

## BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE OS CONCEITOS DE *ETHOS* E DE *PERSONA* POÉTICA NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA

Mariana PINI (Unicamp)<sup>i</sup>

### RESUMO

O objetivo do presente artigo é trazer uma análise do que os antigos, em especial Aristóteles, consideraram acerca do conceito de *ethos* e refletir brevemente, a partir das contribuições filosóficas antigas e modernas, a respeito da relação do autor, sobretudo antigo, com seu discurso. Um exemplo dessa relação pode ser pensada pelo conceito de *persona* poética, chamada *ego* por alguns estudiosos que seguem a nomenclatura de Paul Veyne. Essas noções são elaborações recentes, mas são certamente informadas por escritos antigos. Para perseguir nosso intento, articularemos alguns estudos hermenêuticos. Nosso foco é, portanto, fazer uma leitura e uma reflexão curta sobre aquilo que se entendia por *ethos*, principalmente em Aristóteles. Não deixaremos, porém, de considerar ainda textos latinos, como os de Cícero, pois, embora essa denominação não tenha sido vastamente empregada pelos romanos, acreditamos ser importante verificar de que maneira esses autores entendiam um conceito tão fundamental para os estudos de Retórica.

**Palavras-chave:** Clássicas; *ethos*; *persona*; hermenêutica; intertextualidade.

### ABSTRACT

This essay aims to bring an analysis of what Ancient culture, particularly Aristotle, considered to be *ethos* and reflect briefly, according to philosophical contributions from both Ancient and Modern thinkers, upon the author's relationship with his/her discourse. For instance, this relationship may be understood through the concept of poetic *persona*, also referred to as *ego* by authors who follow Paul Veyne's nomenclature. Those concepts are more recent elaborations, but are certainly informed by Ancient writings. In order to pursue our purpose, we articulate some hermeneutic studies. Hence, our focus is to promote a productive reading of what came to be known as *ethos*, mainly in Aristotelian thought. We will not overlook, however, Latin texts (especially Cicero's), since even though the aforementioned (*ethos*) word had not been vastly employed by Romans, we believe that it is valuable to verify in which manner those authors understood this fundamental rhetorical concept.

**Key words:** Classics; *ethos*; *persona*; hermeneutics; intertextuality.

### Apresentação

A hermenêutica vem sendo largamente empregada para ler textos da Antiguidade. Para Smith (1984, p. 150), por exemplo, é difícil ler a *Retórica* de Aristóteles sem um método hermenêutico, visto que o estilo, por assim dizer, intrincado do autor é aberto a interpretações contraditórias, especialmente no que diz respeito ao *ethos*: nenhuma outra “prova”<sup>ii</sup> (*pistis*) aristotélica teria sido submetida a um exame mais empírico do que o *ethos*.

Para Aristóteles, o *ethos* teria uma dimensão ontológica, visto que emerge da maneira pela qual se tomam decisões e da maneira pela qual se vive e se existe. Essas decisões são

esclarecidas por valores próprios tratados pelo autor da *Retórica*. Acreditamos que o Estagirita examina não o que é dado estritamente na cultura escrita, mas a noção de *ethos* como uma manifestação pública da *persona* do orador. Sendo assim, o *ethos* seria uma prova necessária, uma vez que as pessoas não teriam condições suficientes para decidir questões se baseando em seus conhecimentos próprios (Aristóteles, *Retórica*, 1355a25.).

A hermenêutica como aparato teórico não é, contudo, historicamente estrangeira à retórica: a arte ou técnica da interpretação teve sua base na leitura de textos jurídicos pelos rétores antigos, naquilo que Cícero chamou de *interpretatio scripti* (cf. EDEN, 1997). Por volta dos séculos IV e V de nossa era, Santo Agostinho converteu essa práxis de orientação forense em um meio de descobrir intuitivamente a Verdade da palavra de Deus. Mais tarde, os hermeneutas bíblicos reformularam as interpretações e traduções, como podemos verificar em estudiosos notáveis como Erasmo, Lutero e Filipe Melâncton, colaborador de Lutero (cf. SMITH, 1984, p. 149).

