. Se assim não fosse, se Agostinho estivesse somente tentando demonstrar as suas glórias enquanto eleito de Deus estaria tentando contra a Caridade: “admoestamos para que cada um aprenda humildemente de outra pessoa o que deve aprender (...) se não tivessem de aprender os homens por intermédio de seus semelhantes, a caridade que os une no vínculo da unidade não poderia agir para fundir os corações”. (SANTO AGOSTINHO, 1991, *Prólogo*)

Santo Agostinho fala nitidamente a respeito do prazer dramático no capítulo 2 do Livro III das *Confissões*. Suas considerações a respeito deste tipo de poesia incidem diretamente no que a define: a suscitação de terror e compaixão. No capítulo VI da *Poética*, Aristóteles diz:

É, pois, a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes do [drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e

que suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções.

Segundo a leitura de Ricoeur, a *mimesis* poética, principalmente a trágica é a arte de compor, em que se enfatiza homens em ação, caídos em infelicidade, suscitando terror e compaixão, afetos que para além da purificação são depurados. Este sentido de depuração é que dirige a leitura de Ricoeur, para uma leitura ética da *mimesis* trágica (RICOEUR, 2000, p.23).

Se a ação é o cerne da imitação trágica, logo seus elementos estão muito próximos da sabedoria prática do homem, ou seja, muito mais que prazer, a intenção da tragédia é o conhecimento através da realidade reinventada (RICOEUR, 1995, *passim*). Se para Aristóteles, na *Ética*, o fim a que os homens visam é a felicidade, que pode tornar-se infelicidade como na tragédia, obtém-se a partir da ação, e a efetuação desta resulta da deliberação, podemos dizer que o fim da tragédia é uma reflexão sobre a ação, ou melhor, a interpretação do erro trágico. Ainda segundo Aristóteles, só que agora na *Retórica*, o temor conduz à deliberação (ARISTÓTELES, 1998, II, 5). Em suma, para Ricoeur, a tragédia [*mimese*] opera uma transposição metafórica do campo real da ética pelo *muthos*, quer dizer, o fazer da intriga é um fazer elevado (RICOEUR, 1995, *passim*).

Entretanto, se na ética a felicidade ocorre a partir de uma sucessão de ações não impedidas, a finalidade interna da composição trágica será articulada de maneira que suceda a infelicidade, suscitando interna e externamente ao mito, por meio da compaixão e do terror, o prazer por reconhecer a falta trágica. Temos, portanto, a interpretação de Ricoeur da *Poética* de Aristóteles baseada na tríade *poiesis – mimesis – katharsis* (RICOEUR, 2000, p.23).

Para Santo Agostinho, séculos antes a Ricoeur, a compaixão que a tragédia buscava não condizia com o verdadeiro sentido de caridade, ou seja, o dever sentir compaixão do próximo, mas antes preferir que a dor alheia não exista ao invés de se aprazer com ela. Em um outro ponto, sendo a tragédia a representação da infelicidade da ação humana não condizia com o *telos* que propunha Santo Agostinho: uma vida virtuosa leva somente a Deus, que é a felicidade suprema, e não à infelicidade. E, finalmente, um último elemento da imitação trágica a que a doutrina cristã proposta por Agostinho se pôs contrária: a tragédia enquanto representação de ação humana leva apenas à compreensão do homem e não de Deus, o contrário do que o Doutor opera com a interpretação alegórica e figural da Bíblia: a busca da compreensão de Deus, que é o próximo ponto de nossa exposição.

Santo Agostinho em determinada parte da *Doutrina Cristã* diz ser a retórica de pouca importância para a interpretação das *Escrituras* e conhecimento de Deus. Cremos que é pelo motivo da própria definição e finalidade desta arte: a retórica busca meios à persuasão para questões

particulares, além do que trata da opinião comum: os *topoi* (ARISTÓTELES, 1998, L.I, 1). Santo Agostinho intenta buscar o que não se tem por conhecido e o que abrange o universal: Deus.

Antes de analisarmos de que forma se dá a apropriação da retórica por Santo Agostinho, é preciso dizermos o que ele utiliza para sustentar sua definição de palavra, pois segundo o Doutor é nela que Deus se encontra.

Como podemos ver no Livro XII das *Confissões*, as palavras *No princípio crio Deus o céu e a terra* é o que dá a Santo Agostinho os motivos para arquitetar toda a sua elaboração da interpretação alegórica e figural da Bíblia, pois é a concretização histórica do princípio que assegurará a concretização do curso da história, ou seja, a criação do mundo pela palavra. Para entendermos melhor, é necessário verificarmos um outro trecho das *Escrituras*, que ilustra o que dissemos e fundamenta a interpretação de Santo Agostinho das *Escrituras* e do mundo:

*In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum hoc erat in principio apud Deum omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil.* [No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada do que foi feito se fez. Jo, 1, 1,2,3].

