

A CRÍTICA DA RETÓRICA EM PLATÃO E SANTO AGOSTINHO: GÓRGIAS, DE MAGISTRO E DE DOCTRINA CHRISTIANA I, II, III

Luiz Rodolfo Godoy Michetti¹

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

 <https://orcid.org/0000-0001-5739-3173>

E-mail: rodolfomichetti@hotmail.com

RESUMO:

Este artigo examina as críticas dirigidas à retórica no pensamento de Platão e Santo Agostinho, mostrando que, embora partam de horizontes históricos e filosóficos distintos, ambos recusam a pretensão de autonomia do discurso persuasivo. No *Górgias*, Platão problematiza a retórica em sua dimensão política e argumenta que, por carecer de conhecimento do objeto e de explicação racional de seus procedimentos, ela não pode ser legitimada como verdadeira arte (*tekhnē*), sendo reduzida ao domínio da experiência e da adulação. Em Agostinho, sobretudo no *De magistro* e nos livros I, II e III do *De doctrina christiana*, a crítica desloca-se para o problema da insuficiência dos signos e para a subordinação da palavra à verdade ensinada pelo Mestre interior. Desse modo, o artigo sustenta que, em ambos os autores, a legitimidade do discurso depende de seu vínculo com a verdade e de sua ordenação a um fim superior, o que impede que a retórica se apresente como técnica autônoma e moralmente indiferente.

PALAVRAS-CHAVE: Retórica; Discurso; Verdade; Platão; Santo Agostinho.

THE CRITIQUE OF RHETORIC IN PLATO AND SAINT AUGUSTINE: GORGIAS, DE MAGISTRO AND DE DOCTRINA CHRISTIANA I, II, III

ABSTRACT:

This article examines the critiques of rhetoric in the thought of Plato and Saint Augustine, arguing that, although they arise from distinct historical and philosophical horizons, both reject the claim that persuasive discourse can be autonomous. In the *Gorgias*, Plato problematizes rhetoric in its political dimension and argues that, since it lacks knowledge of its object and a rational account of its procedures, it cannot be recognized as a genuine art (*tekhnē*), but must instead be reduced to the sphere of experience and flattery. In Augustine, especially in *De magistro* and in books I, II, and III of *De doctrina christiana*, the critique shifts toward the insufficiency of signs and the subordination of language to the truth taught by the Inner Teacher. Thus, the article argues that, in both authors, the legitimacy of discourse depends on its relation to truth and on its orientation toward a higher end, which prevents rhetoric from presenting itself as an autonomous and morally indifferent technique.

KEYWORDS: Rhetoric; Discourse; Truth; Plato; Saint Augustine.

¹ Doutorando(a) em Filosofia na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos – SP, Brasil. Pesquisador bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).



Introdução

A retórica ocupou posição central na cultura grega antiga e, precisamente por isso, tornou-se também objeto de suspeita filosófica. Seu prestígio, sobretudo no interior das instituições democráticas atenienses, derivava da promessa de formar homens aptos a persuadir em tribunais, assembleias e conselhos, isto é, de conferir *eficácia pública* à palavra. Mas é justamente nessa eficácia que se inscreve a ambiguidade originária da arte retórica. Pois, se por um lado ela se apresentava como instrumento privilegiado de intervenção política e de composição de belas *epideixeis*², por outro deixava entrever a possibilidade de um poder discursivo formalmente eficaz e, no entanto, dissociado de qualquer compromisso necessário com a verdade ou com o bem. A retórica podia, assim, aparecer não apenas como arte da palavra, mas como técnica de influência exposta a um uso moralmente indeterminado e, por isso mesmo, filosoficamente suspeito.

É nesse horizonte que se deve situar a crítica de Platão. No *Górgias*, diálogo em que Sócrates confronta o sofista que lhe dá nome, bem como seus discípulos e admiradores, a retórica é submetida a um exame que não visa apenas delimitar uma prática discursiva entre outras, mas decidir se ela pode, em sentido próprio, reivindicar o estatuto de *tekhne*. Ao rebaixá-la à condição de “experiência e rotina” (463b3-4), Platão não censura simplesmente um instrumento persuasivo de emprego contingente: ele interroga a própria racionalidade de um discurso que pretende produzir efeitos sem conhecimento de seu objeto e sem poder oferecer a *aitia* de seus procedimentos. Para entendermos como isso se constrói no diálogo, concentraremos-nos sobretudo nos dois primeiros “atos”³ do diálogo, nos quais Sócrates procura determinar a retórica por analogia com outras artes e explicitar as condições sob as quais um saber pode ser legitimamente reconhecido como tal. O que está em jogo, já aí, não é apenas a definição da retórica, mas a crítica de um regime discursivo em que a eficácia da palavra se autonomiza em relação à verdade.

Séculos mais tarde, em um horizonte histórico, religioso e conceitual profundamente distinto, Santo Agostinho retoma, sob nova forma, a suspeita diante da autossuficiência do discurso. Se, nas *Confissões*, a retórica forense na qual foi formado é rememorada em tom de censura, a reflexão agostiniana mais ampla desloca o problema do campo da ascensão política para o da linguagem, da instrução cristã e da transmissão da verdade. Nesse novo quadro, convém distinguir cuidadosamente os planos envolvidos. Agostinho não se limita a discutir a retórica entendida como corpo técnico de preceitos herdados da tradição greco-romana; tampouco a reduz, sem mais, à prática legítima da oratória cristã. Ao contrário, sua reflexão tende a relativizar a centralidade da técnica retórica, ao mesmo tempo em que admite, sob estritas condições, a legitimidade de um uso ordenado da palavra na exposição da doutrina. É nesse sentido que a eloquência aparece frequentemente menos como produto do aprendizado formal de regras do que como expressão do engenho, ao passo que a oratória, enquanto exercício efetivo da palavra, só pode ser legitimada quando estritamente subordinada à verdade que não nasce dela mesma.

Para compreender o alcance dessa posição, contudo, não basta recorrer ao *Sobre a doutrina cristã*⁴, obra geralmente tomada como referência principal para a consideração agostiniana da retórica, da oratória e do uso doutrinal da palavra. Parece-nos necessário inseri-la no interior de uma problemática mais fundamental, relativa ao estatuto epistemológico da linguagem. É precisamente isso que permite o recurso ao *Sobre o mestre*⁵. Ali, Agostinho desenvolve uma investigação sobre os signos e sobre o valor cognitivo das palavras, mostrando que o discurso, por si só, não transmite a verdade que parece veicular: no máximo, recorda, admoesta, orienta o espírito para além de si. A palavra não ensina em sentido forte porque não possui em si mesma a garantia da correspondência entre significação e coisa significada. Se houver instrução por meio do discurso, ela dependerá sempre de uma instância que excede o próprio signo e que, no vocabulário agostiniano, será formulada pela doutrina do Mestre interior. A crítica à retórica, portanto,

² Os vocábulos gregos empregados neste trabalho serão grafados em transliteração latina e, em regra, sem acentos diacríticos, a fim de manter a uniformidade editorial do texto e evitar variações decorrentes dos diferentes padrões de transliteração adotados pela bibliografia especializada.

³ O *Górgias* pode ser dividido em “atos”, sendo: Prólogo: 447a1-449c8; 1º Ato: Sócrates vs. *Górgias*: 449c9-461b2; 2º Ato: Sócrates vs. Polo: 461b3-481b5; 3º Ato: Sócrates vs. Cálicles: 481b6-522e8; Êxodo: Mito Final: 523a1-527e7. Sobre os “atos” do diálogo, ver Lopes (2016, p. 43, nota 6) e Kahn (1983, p. 76).

⁴ *De Doctrina Christiana*.

⁵ *De magistro*.

só pode ser adequadamente compreendida quando reinscrita nesse quadro mais amplo de uma reflexão sobre linguagem, significação e conhecimento.