Não poderíamos deixar de defender que os românticos alemães, em especial Schleiermacher e Dilthey, tiveram enorme importância para os estudos hermenêuticos, expandiram e desenvolveram a interpretação enquanto disciplina, conferindo-lhe o estatuto de um conjunto de técnicas para a compreensão (ou adivinhação) do sentido do texto.

Schleiermacher agenciou uma teoria da interpretação que dividia o processo hermenêutico tanto em uma exegese linguística (*grammatische Auslegung*) quanto em uma exegese psicológica (*psychologische Auslegung*). O método divinatório (*Divination*) deveria sobrelevar a interpretação ao tratar da “psicologia” do autor por meio de um exercício que levaria o intérprete a colocar-se no lugar de quem concebeu o texto, acessando assim a sua intenção (cf. MELO-FRANCO, 2008).

Após a refundação heideggeriana da importância do tempo no objeto cultural, estudiosos contemporâneos, como Gadamer (2008), trouxeram à hermenêutica um novo significado: para esse estudioso, o método não deveria ser justificado por sua correção, mas por sua fecundidade. Assim, no começo dos anos 1960, a reabilitação da fenomenologia de Heidegger possibilitou a Gadamer (2008) um ponto de virada nos estudos da hermenêutica.

Com a moderna hermenêutica filosófica, deu-se uma preleção nova; se por um lado antes se estabelecia uma práxis de interpretação opaca como princípio, agora a interpretação dá nova atenção ao contexto: o interpretar passou a ser compreendido progressivamente como uma autocompreensão de quem interpreta.

Essa doutrina hermenêutica moderna ensinou que o Ser não será compreendido em sua totalidade, não podendo haver uma pretensão de totalidade também na interpretação. Dessa

forma, não seria possível descrever ou interpretar um objeto cultural como produção de um sujeito soberano. O texto se torna, a partir de Gadamer, livre para ser interpretado e lido de acordo com novos leitores, contextos e códigos sócio-históricos, o que pode encontrar um espinhoso conflito arvorado nas concepções antigas do texto.

O objetivo deste artigo é, pois, refletir brevemente sobre os Antigos no que concerne o *ethos* de acordo com alguns princípios hermenêuticos, tais como o respeito à nossa distância histórica e cultural em relação aos contextos originais de produção, especialmente em Aristóteles. Voltamo-nos também aos autores latinos, principalmente Cícero, pois, embora essa denominação (*ethos*) não tenha sido amplamente empregada pelos romanos, acreditamos ser importante verificar de que maneira esses autores entendiam um conceito tão importante para a Retórica.

### **O *ethos* na Antiguidade**

Alguns estudiosos acreditam que a *Retórica* de Aristóteles foi escrita como um manual prático que separaria a ética da persuasão. Por isso, esses autores afirmam que Aristóteles não teria a retórica como fundamentada eticamente. É crucial entender essa obra em seus possíveis funcionamentos sociais: Simrell (1928 *apud* SMITH, 1984, p. 3), por exemplo, afirma que a *Retórica* é como um livro de receitas linguísticas que meramente satisfaz o “deturpado” apetite humano, pois, para esse intérprete, se Aristóteles fosse o último estudioso de retórica, ela não passaria de um método justificado por uma necessidade circunstancial (não por seu valor inerente).

Comentadores como Fuller (1931 *apud* SMITH, 1984, p. 3), por outro lado, argumentaram que a *Retórica* encorajava oradores a persuadirem, ainda que sem considerarem a ética. Esse comentador sustentou que o tratamento retórico de Aristóteles era feito com base na discussão política de sua época e não por um viés moral. Hunt (1961 *apud* SMITH, 1984, p. 3), por sua vez, afirmou que a *Retórica* é completamente separada tanto da moralidade quanto da pedagogia: seria uma análise não moral do sentido de persuasão. Oates (1963 *apud* SMITH, 1984, p. 3) também parece concordar com Hunt, porém aquele é ainda mais contundente ao afirmar que a característica mais notável da *Retórica* seria o imoralismo.