Entendemos, pois, que este verbo é Jesus Cristo: palavra que se fez carne para unir os homens com Deus. Daí é forçoso entrarmos na definição de signo de Santo Agostinho. Para Agostinho, coisas [*res*] são conhecidas por meio de sinais, ou seja, coisas são aquilo que é empregado para significar um outro objeto [pedra, animal, etc.]; sinais [*signa*], por outro lado, são tudo aquilo que se emprega para significar alguma coisa além de si mesmo; portanto todo sinal é alguma coisa, mas nem toda coisa é um sinal. A palavra [*verbum*], por sua vez, é o mais perfeito exemplo de sinal dado por Santo Agostinho, pois se limita unicamente a significar algo além de si mesma. Então, se o mundo foi formado pela palavra de Deus [*verbum*], logo foi formado por sinais [*signa*] que precisam ser decifrados (1991, L. I, 2).

No Livro I da *Retórica*, o sinal, juntamente com a probabilidade, é um elemento formador do entimema, o silogismo retórico; enquanto a probabilidade opera com a relação do universal para o particular, somente, o sinal opera além do universal para o particular, também com o particular para o universal, no aspecto formal do entimema (ARISTÓTELES, 1998, L.I, 2). É justamente esta possibilidade de relacionar a parte com o todo e não somente o todo como a parte que atrai Santo Agostinho na definição aristotélica do sinal, porque é o caminho do homem a Deus que mais lhe

interessa. Muito mais importante do que ser apenas sinal é este ser um *tekmérion* (ARISTÓTELES, 1998, L.1, 2), ou seja, um argumento concludente e irrefutável. E para Santo Agostinho, a criação do céu e da terra é sinal irrefutável da essência e existência de Deus.

Como já podemos ter notado no decorrer da nossa exposição, o que mais importa para Santo Agostinho é a sua elaboração teleológica da vida humana, ou seja, a felicidade e o seu ato interpretativo e de compreensão têm isto como fim, além da construção de uma ética cristã. Se, por um lado ele recusa uma arte que apenas representa um homem com um fim em suas próprias ações, quanto à retórica não é diferente no que tange à faculdade deliberativa presente no ato discursivo do homem.

Para a retórica aristotélica, a deliberação tem como fim a felicidade a partir do que os homens escolhem ou evitam fazer e define a felicidade como “o viver bem combinado com a virtude, ou a auto-suficiência na vida, ou a vida mais agradável com segurança, ou a pujança de bens materiais e dos corpos juntamente com a faculdade de os conservar e usar. Santo Agostinho, por sua vez, tem Deus como a causa e a finalidade última da vida humana, ele é o bem absoluto, a felicidade suprema; todas as coisas devem ser utilizadas e fruídas com o objetivo único de elevação e conhecimento de Deus e não das coisas em si mesmo (SANTO AGOSTINHO, 1991, L.I, 4).

Se para Aristóteles é em uma certa virtude baseada na honra, na beleza do corpo, enfim na materialidade da vida que a felicidade se encerra, as virtudes propostas por Santo Agostinho para compreender e elevar-se a Deus fecham-se como um círculo ascético: o temor de Deus [a mortificação da própria vontade em favor de Deus], a piedade [crer nas *Escrituras*], a ciência [enquadramento nos preceitos bíblicos], a força [afastar-se do mundo], o conselho [justa utilização dos bens do mundo, para a manutenção da caridade], a purificação total do coração, e a sabedoria [a felicidade em Deus]; o ciclo fecha-se nas palavras de Davi citadas por Santo Agostinho: “o começo da sabedoria é, com efeito, o temor de Deus” [Sl,111,10]. Portanto, para o Doutor não há uma deliberação, um caminho por meio de ações que conduzem à felicidade, mas um caminho de virtudes que conduzem a Deus.

A respeito do Livro II da *Retórica*, em relação ao que ficou dito acerca da deliberação, podemos dizer que o seu conteúdo é recusado, em virtude de ele ser uma elaboração que enfatiza a exploração das vontades, dos afetos da carne, os quais comportam dor e prazer. Diz a *Retórica*:

As emoções são as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer: tais são a ira, a compaixão, o medo e outras semelhantes, assim como as suas contrárias. (ARISTÓTELES, 1998, L.I, 2)

Justamente o primeiro nível de elevação a Deus, o temor, prescreve a mortificação “no lenho da cruz, como se a carne estivesse atravessada pelos cravos” (SANTO AGOSTINHO, 1991, L.I, 4). Daí entendemos com mais clareza a recusa de se sentir prazer pela dor, via imitação trágica.