É justamente aqui que a aproximação comparativa entre Platão e Agostinho se revela filosoficamente pertinente. À primeira vista, a distância entre ambos poderia tornar a comparação arbitrária: de um lado, um filósofo grego que interroga a legitimidade da palavra no interior da pólis e da *paideia*; de outro, um pensador cristão para quem o problema do discurso se articula à teoria dos signos, à exegese e à interioridade. No entanto, é precisamente a diferença dos contextos que torna a comparação fecunda. Em cada caso, a crítica da retórica emerge de uma matriz própria — epistemológico-política, em Platão; semiótico-epistemológica e teológica, em Agostinho —, mas converge para um mesmo ponto decisivo: a recusa de que o discurso persuasivo constitua por si só uma instância legítima de verdade. Em ambos, a palavra só se torna legítima quando renuncia a bastar-se a si mesma. Em Platão, isso significa que o discurso deve conhecer seu objeto, justificar racionalmente seus procedimentos e ordenar-se ao bem; em Agostinho, significa que a palavra deve reconhecer não ser ela própria a origem da verdade que comunica, já que esta só se confirma interiormente sob a mediação do Mestre interior.⁶

Este artigo examina, assim, as perspectivas críticas sobre a retórica no *Górgias*, de Platão, e no *Sobre o mestre* e nos livros I, II e III do *Sobre a doutrina cristã*, de Santo Agostinho. Nosso objetivo é mostrar que, mais do que uma condenação simples da arte da palavra, o que está em jogo, em ambos os autores, é a rejeição de sua pretensão de autonomia. A comparação entre eles não visa apagar a especificidade de cada diagnóstico, mas evidenciar, sob formas conceitualmente distintas, uma mesma exigência de fundo: a de que o discurso persuasivo permaneça subordinado a uma instância de verdade que o excede e que, precisamente por excedê-lo, impede que sua eficácia formal se converta em critério suficiente de legitimidade.

Retórica, poder e democracia no *Górgias* de Platão

Embora a retórica seja tematizada, de modos diversos, em vários diálogos platônicos, é no *Górgias* que sua pretensão de legitimidade é levada ao ponto de máxima tensão crítica. Como já adiantamos, no diálogo com o rétor não está em questão apenas a avaliação de uma técnica discursiva particular, mas o desvelamento da racionalidade que a sustenta, dos efeitos que produz e do horizonte político em que encontra sua plena operatividade.

No *Górgias*, a caracterização socrático-platônica da retórica começa a delinear-se já na pergunta inaugural de Sócrates acerca de qual seja “o *poder* da *arte* do homem [de Górgias]” (447c1-2, *itálico* nosso). A centralidade dessa formulação reside no fato de que ela introduz, desde o limiar da investigação, os dois conceitos em torno dos quais se organizará a problematização subsequente da retórica: *dynamis* e *tekhne*. Como observa Irwin, “A primeira questão de Sócrates assume que a retórica tem algum poder ou capacidade, e é uma técnica”⁷. Tal pressuposição, contudo, está longe de ser meramente preliminar ou metodologicamente neutra. Ao interrogar o “poder” de uma “arte”, Sócrates não apenas solicita a determinação do âmbito próprio da competência de Górgias, mas inscreve a discussão no interior de uma exigência propriamente epistemológica, segundo a qual toda pretensão técnica deve justificar-se pela explicitação de seu objeto, pela delimitação de seu campo de incidência e pela possibilidade de oferecer razão de seus procedimentos. Nesse sentido, a atribuição inicial à retórica do estatuto de *tekhne* não deve ser

⁶ Por sua vez, no livro IV do *Sobre a doutrina cristã*, Agostinho mostra-se mais favorável ao emprego da retórica - ou, mais precisamente, da oratória cristã em diálogo com certos recursos da tradição retórica - pelo pregador, ainda que sempre sob estrita subordinação à verdade cristã. De modo análogo, embora em contexto e com finalidade bastante diversos, Platão também reelabora a questão da retórica no *Fedro*, onde admite a possibilidade de uma palavra persuasiva legitimada pelo conhecimento da alma e pela orientação filosófica do discurso. Sobre a elaboração de uma retórica filosófica no *Fedro* de Platão, ver Lopes (2018); sobre a ambivalência de Santo Agostinho quanto à retórica, em especial a defesa de seu emprego no livro IV do *Sobre a doutrina cristã*, ver Souza (2016).

⁷ Irwin (1979, p. 111). Todas as citações cujos textos são originalmente em inglês foram por nós traduzidas e são de nossa responsabilidade. Para evitar ambiguidade em relação a alguns termos da tradução, mantivemos, em alguns casos, o original entre colchetes e em *itálico* ao lado da tradução.

tomada como reconhecimento estável de sua legitimidade, mas antes como hipótese dialética cujo conteúdo e alcance deverão ser submetidos a exame. Quando, mais adiante, no embate com Polo, Sócrates afirmar que a retórica não possui poder algum (462b8-9) e que tampouco constitui uma *tekhne* (465a2-7), não estará simplesmente retificando uma caracterização anterior, mas extraindo, de maneira consequente, as implicações críticas já contidas na formulação inicial do problema. Torna-se necessário, portanto, explicitar em que termos Sócrates admite provisoriamente a retórica como arte e sob que condições concebe a noção mesma de domínio próprio, para que se possa compreender a inflexão argumentativa que conduz à destituição simultânea de seu poder e de seu estatuto técnico, relegando-a, por fim, ao plano da mera “experiência e rotina” (463b3-4).

Sócrates, ao partir da pressuposição de que a retórica é uma *tekhne* - pressuposição a que Górgias anui, ainda que apenas tacitamente -, logra desde o início enquadrar a discussão nos termos de suas próprias exigências metodológicas. A investigação da retórica passa, assim, a obedecer ao mesmo regime de exame aplicado às demais artes: trata-se de determinar, por via analógica, seu objeto próprio, seu domínio de competência e o tipo de saber que lhe corresponderia, procedimento característico do *elenchos* nos chamados “diálogos socráticos”. Importa, porém, perguntar pelo sentido dessa operação. Pois, nesse contexto, inserir a retórica sob o paradigma das *technai* não equivale apenas a classificá-la entre outras práticas humanas, mas a submetê-la a um critério estrito de inteligibilidade, segundo o qual nenhuma arte pode ser legitimamente reconhecida sem a determinação rigorosa daquilo de que é arte. Nesse ponto, é particularmente esclarecedora a leitura de Charles H. Kahn⁸, segundo a qual o *Górgias* pressupõe um princípio de individualização das técnicas já formulado no *Íon*: “O *Íon* propõe um princípio de individualização para as *technai* baseado no mapeamento um-para-um entre arte ou ciência e seu objeto de conhecimento.”⁹ O que está em jogo, portanto, é a exigência de uma correlação exclusiva entre saber e objeto, pela qual a identidade de cada *tekhne* se deixa pensar a partir da singularidade do domínio a que se aplica. Tal princípio pode ser condensado em três teses interdependentes¹⁰:

T1: Eu digo que duas *technai* são diferentes uma da outra quando cada uma é o conhecimento (*episteme*) de um objeto diferente (*heteron pragmaton*). (*Ion*, 537d5-e1);

T2: Se duas artes são distintas elas não podem conhecer o mesmo objeto. (538a2-4);

T3: Se X é a *techné* do objeto Y, ninguém pode saber, ou ser um juiz competente em se tratando de Y a não ser que possua X. (538a5-7).