Como afirmamos anteriormente, numa leitura hermenêutica, o passado informa o presente e a estrutura ateniense informa a teoria de Aristóteles: trata-se de um modo de conceber a leitura da tradição segundo o caráter dialético do círculo hermenêutico de Gadamer<sup>iii</sup>. O próprio autor da *Retórica* criticou os manuais que precederam sua obra, pois estes apenas indicavam, segundo o filósofo, aquilo que as partes do discurso deveriam conter,

mas não diziam nada sobre as provas artísticas<sup>iv</sup> que tornariam o leitor hábil no uso de etimemas. Aristóteles define, então, a retórica não como a arte de persuadir, mas antes a arte de discernir os meios de persuasão; para ele, a retórica seria “a capacidade de descobrir a cada caso com o fim de persuadir” (Aristóteles, *Retórica*, I, 1356a2).

Diversos autores leem a *Retórica* de Aristóteles à luz de outros escritos deste autor. Esse procedimento hermenêutico procura a coesão da interpretação à luz de textos que circularam sob o nome do mesmo autor, a fim de que a leitura seja informada pelo tempo e pela história de recepção da obra. Para William Grimaldi (1987), por exemplo, a noção de persuasão aristotélica proporciona aos leitores todos os meios necessários para tomar uma boa decisão. Aqueles que interpretam a *Retórica* para defender a persuasão a qualquer custo estariam, por conseguinte, interpretando-a mal. O estudioso moderno Gill (1984) se encontra na mesma direção e busca entender a *Retórica* no contexto de outras obras como, por exemplo, a *Ética a Nicômaco* e também a *Poética*. Há, assim, numerosos julgamentos éticos relativamente aos ensinamentos aristotélicos, que se justificam, por vezes, através de outros trabalhos atribuídos ao filósofo.

No segundo capítulo do primeiro livro da *Retórica*, Aristóteles afirma que a persuasão é atingida pelo caráter pessoal do orador quando o discurso é tão bem proferido que faz com que os ouvintes o pensem crível. Para ele, nós acreditamos em homens bons mais facilmente do que em homens que não sejam bons. No entanto, ser bom não é suficiente para o orador: ele deve compreender a virtude, visto que a virtude é uma das fontes do *ethos*<sup>v</sup> do homem moderado.

É importante destacarmos que, no primeiro livro de *Ética a Nicômaco*, Aristóteles estabelece quatro tipos de *ethos*: (i) virtuoso; (ii) moderado; (iii) imoderado; (iv) vicioso (cf. SMITH, 1984, p. 4). O virtuoso seria aquele que assume um curso moral apropriado, age de forma excelente e, dessa forma, alcança satisfação. Já o moderado é o que atua corretamente, porém contra seu desejo. Sendo assim, seria mais difícil para uma pessoa moderada alcançar a felicidade (vida plena, prosperidade humana, εὐδαιμονία) uma vez que deveria lutar contra questões do conflito entre a excelência e o desejo. O imoderado sabe o que deve ser feito, mas escolhe não fazê-lo, vivendo seus desejos e ignorando a sabedoria. Por fim, o vicioso age somente de acordo com seus desejos e gosta disso, sem sofrer o constrangimento da razão. Assim, estabelecidos os tipos de personalidade, cria-se um sistema ético que nos fornece um contexto para a leitura do *ethos* retórico aristotélico.

Para a leitura hermenêutica de Smith (1984) devemos salientar a questão da reputação prévia do orador descrita por Aristóteles. Próximo ao fim da *Retórica*, por exemplo,

Aristóteles adverte que, no que diz respeito ao caráter moral, há afirmações que, se feitas sobre um orador, podem excitar seu descontentamento ou expô-lo ao risco da contradição. Isso porque, como afirma o Estagirita, os oradores são julgados também pelas suas decisões passadas, e é isso que fundamentaria sua *persona* pública.

Quando se trata do julgamento de um orador, Aristóteles recorda que o que geralmente nos faz feliz é justamente o que admiramos em outras pessoas. Contudo, para o autor da *Retórica*, há uma hierarquia nos traços que são admirados. Assim, admiramos mais aquele que ama seus amigos do que aquele que ama seu dinheiro, porque amar os amigos seria mais virtuoso. E, ainda, refletindo sobre o personagem de Sócrates no *Górgias*, ele afirma que seria mais honroso sofrer alguma injustiça do que cometê-la. A discussão sobre honra seria, portanto, o coração da questão da reputação prévia. Para Aristóteles, a hierarquia<sup>vi</sup> diz respeito ao que primeiramente o orador deve revelar: o que o for mais honroso deveria, portanto, ser revelado à audiência primeiro.