Se Santo Agostinho, muito em parte, apropria-se do Livro I e despreza o Livro II da *Retórica*, o Livro III é o lugar mesmo de sua reordenação e projeção de retórica sacra. Segundo o estudo de Paul Ricoeur da retórica e da poética, com ênfase no lugar da metáfora nestas duas artes, o Livro III trata exclusivamente da *léxis*, ou seja, o plano mesmo da expressão, ou melhor ainda, da palavra (RICOEUR, 2000, pp. 24-25).

Em latim, seria a *elocutio*, daí eloquência, portanto entendemos por que no Livro IV da *Doutrina Cristã*, a denominação de retórica sacra passa a ser simplesmente eloquência. O mais importante, neste âmbito da retórica, tanto para Santo Agostinho como para a análise posterior de Ricoeur é a definição de metáfora que aí consta (RICOEUR, 2000, pp.30-32).

Na definição de Aristóteles, a metáfora é aquilo que dá conhecimento ao proporcionar a quem a ouve dizer “isto é aquilo”. Estendendo para a análise de Ricoeur, a metáfora é a transposição de um nome que Aristóteles denomina estranho [*allogrios* – que pertence a uma outra coisa, que designa outra coisa, o contrário de *kyrion* – corrente], ou seja, o emprego metafórico aproxima-se do emprego de termos raros, ornados, inventados, alongados ou abreviados: pressupõe elevação. Ainda na análise de Ricoeur, a metáfora gera uma nova ordem, produzindo desvios em uma ordem anterior, ou seja, a metáfora possui uma faculdade heurística: o conhecer e reconhecer o que é semelhante (RICOEUR, 2000, p.33). Nas palavras de Aristóteles mesmo, a metáfora é por diante dos olhos o que está obscuro (ARISTÓTELES, 1998, L.III).

Santo Agostinho apropria-se desta suposta característica teleológica da metáfora para operar o seu mais caro método de aproximação de Deus: a alegoria. Alegoria [*allós* – outro, *agourein* – falar]. Assim, lendo as *Escrituras*, o Doutor intenta encontrar o que está além das coisas, obscuro nos sinais, e é a figura aquela que tem a capacidade de dizer que o que está no Velho Testamento é aquilo que historicamente se fez no Novo testamento, a palavra feita carne, Cristo, por antonomásia a Sabedoria de Deus, pátria e caminho que leva a esta mesma pátria (SANTO AGOSTINHO, 1991, L.I, 11). No limite, para Santo Agostinho, somente com o Advento e realização histórica do Verbo é possível interpretar o que antes dele e sobre ele se prefigurou. Um trecho da *Doutrina Cristã* é exemplar para demonstrarmos a utilidade da *léxis* no pensamento agostiniano: “A própria obscuridade de nossos divinos e salutareis oráculos devia estar misturada a tal eloquência, para que nossa inteligência – pela descoberta da verdade, e por exercícios úteis - fizesse progressos benfazejos”. (SANTO AGOSTINHO, 1991, L. IV, 6)

Dessa reordenação resulta uma noção de tempo como uma impressão, impressa mesmo na memória, lugar em que o passado aloca-se na expectativa do futuro que se inscreve num presente fugidio, semelhante à execução de um hino. Da mesma expectativa, da mesma mecânica padecem a vida humana, a história, a História Universal da Salvação, que num deslocamento operado pela interpretação alegórica presente num passado inscrito nas letras, nas coisas do mundo, nos sinais de Deus, nas *Escrituras* anunciam a eternidade que é a idéia, o Bem maior inscrito no tempo presente, lugar tênue da ação da memória do passado e da expectativa do futuro. Nesse sentido, a história dos homens, como uma imagem, é interpretável. Tal exegese age no sentido da busca do Bem eterno inscrito na imagem do presente. (SANTO AGOSTINHO, 1973, L.XI, 28-38).

Para fechar esta exposição, podemos dizer que Agostinho enquanto um ser cristão, histórico e finito, aflige-se com a impossibilidade de compreender o que o antecede, ou melhor, o que antecede a própria História Universal da Redenção (SANTO AGOSTINHO, 1973, L. IX). Contenta-se, porém, em interpretar o que dá início a esta história (SANTO AGOSTINHO, 1973, L. IX) e os fatos que fazem desta um contínuo, pois somente lhe foi dado, no mesmo capítulo da carta do Apóstolo São Paulo aos Coríntios, da qual retém os preceitos da caridade, a possibilidade de ver por “espelho e enigma, mas estão veremos face a face: agora conheço em parte, mas então conhecerei como também sou conhecido” (I Cor, 13: 12, 13).

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

A BÍBLIA SAGRADA. Contendo o Velho e o Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução Eudoro de Souza. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Retórica*. Tradução e notas Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.

RICOEUR, Paul. *A Metáfora Viva*. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. *Tempo e Narrativa I*. Tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1995.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A Ambrósio de Pina. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Doutrina Cristã. Manual de Exegese e Formação Cristã*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.