A articulação dessas teses torna patente a conexão constitutiva entre *tekhne* e *episteme*: só conhece verdadeiramente um dado objeto (*heteron pragmaton*) aquele que detém a arte que lhe corresponde. Daí se segue que a competência para julgar, ensinar ou deliberar sobre determinado domínio não pode ser reivindicada senão por quem possui o saber técnico que o tem por objeto. A individuação das artes não exprime, assim, uma taxonomia contingente dos saberes, mas a própria estrutura de sua legitimidade: uma arte só o é na medida em que se define por um objeto próprio, exclusivo e cognoscível.

Essa implicação entre *tekhne* e *episteme* é corroborada por Irwin, para quem o termo *tekhne* pode ser “[...] virtualmente intercambiável, pelo menos nos primeiros diálogos de Platão, com *episteme* (conhecimento, ciência).”¹¹ A mesma pressuposição emerge no próprio *Górgias*, quando

⁸ Kahn (1983).

⁹ Kahn (1983, p. 77).

¹⁰ Optamos por manter o texto do *Íon* como Kahn o cita devido à especificidade de alguns dos termos empregados, ver Kahn (1983, p. 77, itálico nosso).

¹¹ Irwin (1979, p. 111).

Querefonte, dirigindo-se a Polo, recorre à analogia com a medicina e pergunta se, caso Górgias “[...] tivesse o *conhecimento* [*epistemon*] da mesma arte que seu irmão Heródico [que é médico], que denominação lhe seria mais justa? Não seria a mesma que conferimos àquele?” (448b4-6). A analogia é decisiva, porque explicita o modelo lógico que orienta a investigação socrática: assim como a medicina se define pelo saber da saúde do corpo, a retórica, para ser admitida como *tekhne*, deve poder indicar com igual precisão o objeto que lhe é próprio. Em outras palavras, se a medicina é arte de algo determinado, a retórica somente poderá sustentar sua pretensão técnica sob a condição de responder, de modo rigoroso, à pergunta acerca daquilo de que é arte. É precisamente a dificuldade de satisfazer essa exigência que prepara, no desenvolvimento do diálogo, a desqualificação de seu suposto estatuto técnico.

Feitas essas observações preliminares sobre a noção de *tekhne* - isto é, de como ela é mobilizado no contexto do diálogo - podemos voltar-nos à retórica propriamente dita. Interrogado por Sócrates acerca daquilo a que concerne o conhecimento retórico (449d), Górgias responde laconicamente: “Aos discursos”. Ora, à luz da exigência elênctica de correlação entre objeto, técnica e conhecimento, tal resposta mostra-se ainda excessivamente indeterminada. Também outras artes se exercem por meio de discursos e concernem, sob certo aspecto, a eles - a medicina, por exemplo, no que diz respeito aos discursos relativos à saúde do corpo. Ainda assim, a generalidade da resposta de Górgias não é destituída de sentido. Ela sugere que, para o rétor, a especificidade da retórica não reside primariamente no conteúdo sobre o qual se fala, mas na capacidade de produzir, por meio do discurso, os efeitos a que ela visa. Nessa perspectiva de Górgias, a retórica poderia ser compreendida, ao menos inicialmente, como uma aptidão para falar de modo persuasivo, independentemente da matéria particular tratada.

Somente mais adiante, porém, quando Górgias oferece uma terceira formulação, a definição da retórica adquire as determinações que interessam decisivamente ao exame socrático. À pergunta acerca daquilo de que a retórica é artífice e do âmbito a que se refere, Górgias responde que ela consiste em “[...] persuadir mediante o discurso os juízes no tribunal, os conselheiros no Conselho, os membros da Assembleia na Assembleia e em toda e qualquer reunião que seja uma reunião política” (452e). A resposta de Sócrates é imediatamente reveladora: “[...] afirmas que a retórica é artífice da persuasão, e todo seu exercício e cerne convergem para esse fim. Ou tem algo mais a acrescentar ao poder da retórica, além de incutir na alma dos ouvintes a persuasão?” (453a2-5). Górgias consente, declarando nada ter a acrescentar à definição proposta. Com isso, a retórica passa a ser caracterizada, de maneira explícita, não simplesmente por um domínio temático, mas por sua orientação a um efeito determinado: a produção da persuasão¹².

Agora basta a Sócrates delimitar a que concerne essa persuasão. Ao constranger Górgias novamente a precisar sua posição, o rétor afirmará que a retórica se refere “[...] a esta persuasão, Sócrates, à persuasão nos tribunais e demais aglomerações, como antes dizia, e *concernente ao justo e ao injusto*” (454b4-7, *itálico nosso*). É nesse momento que a definição gorgiana da retórica alcança sua formulação propriamente determinada, pois seu objeto específico aparece finalmente enunciado: o justo e o injusto. É precisamente em razão desse objeto que Sócrates se vê autorizado a pressupor que o rétor possui conhecimento daquilo sobre o que fala. Ora, será justamente essa pretensão ao conhecimento do objeto - condição necessária para que a retórica

¹² Se a retórica é definida como artífice da persuasão, cumpre perguntar se tal propriedade lhe pertence de modo exclusivo. A estratégia socrática consiste, então, em mostrar que a persuasão não constitui um efeito singular da retórica, mas algo também produzido por outras artes. Sempre que alguém ensina alguma coisa, observa Sócrates, também persuade acerca daquilo que ensina (453d). Daí o recurso ao exemplo da aritmética: “[...] a aritmética, e o homem que é aritmético, não nos ensina tudo quanto concerne ao número?” (453e2-3). Se ensina, persuade; e, se persuade, também ela é, em certo sentido, artífice da persuasão, embora o seja em relação ao par e ao ímpar (453e4-8). A conclusão é clara: o simples fato de produzir persuasão não basta para singularizar a retórica, já que esta não detém o monopólio desse efeito (454a6).

possa sustentar-se como *tekhne* - que adiante será abalada no curso do diálogo, comprometendo, na perspectiva socrático-platônica, seu estatuto técnico.

Para levar adiante o exame, Sócrates o desloca, então, para um novo plano: uma vez determinado, ao menos provisoriamente, o objeto da retórica (o justo e o injusto), cumpre perguntar que espécie de persuasão ela produz. Para isso, ele introduz uma distinção decisiva entre dois modos de persuadir: aquele que se vincula à aprendizagem (*mathesis*), isto é, ao ensino de um objeto, e aquele que se vincula à crença (*pistis*). A distinção é fundamental porque, para Sócrates, apenas a persuasão fundada na aprendizagem infunde conhecimento; a que se apoia na crença, ao contrário, não ultrapassa o plano da adesão desprovida de saber¹³. A partir dessa distinção, Sócrates formula a consequência principal, a de que: “[...] tampouco o rétor está apto a ensinar os tribunais e as demais aglomerações a respeito do justo e do injusto, mas somente a fazê-los crer; pois não seria decerto capaz de ensinar a tamanha multidão, em pouco tempo, coisas assim tão valiosas” (455a4-7). Se o rétor não ensina, mas apenas produz crença, e se a crença pode ser verdadeira ou falsa, segue-se que a retórica permanece estruturalmente aberta à produção de crenças falsas. Sob esse aspecto, acentua-se seu caráter amoral. Ainda assim, isso não basta, por si só, para excluir a retórica do campo das *tekhnai*. Afinal, o rétor “[...] pode usar seu próprio conhecimento dele [isto é, do objeto específico da retórica] para achar os melhores meios de persuadir uma multidão ignorante do que quer que ele ache relevante para a questão em particular.”¹⁴. O fato de o rétor não transmitir conhecimento ao auditório não implica que ele próprio careça de conhecimento. Em princípio, ele pode conhecer o justo e o injusto e valer-se desse saber para “apenas” persuadir uma multidão ignorante. Enquanto a pretensão ao conhecimento do objeto puder ser sustentada, o estatuto de *tekhne* da retórica permanece, ao menos provisoriamente, intacta.