Além disso, o orador deveria descobrir o que os ouvintes consideram necessário ao seu caráter; o que a audiência acredita ser mais honroso é mais persuasivo do que o que é honroso de fato. Determinar a crença da audiência é útil para a adaptação bem sucedida em termos da construção da credibilidade.

Dessa forma, o que notamos é que o *ethos* aristotélico não residiria apenas no orador, como Platão e Isócrates parecem ter defendido, mas também na audiência. Pode-se dizer que há vínculos nessas considerações com a tendência hermenêutica de que tratamos nesta oportunidade: ambas estão arvoradas na observação das influências do contexto sobre o discurso.

Em sua discussão sobre felicidade e virtude no capítulo V do livro I da *Retórica*, o autor lista os principais atributos que a audiência tende a admirar, que incluem bom nascimento, sorte, saúde, beleza, bons amigos, bons filhos, fama, honra, dinheiro e bom gosto. Tudo isso seria parte de uma reputação prévia, que é considerada constitutiva do *ethos* pela leitura de Smith (1984, p. 6), que reitera a importância do contexto para tal reputação prévia. Por exemplo, um oligarca seria mais admirado em Esparta do que em Atenas e um democrata seria mais admirado em Atenas do que em Esparta.

Podemos conduzir a reflexão de que a ideia da reputação prévia como formulada por Aristóteles não está desligada da ideia do círculo hermenêutico e das práticas de interpretação que procuram informar a interpretação de um elemento (uma obra, por exemplo) a partir da interpretação de um conjunto (tal como o grupo de obras que circulavam no período da obra interpretada). Nesse sentido, alguns procedimentos que são comuns na leitura erudita moderna

podem ser entendidos como extensão ou herança da preceptiva retórica. O discurso de um orador se ligaria aos seus feitos prévios e à sua vida pregressa; semelhantemente, uma obra se ligaria a outras obras do mesmo autor e àquelas que dividiram com ela a atenção do leitorado em sua história de recepção.

A forte conexão entre escolha e caráter é também desenvolvida no livro II da *Ética a Nicômaco*, em que Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, II, 3, 1105a) afirma que o ato virtuoso reflete um caráter virtuoso apenas quando três condições são satisfeitas: (i) há consciência do ato realizado; (ii) as escolhas para realizar tal ato são pessoais e (iii) os recursos da ação são derivados de um caráter imutável. Além disso, o caráter moral seria transmitido através da escolha do estilo a ser proferido pelo orador, que é a expressão do caráter, visto que há um estilo apropriado para cada estado moral. O estado moral seria um princípio adquirido que se torna um hábito permanente do caráter. Os oradores que escolhem um estilo apropriado ao seu estado moral criam um senso de caráter; a seleção de palavras é, igualmente, uma forma pela qual o caráter moral é transmitido através da escolha. Segundo Jesus (2013, p. 64), para Aristóteles, o “discurso, portanto, deve carregar a dramatização de cujo caráter o orador deve ser portador, de modo que o *éthos* se apresenta a Aristóteles como o principal meio de persuasão, apesar de deixar patente que o ideal seria o discurso (λόγος)”.

Aristóteles (*Retórica*, 1388b) também adverte os oradores a terem familiaridade com caracteres diferentes na audiência – o jovem, o velho, os que estão no auge da vida, os nobres, os ricos e os poderosos. Para ajudar os oradores, ele faz uma descrição de cada grupo. Sendo assim, uma audiência tem caráter e caracteres. Uma audiência tem um *ethos* próprio a que os oradores devem atender, e aos quais se devem adaptar a fim de elevar seu próprio *ethos*. Além disso, os oradores podem mover a audiência conforme o *ethos* do orador e modificar os hábitos dos ouvintes e seus valores. Embora seja difícil de ser alcançado, esse seria o tipo mais poderoso de persuasão (Aristóteles, *Retórica*, 1388b).