A destituição da retórica como *tekhne* exige, portanto, um passo adicional. Não basta mostrar que ela produz crença em vez de conhecimento. É preciso mostrar que o próprio rétor não possui saber acerca daquilo sobre o que persuade. Não nos deteremos na refutação de Górgias, visto que ela não incide na definição de retórica dada em 454b4-7, mas podemos dizer que, ao se contradizer sobre se ensinaria o justo e o injusto a um discípulo, Górgias já alude ao que afirmará Polo, categoricamente (e sem a desautorização do mestre), em 461b4-c3, após irromper na discussão questionando Sócrates:

[...] só porque Górgias ficou envergonhado de discordar de ti em que o rétor conhece o justo, o belo e o bem, e que se alguém o procurasse sem conhecê-los, ele próprio o ensinaria, decorrendo [...] em alguma contradição no argumento [...], pois, julgas que alguém negaria conhecer o justo e poder ensiná-lo aos outros? (461b4-c3).

Pode-se notar que Polo, nesse momento da discussão, seja por sua inabilidade para o diálogo (*dialegesthai*), já assinalada por Sócrates em 448d8-9, seja pela necessidade de defender Górgias, desconsidera as exigências metodológicas que haviam orientado o exame precedente entre Sócrates e o rétor, sobretudo a exigência de determinar o objeto próprio da retórica como condição para que ela pudesse ser reconhecida como *tekhne*. Para ele, ter conhecimento sobre o justo e o injusto “[...] não condiz com a prática de Górgias enquanto mestre de retórica e que, portanto, não seria legítima a refutação socrática, visto que o silogismo é construído por Sócrates com base em uma proposição que não expressa as verdadeiras opiniões de Górgias.”¹⁵ O diálogo com Polo, inaugurado sob o signo dessa renúncia à exigência de que o rétor detenha conhecimento do justo

¹³ Importa notar que no diálogo o conhecimento é pensado sob o signo da verdade, razão pela qual *não pode ser falso* (454d), ao passo que a crença pode ser verdadeira ou falsa (454b4-6).

¹⁴ Cooper (1999, p. 35).

¹⁵ Lopes (2016, p. 221, nota 45).

e do injusto, é precisamente o que abre espaço para “[...] a acusação de vazio cognitivo [da retórica] que Sócrates vinha pressionando contra Górgias ao longo do Primeiro Ato.”¹⁶ Estão, assim, postas as condições para a destituição da retórica de seu estatuto de *tekhne* no interior da concepção socrático-platônica. A partir desse ponto, ela pode ser rebaixada ao plano da mera “experiência e rotina” (463b3-4) e, por conseguinte, compreendida como prática irracional (*alogoi*) orientada para a adulação (*kolakeia*). Convém examinar mais detidamente as consequências dessa inflexão a partir daquilo que se pode tomar como uma formulação sintética da concepção socrático-platônica da retórica no *Górgias*, elaborada por meio da analogia com a culinária:

Isso [a retórica, a culinária ou qualquer uma das pseudoartes elencadas na analogia] eu chamo de adulação, e afirmo que coisa desse tipo é vergonhosa, Polo – e isto eu digo a ti – porque visa o prazer a despeito do supremo bem. Não afirmo que ela é arte, mas experiência, porque não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica ou daquilo que aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa de cada um deles. (464e2-465a6).

Como observa Roochnik, “a intenção dessa passagem parece óbvia: condenar a retórica. As particularidades da acusação, entretanto, são surpreendentemente ambíguas¹⁷”. A dificuldade interpretativa reside em determinar o centro de gravidade da censura socrática: recai na retórica ser vergonhosa porque visa o prazer? Ou porque ela não tem “nenhuma compreensão racional” daquilo a que se aplica (a persuasão na alma) ou daquilo que aplica (o objeto específico veiculado em seu discurso)? Ainda que a passagem não autorize uma separação inteiramente nítida entre esses aspectos, parece possível compreender a crítica socrática à retórica, tal como exercida no âmbito das instituições democráticas, a partir de dois argumentos fundamentais. Em primeiro lugar, a retórica se ordena ao comprazimento da audiência, independentemente de esse prazer lhe ser efetivamente benéfico; nesse sentido, ela se inscreve no registro da adulação, pois seu êxito não decorre de um compromisso com aquilo que é melhor, mas de uma familiaridade empírica com os meios de agradar a uma multidão ignorante acerca do objeto de que se fala. Em segundo lugar, a retórica se mostra irracional por um duplo motivo: porque não conhece nem a natureza da alma, sobre a qual exerce sua persuasão, nem a natureza do objeto acerca do qual persuade - o justo e o injusto, o bom e o mau, o belo e o vergonhoso; e porque, além disso, é incapaz de explicitar a *aitia* de seus próprios procedimentos, isto é, de oferecer a razão de suas operações.¹⁸ A caracterização da retórica condensada nessa passagem não surge, portanto, de modo abrupto. Ela já se encontrava virtualmente preparada no percurso argumentativo do diálogo com Górgias e se torna plenamente explícita quando Polo abandona a exigência de que o orador possua conhecimento do domínio moral (461b).

O discurso retórico, consoante concebido por Górgias e reafirmado por Polo, portanto, tem seu valor na medida que persuade, ele mesmo sem conhecimento sobre aquilo de que persuade. Sendo um discurso público com amplas ligações com as deliberações políticas (sobretudo no ambiente democrático), Sócrates faz questão de atribuir-lhe uma valoração negativa ao caracterizar essa forma de persuasão pública dos rétores como capaz apenas de infundir crença sem conhecimento e voltada aos “*ignorantes*” (459a). Portanto, tem-se agora o quadro geral que explicita a condição de eficácia do discurso retórico. Ao mesmo tempo que alude à pretensão de aplicabilidade irrestrita do discurso retórico, porque não se restringe ao domínio de qualquer *tekhne*, o filósofo denuncia sua condição de efetividade: o discurso retórico é um discurso público,

¹⁶ Kahn (1983, p. 85).

¹⁷ Roochnik (1995, p. 84).

¹⁸ Valho-me, neste parágrafo, sobretudo das observações de Lopes (2018, p. 391-392).

que produz persuasão “nos tribunais e demais aglomerações” (454e8-9) cuja efetividade é possível graças à ignorância da audiência que assiste ao rétor.

Platão logra, desse modo, instaurar uma dicotomia fundamental: de um lado, o discurso legítimo, que somente o é na medida em que conhece a natureza (*physis*) daquilo a que se dirige, pode explicitar a causa (*aitia*) de seus procedimentos e, por isso mesmo, oferecer deles uma justificação racional (*logos*), orientando-se, enfim, para o bem supremo da alma como seu verdadeiro fim (*telos*); de outro, a retórica, que, na ausência desse conhecimento, não pode senão visar à adulação (*kolakeia*) da audiência. Nesse caso, sua persuasão reduz-se a um mecanismo eficaz, mas destituído de inteligibilidade para aquele mesmo que o emprega: ela opera não com ciência, mas com mera “experiência e rotina” (463b3-4). É por isso que, nessa perspectiva, a retórica não constitui senão o simulacro (*eidolon*) de uma parte da política (463d1-3).

Uma vez delineada essa caracterização, cabe perguntar se toda retórica estaria necessariamente condenada nos termos da crítica socrático-platônica. Se houvesse um discurso voltado ao supremo bem, comprometido com a virtude dos cidadãos e conhecedor da verdadeira natureza da alma, do justo e do injusto, ele ainda seria passível da mesma censura? Sobre isso, Lopes nota que: “[...] se de fato nunca houve um político na democracia ateniense que tenha praticado a ‘verdadeira retórica’ (517a5), como supõe Sócrates, isso não implica necessariamente que ela não seja possível.”¹⁹ Aliás, o próprio Sócrates diz ser o único a empreender a verdadeira “arte política” uma vez que seus discursos e ações visam o supremo bem e não a adulação (521d) – ou seja, parece haver espaço para uma “boa retórica” vinculada ao verdadeiro homem político²⁰. A crítica platônica, portanto, não exclui em absoluto a possibilidade de um discurso legítimo; ela recai, antes, sobre a retórica vazia dos sofistas e rétores de seu tempo. Esse ponto é decisivo para a passagem a Agostinho: também nele a objeção principal não incide sobre toda e qualquer elaboração discursiva, mas sobre a pretensão de que a palavra possa valer por si mesma.

A crítica da autonomia do discurso em *Sobre o mestre* e nos livros I-III do *Sobre a doutrina cristã*

Antes de sua conversão ao cristianismo, Agostinho foi professor de retórica. Esse cargo o levou a Milão, em 384, onde passou a frequentar a igreja de Santo Ambrósio (340-397), orador que admirava e figura importante de seu itinerário religioso. Em mais de uma passagem das *Confissões*, porém, Agostinho caracteriza de maneira severa o exercício da oratória nesses anos de formação: “Aqueles estudos, que chamam de honrosos, incluíam um tirocínio para os contenciosos forenses, para que eu me destacasse neles, sendo tanto mais elogiado quanto mais trapaceasse.” (*Confissões*, 3, 3.6), e “[...] com eles, numa idade ainda ingênua, estudava os livros da eloquência, desejando me distinguir nela para um fim condenável e inconsistente, pelos prazeres da vaidade humana.” (*Confissões*, 3, 4.7). A força dessas formulações permite aproximar sua autobiografia, ao menos em parte, do horizonte crítico que vimos no *Górgias*: a retórica forense aparece ligada à

¹⁹ Lopes (2018, p. 393).

²⁰ Mencionamos que a crítica platônica não exclui em absoluto a possibilidade de um discurso legítimo, deixando aberta a hipótese de uma “boa retórica” vinculada ao verdadeiro homem político (521d). Dow argumenta, contudo, que o que Sócrates chama de “verdadeira retórica” no *Górgias* não designa uma oratória pública purificada, mas sua própria prática filosófica (privada e dialética); por isso, a fala pública em assembleias e tribunais é, para Sócrates, rejeitada em bloco ou quase em bloco, não sendo uma via genuína de política verdadeira (DOW, 2024, p. 52-55; 60-68; 75). Essa leitura não invalida a tese do artigo, pois o que está em jogo aqui não é a viabilidade histórica de uma boa retórica pública, mas a estrutura lógica da exigência de legitimidade: para Platão, o discurso só é legítimo quando conhece seu objeto, pode oferecer a *aitia* de seus procedimentos e se ordena ao bem; é essa estrutura condicional - e não sua realização empírica como prática pública - que torna filosoficamente pertinente a comparação com Agostinho. Ver também as indicações dadas na nota 6.

falsidade, ao elogio vazio e à vaidade (que se nota na ambição por poder político)²¹. Ainda assim, não convém reduzir a posição agostiniana sobre a arte da palavra²² a essa condenação autobiográfica.

Sua consideração mais ampla sobre a retórica, agora voltada para a exposição correta das Escrituras, aparece em *Sobre a doutrina cristã* (397-427). Trata-se de um manual de exegese, hermenêutica e pregação composto por quatro livros, cuja dupla finalidade Agostinho formula de maneira explícita: “Há duas coisas igualmente importantes na exposição das Escrituras: a maneira de descobrir [*modus inveniendi*] o que é para ser entendido e a maneira de expor [*modus proferendi*] com propriedade o que foi entendido”. (*De doctrina christiana*²³ I, 1.1). Tendo em vista esse objetivo de expor adequadamente o que foi compreendido, será somente no livro IV do *Sobre a doutrina cristã* - redigido cerca de trinta anos após os três primeiros - que Agostinho se voltará de modo explícito para o problema da formulação discursiva da doutrina cristã, isto é, para a prática da oratória em sua relação com certos recursos legados pela tradição retórica greco-romana, em especial a ciceroniana. Se, nesse livro, Agostinho admite o valor da oratória na exposição da doutrina cristã, visando à instrução salutar dos ouvintes, tal admissão não equivale a uma legitimação irrestrita da retórica enquanto corpo autônomo de preceitos técnicos, mas é acompanhada de ressalvas cuidadosas e de uma rigorosa subordinação do discurso à verdade cristã. Entretanto, como adiantamos na introdução, neste trabalho privilegiaremos o aspecto crítico da abordagem agostiniana da retórica, mais visível nos três primeiros livros da obra, nos quais Agostinho oscila entre a censura e a indiferença quanto ao valor de seus preceitos, ao mesmo tempo que insiste na aparente inutilidade do aprendizado técnico da arte da palavra.

Antes de adentrarmos propriamente o *Sobre a doutrina cristã*, convém recuar a uma das primeiras obras de Agostinho como neoconvertido, o diálogo *Sobre o mestre* (389). Ali, o autor desenvolve uma investigação de caráter epistemológico acerca da linguagem e, mais especificamente, do valor das palavras na comunicação do conhecimento. Ainda que os limites por ele atribuídos às palavras não eliminem em sentido absoluto a possibilidade de instrução por meio do discurso, eles reduzem drasticamente a autonomia cognitiva da linguagem e, com isso, obrigam a reconsiderar o alcance da retórica enquanto mediação verbal da verdade. Neste artigo, portanto, limitar-nos-emos a explicitar essa primeira posição - situada entre a crítica e a relativização da autonomia do discurso - e a inseri-la no contexto mais amplo da reflexão agostiniana sobre os signos e sua capacidade de comunicar a verdade.

No escopo do que pretendemos tratar do *De Magistro*, duas questões centrais emergem do texto de Agostinho desde o início: o que se pode pretender ao falar e se as palavras possuem, por si mesmas, capacidade de transmitir conhecimento. O ponto de partida do diálogo é um acordo entre os interlocutores a respeito justamente dessas duas questões: falar serve para ensinar²⁴ e

²¹ Utilizamos as *Confissões* como moldura introdutória para a crítica agostiniana apresentando a caracterização severa da atividade retórica forense como índice da suspeita diante de certas práticas discursivas. Tell, porém, argumenta que a resignação do cargo de professor de retórica narrada nas *Confissões* não deve ser lida como condenação da retórica em si, mas como rejeição da *professio* - forma de fala que ele vincula às práticas maniqueístas de discurso - e, precisamente por isso, como uma afirmação da possibilidade de uma retórica legítima (TELL, 2010, p. 386-392; 405-407). Assim, recorremos às *Confissões* apenas para introduzir o horizonte de suspeita que contextualiza a reflexão agostiniana, sem reduzir sua posição a uma condenação simples. Aliás, o corpus principal analisado (*De magistro* e os livros I-III do *De doctrina christiana*) não depende dessa moldura, ainda que ela ajude a situar o problema.

²² No caso de Agostinho, para maior precisão conceitual, é preciso distinguir, desde logo, entre retórica, eloquência e oratória: a primeira se associa, com frequência, ao conjunto de “normas complicadas e fastidiosas” herdadas da tradição pagã; a segunda é valorizada como dom do engenho ou talento natural de instituição divina; a terceira designa a prática efetiva da pregação, um *modus proferendi* submetido ao conteúdo das Escrituras. Veremos mais sobre essas importantes distinções à frente.

²³ Doravante *De doctr. christ.*

²⁴ Como observa Denardi (2017, p. 13, nota I), o verbo *docere* carrega, na obra, “o sentido geral de ‘comunicar’, de dar algo a conhecer”.

para recordar²⁵. Essa dupla finalidade já revela, desde já, o pressuposto que orientará toda a análise subsequente: a linguagem comparece menos como algo que participa da essência do conhecimento do que como meio ordenado à sua comunicação. Seu valor não é originário, mas funcional - ele se decide pelo uso a que a palavra serve, não por qualquer dignidade cognitiva que lhe seja intrínseca. O diálogo com Adeodato explicita progressivamente as consequências desse pressuposto: a palavra só começa propriamente onde o som deixa de valer por sua agradabilidade sensível e passa a valer por sua função de signo, isto é, por sua remissão a algo diverso de si mesma.

Esse deslocamento para a teoria dos signos alcança seu ponto de inflexão na discussão sobre a oração, levantada por Adeodato. Se falamos também quando rezamos, e se seria absurdo dizer que ensinamos ou recordamos algo a Deus, então a palavra não pode ter como finalidade essencial a instrução de um interlocutor externo. A isso Agostinho responde que, diante de Deus, a palavra é secundária: a relação efetiva se realiza "no íntimo secreto de nossa alma racional" (*De magistro*, I, 2), sem que o signo verbal seja condição necessária. Nesse sentido, mesmo quando pronunciada publicamente (como na oração litúrgica), a palavra não conduz psicagogicamente os ouvintes, mas apenas oferece ocasião para que se voltem por conta própria ao interior de si mesmos. O discurso, nesse quadro,

[...] causa uma espécie de assentimento, mas não propriamente, ou seja, não há uma perspectiva de construção da persuasão como efeito psicagógico por parte do sacerdote, e a eficiência da palavra é instigar, de algum modo, a recordação, que é um movimento do indivíduo para o interior de si mesmo.²⁶

A conclusão tem alcance teórico considerável: se o discurso não introduz persuasivamente um conteúdo na alma do ouvinte, sua função não é constituir conhecimento a partir de fora, mas apenas dispor o sujeito a recordar-se de uma verdade que não nasce das palavras. A palavra não ensina por conter em si o verdadeiro, mas por remeter o ouvinte às próprias coisas; seu estatuto é o de mediação fraca - ela orienta, desperta, admoesta, mas não funda.

Essa estrutura de mediação fraca recebe sua formulação epistemológica mais rigorosa nos capítulos centrais do diálogo. Agostinho não se limita a afirmar a subordinação do signo à coisa significada - "tudo o que existe em função de outra coisa é necessariamente inferior à coisa em função da qual existe" (*De magistro*, IX, 25) -, mas radicaliza a questão, perguntando se algo é, de fato, aprendido *por meio* do signo enquanto tal: "Se ignoro a coisa da qual ele é signo, nada pode ser-me ensinado; se o sei, o que aprendo com o signo?" (*De magistro*, X, 33). A aporia é rigorosa: na ignorância, o signo permanece opaco; no conhecimento prévio, ele nada acrescenta. O que o signo pode fazer, no máximo, é orientar a atenção para a coisa mesma - como mostra o exemplo do turbante, em que se aprende o signo *por* ter conhecido a coisa, e não a coisa *por meio* do signo (*De magistro*, X, 33). É nesse sentido que, como afirma Horn:

A intenção com a qual essa teoria é apresentada é a comprovação de que, através da nossa experiência ou através dos mestres humanos, não aprendemos nada, mas exclusivamente através de Cristo como o 'mestre interior' ou através da 'luz interior' (11,38). Somente o mestre interior intermedeia os conteúdos sensíveis e os espirituais, aos quais os mestres humanos podem meramente chamar atenção por meio do seu uso de sinais.²⁷

²⁵ Spica (2010, p. 71) precisa que "o rememorar nada mais é do que um gênero do ensinar, uma forma de levar as pessoas a relembrares daquilo que está em suas memórias".

²⁶ Souza (2016, p. 122).

²⁷ Horn (2006, p. 13).

O ponto central da doutrina do Mestre interior é, portanto, antes epistemológico do que devocional: “[...] faz-se necessária uma instância que garanta a certeza na correspondência entre o signo e a definição, para que o conhecimento se realize na consciência do interlocutor.”²⁸. Tal instância que não pode ser o próprio signo, mas apenas aquela luz interior que o excede e que, no vocabulário agostiniano, é formulada como Cristo ensinando interiormente.

A crítica agostiniana da retórica emerge, assim, não como interdição do discurso, mas como recusa de sua autossuficiência. A linguagem opera, sem dúvida, mas opera apenas como signo de remissão, nunca como fundamento da verdade que parece veicular. Portanto, no *De Magistro*, Agostinho explica que a finalidade primeira da linguagem é referir-se a um objeto e o entendimento entre falante e ouvinte só se dá porque “[...] ambos se fixam – sem refletir sobre isso expressamente - na regra de que palavras e outros sinais se remetem a conteúdos.”²⁹. Esse diagnóstico é o que torna o horizonte agostiniano estruturalmente incompatível com qualquer concepção forte de persuasão retórica como técnica autônoma de instrução: a eloquência pode ser admitida como qualidade do pregador, e a oratória como exercício legítimo da palavra, mas unicamente sob a condição de que ambas permaneçam subordinadas a uma verdade que não nasce do discurso. A retórica, enquanto corpo técnico de preceitos orientado à eficácia persuasiva por si mesma, perde, sob esse prisma, qualquer pretensão central - conclusão que, como se verá, estrutura também a abordagem dos três primeiros livros do *De Doctrina Christiana*.

Podemos agora passar às observações de Agostinho, nos três primeiros livros de *Sobre a doutrina cristã*, acerca do lugar ocupado pela retórica e pela eloquência no interior da formação cristã. Logo no primeiro capítulo do livro II, Agostinho define o signo como “[...] toda coisa que, além da impressão que produz em nossos sentidos, faz com que nos venha ao pensamento outra ideia distinta” (*De doct. christ.* II, 1.1). Essa definição recoloca, em outro registro, o problema já aberto no *De magistro*: o signo vale não por si mesmo, mas por sua remissão a algo outro. É a partir desse horizonte que se deve compreender a inserção da palavra elaborada e de seus recursos no interior da economia doutrinal cristã³⁰. No esforço de mostrar de que modo diferentes saberes podem ser legitimamente apropriados pelo estudioso cristão, Agostinho distingue, entre os pagãos, as instituições humanas e aquelas que os homens consideram já terem sido instituídas ou por Deus (*De doct. christ.* II, 20.29). É nesse quadro que a eloquência tende a aproximar-se menos do estatuto de uma arte autônoma do que do polo da naturalidade, isto é, do dom e do engenho, ainda que sua utilidade não seja de todo recusada. Como bem se observa:

[...] a localização da eloquência no polo da naturalidade, como dom do engenho (com que a localiza no rol das instituições divinas), será revertida em desautorização da retórica como arte, tendo, assim, questionada sua dimensão técnica. Por consequência, o incremento artístico do discurso acaba por ser avaliado como trabalho supérfluo e, portanto, prescindível.³¹

²⁸ Souza (2016, p. 125).

²⁹ Horn (2006, p. 11).

³⁰ O recorte textual adotado neste artigo - o *De Magistro* e os três primeiros livros do *De Doctrina Christiana* - pode suscitar a objeção de que a posição agostiniana sobre os signos seria internamente oscilante: enquanto o primeiro manteria uma desconfiança radical da palavra, o segundo abriria progressivamente espaço para a mediação linguística da verdade, culminando na legitimação da oratória ciceroniana no livro IV. Essa tensão, porém, é mais aparente do que real: como observa Thomas, o *De magistro* não deve ser lido como uma negação da utilidade das palavras em geral, mas como uma crítica à ideia de ensino entendido como simples transferência de conhecimento; por isso, seu argumento incide menos sobre a palavra enquanto tal do que sobre sua insuficiência para ensinar por si só. Em continuidade com isso, os signos no *De doctrina christiana* não aparecem como fontes autônomas de verdade, mas como mediações subordinadas a uma verdade que os excede (Thomas, 2003, p. 50). O que permanece constante entre os textos é a estrutura que este artigo procura destacar: em Agostinho, a palavra opera sempre como remissão a uma instância superior, nunca como fundamento autônomo da verdade.

³¹ Souza (2016, p. 128).

Entendemos que este ponto é decisivo: ao deslocar a eloquência para o âmbito do dom do engenho, Agostinho relativiza a centralidade da retórica entendida como corpo técnico de preceitos. Não se trata ainda de negar que existam regras verdadeiras concernentes ao discurso, mas de recusar que nelas resida *o princípio último da boa palavra*. O que se enfraquece, assim, é precisamente a pretensão de autonomia da técnica. A eficácia do discurso bem realizado já não pode ser pensada, em primeiro plano, como produto de um aprendizado formal de normas, mas antes como manifestação de uma disposição anterior, que a técnica apenas acompanha de modo secundário.

Essa relativização do estatuto da retórica torna-se ainda mais nítida no capítulo 37 do livro II, onde Agostinho explicita uma segunda ambiguidade, agora de ordem moral, ao referir-se às normas do discurso desenvolvido: “Apesar de as normas serem verdadeiras, elas podem persuadir coisas falsas. Mas como graças a essas normas, os homens podem também expor o que é verdadeiro, a culpa não é da arte da palavra, mas a perversidade vem dos que dela se servem mal.” (*De doctr. christ.* II, 37.54). Reaparece aqui uma tese importante, análoga, sob certo aspecto, àquela que já observáramos em Platão: tomada em si mesma, a arte da palavra não é moralmente determinada pelo seu objeto, mas pelo uso que dela fazem seus operadores. Sua perversidade não reside necessariamente na estrutura técnica da arte, mas na vontade que a mobiliza. Ainda assim, Agostinho não se limita a reconhecer essa neutralidade relativa; ele avança para uma crítica mais profunda, ao pôr em questão a utilidade mesma de aprender as “normas para um discurso mais desenvolvido”, uma vez que não foi de instituição dos homens:

[...] que uma exposição agradável arraste o ouvinte; que uma narração breve e clara insinue facilmente o que intenta; e que a variedade sustente a atenção sem cansaço. Tampouco foram inventadas pelos homens preceitos análogos que deixem de ser verdadeiros em si próprios, quer nas causas falsas, quer nas verdadeiras, à medida que fazem crer ou conhecer algo de novo, ou movem os ânimos a desejá-lo ou, ao contrário, evitá-lo. Essas normas são encontradas já desse modo, antes de serem instituídas para que surjam desse modo. (*De doctr. christ.* II, 37.54).

O que essa passagem sugere é que os efeitos próprios do discurso - agradar, insinuar-se com clareza, sustentar a atenção, mover os ânimos - não derivam primariamente de uma invenção técnica, mas de disposições que precedem sua formalização. Em outras palavras, as regras não criam esses efeitos; apenas os descrevem tardiamente. A retórica, enquanto sistematização técnica, aparece assim como saber derivado, não originário. Os modos eficazes do discurso realizam-se porque se apoiam em estruturas já dadas da experiência humana e, em última instância, da ordem criada. É nesse sentido que Agostinho pode afirmar, de modo ainda mais categórico, ser pouca a utilidade de aprender os preceitos retóricos, ao sugerir que, muitas vezes, “[...] os homens consigam captar mais direta e facilmente aquelas mesmas coisas para as quais aprenderam tais normas do que entenderem essas normas complicadas e fastidiosas.”. Daí a formulação, bastante precisa, segundo a qual:

[...] o domínio das normas técnicas do discurso não é de maior utilidade, nem para o eloquente, cuja eloquência, nesse sentido, reside antes no talento e no engenho, nem para o ignorante delas, que, não tendo a aptidão para a eloquência, não se tornará eloquente pelo domínio dos códigos retóricos.³²

Em outras palavras, se a eloquência pertence primariamente ao engenho e se os efeitos do discurso precedem a codificação técnica que os recolhe, então a retórica, embora não inteiramente

³² Souza (2016, p. 129).

desqualificada, perde qualquer pretensão central. Ela pode conservar utilidade instrumental; já não pode, porém, apresentar-se como fundamento decisivo do bom discurso.

É esse estatuto vacilante que marca o lugar da retórica nos três primeiros livros de *Sobre a doutrina cristã*. Por um lado, ela permanece reconhecida como conjunto de regras verdadeiras, aptas a servir tanto à exposição do verdadeiro quanto, perversamente, à persuasão do falso. Por outro, o aprendizado de tais regras aparece como relativamente secundário, seja para o já eloquente, cuja força discursiva não deriva delas, seja para o destituído de aptidão natural, que não se tornará bom orador apenas pelo domínio técnico dos preceitos. A isso se acrescenta um motivo adicional de suspeita: o risco de que o aprimoramento formal do discurso se converta em fim em si mesmo e passe a competir com a gravidade do conteúdo. É nesse sentido que Agostinho, em tom não distante daquele das *Confissões*, reforça a reserva diante do rebuscamento verbal ao observar, citando Eclo 37,20, que “[...] pode também ser considerado sofisticado um discurso, ainda que não pretenda enganar, mas que procura as belezas de expressão mais do que a gravidade do pensamento” (*De doct. christ.* II, 32.49). O problema, aqui, já não é apenas moral, mas hierárquico: quando a beleza da expressão se autonomiza, o discurso deixa de servir à verdade e passa a disputar com ela a primazia.

Estamos, assim, em condições de sintetizar as perspectivas que Agostinho oferece até este ponto. Nas *Confissões*, a retórica forense de matriz greco-romana comparece como prática vergonhosa justamente por, em sua perspectiva, orgulhar-se de sua capacidade de enganar e trapacear. No plano epistemológico, *Sobre o mestre* permite responder às perguntas que orientaram nossa leitura: quando falamos, no máximo incitamos o interlocutor a voltar-se interiormente para a verdade; e as palavras, consideradas em si mesmas, são incapazes de transmitir conhecimento, pois não garantem por si a correspondência entre significação e coisa significada. Já nos três primeiros livros de *Sobre a doutrina cristã*, Agostinho não suprime inteiramente a utilidade da arte da palavra, mas a rebaixa a um plano nitidamente subordinado: a eloquência vale sobretudo como dom do engenho, ao passo que a retórica, entendida como conjunto técnico de preceitos, tem sua importância relativizada e sua autonomia desautorizada. Se haverá lugar, mais tarde, para uma oratória cristã legítima, esse lugar não poderá mais ser pensado nos termos de uma técnica autossuficiente, mas apenas sob a condição de sua estrita subordinação à verdade que não nasce do discurso, embora possa servir-se dele³³.

Considerações finais

A crítica platônica da retórica se concentra, em primeiro lugar, na recusa de um discurso que pretende persuadir sem conhecer. No *Górgias*, Sócrates mostra que a definição gorgiana da retórica como arte concernente aos discursos em geral, desprovida de objeto próprio, é incompatível com as exigências que autorizariam reconhecê-la como verdadeira *tekhne*. Um saber só pode reivindicar legitimidade quando conhece aquilo de que trata, quando é capaz de dar razão de seus procedimentos e quando se ordena a um fim propriamente racional. Ora, a retórica, tal como defendida por Górgias e reiterada por Polo, falha precisamente nesses pontos: não possui conhecimento do objeto sobre o qual persuade, não pode explicitar a *aitia* de suas operações e, por isso mesmo, não ultrapassa o plano da mera experiência voltada à produção de crenças. Obtém-se a eficácia do discurso por meio da adulação.

³³ Mesmo no livro IV do *Sobre a doutrina cristã*, em que se admite a importância da oratória sacra para a instrução dos ouvintes, permanece intacto o princípio de que a eficácia do ensino humano depende, em última instância, da ação divina. O discurso pode instruir, mas não em virtude de uma autonomia própria; sua legitimidade e sua eficácia continuam subordinadas ao Mestre interior.

Essa desqualificação, contudo, não incide apenas sobre uma técnica discursiva isolada. Platão visa, por meio dela, uma configuração mais ampla da vida comum, isto é, o regime político e formativo em cujo interior a palavra se converte em instrumento de poder dissociado do saber e do bem. A crítica à retórica é, nesse sentido, inseparável da crítica ao modo de vida que ela alimenta na democracia ateniense, onde a força persuasiva do discurso pode prevalecer sobre a verdade daquilo que é dito. Em Cálicles, essa lógica atinge sua figura extrema: a emancipação do prazer e da potência em relação a qualquer medida moral. Por isso, a controvérsia em torno da retórica é também, em Platão, uma controvérsia em torno da *paideia*: de um lado, a formação sofística, fundada na eficácia verbal; de outro, a formação filosófica, orientada pelo cuidado da alma e pela exigência da verdade. O que Sócrates desmascara, portanto, não é apenas uma arte que, sob seu ponto de vista, é defeituosa, mas o simulacro de uma política e de uma formação que perderam seu fundamento.

Em Agostinho, a questão se desloca, porém sem se dissolver. O problema da retórica já não se apresenta primariamente no horizonte da disputa política, e sim no interior de uma reflexão sobre a linguagem, os signos e a instrução cristã. No *De magistro*, a palavra é despojada de qualquer pretensão autossuficiente: ela não ensina por si mesma, não transmite a verdade por sua própria força, não funda o conhecimento daquilo que significa. No máximo, recorda, incita, desperta, orienta o espírito para além de si. O discurso permanece, assim, essencialmente remissivo. Já nos três primeiros livros do *De doctrina christiana*, Agostinho admite que a arte da palavra pode ser útil ao serviço da verdade; mas essa admissão vem acompanhada de uma dupla relativização: de um lado, os preceitos técnicos da retórica têm utilidade secundária; de outro, a boa palavra é reconhecida menos como produto da técnica do que como expressão do engenho, desde sempre subordinada àquilo que a excede.

É por isso que a crítica agostiniana não deve ser compreendida como simples supressão da retórica, mas como sua estrita subordinação. A palavra exterior só adquire eficácia plena quando aquilo que nela ressoa encontra confirmação interior na verdade que não provém dela. Em última instância, nenhum discurso humano basta a si mesmo, porque a verdade que ele pode eventualmente servir não nasce do signo, mas se efetiva apenas sob a mediação do Mestre interior. Agostinho não nega, portanto, toda utilidade à elaboração formal do discurso; o que ele recusa é que essa elaboração possa reivindicar autonomia epistemológica ou dignidade originária.

É precisamente nesse ponto que a aproximação comparativa entre Platão e Agostinho revela sua fecundidade filosófica. À primeira vista, as distâncias históricas, conceituais e teológicas entre ambos poderiam fazer supor que qualquer paralelo seria apenas exterior. No entanto, é justamente a diferença dos contextos que torna a comparação intelectualmente produtiva. Em cada caso, a crítica da retórica emerge de uma matriz distinta - epistemológico-política, em Platão; semiótico-epistemológica e teológica, em Agostinho -, mas converge para um mesmo núcleo problemático: a recusa de que o discurso persuasivo constitua por si só uma instância legítima de verdade. A comparação não apaga as diferenças; ao contrário, permite discernir com maior nitidez aquilo que, nelas, responde a uma mesma exigência de fundo. Tanto em Platão quanto em Agostinho, a palavra só é legítima quando renuncia a bastar-se a si mesma.

Dito de outro modo, em ambos os autores a legitimidade do discurso depende de sua heteronomia constitutiva. Em Platão, o discurso verdadeiro exige conhecimento do objeto, justificação racional dos procedimentos e ordenação ao bem da alma; em Agostinho, exige que a palavra reconheça não ser ela própria a origem da verdade que comunica, já que o conhecimento só se consuma mediante a ação do Mestre interior. Se, no primeiro caso, a crise da retórica se manifesta como incapacidade de satisfazer as condições racionais de uma *tekhnē* e de uma verdadeira política, no segundo ela se manifesta como insuficiência do signo e como impossibilidade de o discurso fundar por si mesmo a verdade que pretende transmitir. Mas em

ambos os casos a objeção recai sobre a mesma pretensão decisiva: a de um discurso que, graças à sua eficácia, se julgaria autorizado a dispensar o vínculo com uma instância superior de verdade.

Pode-se concluir, assim, que nem Platão nem Agostinho oferecem uma condenação simples da elaboração formal do discurso. O que ambos recusam é a constituição da retórica como técnica autorreferente, desligada do verdadeiro e disponível à pura sedução da audiência. Mais do que denunciar a arte da palavra em si mesma, os dois pensadores submetem sua legitimidade às condições de seu emprego, aos fins que a orientam e à verdade que deve governá-la. É nesse sentido que a crítica da retórica, em Platão e em Santo Agostinho, revela menos uma rejeição absoluta do discurso persuasivo do que a exigência, comum a ambos, de que ele permaneça sempre subordinado à verdade - filosófica, em um caso; divina, no outro.

Referências

- AGOSTINHO. *A doutrina cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.
- AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. São Paulo, Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.
- AGOSTINHO; TOMÁS DE AQUINO. *Sobre o mestre*. Tradução de Felipe Denardi. Campinas, SP: Kíron, 2017.
- COOPER, J. M. “Socrates and Plato in Plato’s *Gorgias*”. In: *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. New Jersey, Princeton University Press, 1999, pp. 29-75.
- DOW, Jamie. What is true rhetoric in Plato's *Gorgias*? In: Machek, D. and Mikeš, V., (eds.) *Plato’s Gorgias: Speech, Soul and Politics*. Brill's Plato Studies Series, 17. Brill, pp. 51-76.
- HORN, Christoph. “Agostinho – Teoria Linguística dos Sinais”. Trad. Roberto Hofmeister Pich. In: *VERITAS*. Porto Alegre: V. 51. N. 1. março 2006. pp. 5-17.
- KAHN, C. H. “Drama and Dialectic in Plato’s *Gorgias*”. In: (ed. J. Annas) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford, vol. 1, 1983, pp. 75-121.
- KAHN, C. H. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge University Press, 1996.
- LOPES, D. R. N. “Retórica”. In: (coord. G. Cornelli & R. Lopes) *Platão*. Lisboa, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, pp. 383-400.
- PLATÃO. *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas, Daniel R. N. Lopes. São Paulo, Perspectiva, 2016.
- PLATO. *Gorgias*. Introduction, translation and notes by Terence Irwin. Oxford University Press, 1979.
- ROOCHNIK, D. “Socrates’ Rhetorical Attack on Rhetoric”. In: (ed. F. Gonzalez) *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*. Lanham Md.: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, pp. 81-94.
- SOUZA, Thiago Gonçalves. “A palavra e os discursos: a consideração da retórica em *A Doutrina Cristã*, de Santo Agostinho”. In: *Caminhos da História*. Montes Claros, MG: V. 21. N. 2. 2016. pp. 118-137.
- SPICA, Marciano Adilio. “A insuficiência da linguagem: apontamentos a respeito do *De magistro* de Agostinho”. In: *Revista Espaço Acadêmico* – nº 109 – junho de 2010, pp. 71-79.
- TELL, Dave. Augustine and the “Chair of Lies”: rhetoric in the *Confessions*. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Berkeley, v. 28, n. 4, p. 384-407, 2010.
- THOMAS, Andrew. *Augustine and Signs*. 2003. Dissertação (Mestrado em Teologia) — Durham University, Durham, 2003. Disponível em: <http://etheses.dur.ac.uk/3154/>. Acesso em: 18 mar. 2026.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Luiz Rodolfo Godoy Michetti. rodolfomichetti@hotmail.com