Kennedy (1991, p. 38) resume o conceito de *ethos* em Aristóteles da seguinte forma: para o Estagirita, o orador deveria se mostrar, através do seu discurso, um homem de bem<sup>vii</sup>, pois uma pessoa que pareça virtuosa teria maior capacidade de inspirar a confiança dos ouvintes a respeito daquilo que fala. Esse seria, portanto, o sentido mais restrito de *ethos*.

Cícero, no *Orator*, refere-se apenas a esse sentido mais amplo e de maneira muito *en passant*: “pois duas são as coisas que, bem empregadas pelo orador, podem tornar admirável a eloquência. Uma delas, que os gregos chamam ético, é adequada às naturezas, aos modos de proceder e a todos os costumes da vida”.<sup>viii</sup> Para Cícero, que retoma aqui as ideias de Aristóteles, o orador, além de cuidar da parte racional do discurso, ou seja, da argumentação

demonstrativa, deve elaborar os aspectos do discurso (tanto do que se diz, quanto da ação de pronunciar o discurso em si) que movem os afetos dos ouvintes e leitores. Um desses aspectos é o *ethos*, que, como a passagem de Cícero sugere, é a manifestação do caráter (*natura / mores*) do orador através de seu discurso. Para garantir o sucesso de sua fala, o orador deve manifestar um caráter adequado às circunstâncias do discurso, isto é, apropriado à causa (temos aqui, provavelmente, a herança de novas condições jurídicas na estrutura social, dado que a advocacia se tornou uma prática mais difundida e institucionalmente consolidada) e aos ouvintes.

Contudo, poucas são as vezes em que o Arpinate se vale da palavra grega (*ethos*). Desde o seu *De inuentione*, Cícero afirma ter um interesse particular em não só traduzir a filosofia grega, como também criar uma filosofia latina. Há que se observar a dificuldade que tem o pensador romano para traduzir o conceito grego *ethos*<sup>ix</sup>. Cícero faz referência a *natura* e *mores* para explicá-lo, provavelmente por julgar que o *ethos*, de modo geral, seria a manifestação da natureza do indivíduo (*natura*) por meio de seu modo de proceder (*mores*). Com relação ao orador, tal manifestação deve se dar no discurso. É o que já advertia Aristóteles (*Retórica*, 1356a): “mas é necessário que isso [i.e. inspirar confiança nos ouvintes] seja efeito do discurso, e não de uma opinião prévia de que o falante seja um certo tipo de pessoa”.

Na Roma chamada republicana, o caráter de um cidadão tinha papel fundamental tanto na sua vida privada quanto na sua vida pública, influenciando, assim, consideravelmente, a oratória latina. Os romanos acreditavam não só que o caráter permanecia essencialmente constante em um homem, determinando suas ações, mas também que, na maioria dos casos, o caráter permanecia constante de geração para geração na mesma família<sup>x</sup>.

É interessante observarmos que não há em nenhum tratado de retórica romana que tenha chegado aos nossos dias, ao menos de nosso conhecimento, uma só palavra em latim que corresponda diretamente ao grego *ethos*. No primeiro século d.C., Quintiliano, por exemplo, vale-se da palavra grega afirmando não haver um equivalente latino:

Ora, segundo a tradição dos antigos, são dois os modos de persuasão: um é chamado pelos gregos de *pathos*, termo que nós traduzimos corretamente e precisamente por **afeto** (*adfectus*); o outro é o *ethos*, termo a que, pelo menos em minha opinião, falta equivalência na língua latina – nós o tratamos por **moralidades** (*mores*) e é disso que vem o fato de aquela parte da filosofia *ethike* ser dita moral.<sup>xi</sup>

Contudo, tanto Quintiliano quanto Cícero aproximam *ethos* das palavras latinas *mores* e *natura* (cf. MAY, 1988, p. 5), embora Quintiliano (*Instit. orat.*, 6, 2, 9) afirme que os escritores mais cautelosos preferiam elucidar o sentido da palavra em vez de traduzi-la. Cícero usaria com mais frequência as palavras *conciliare* e *delectare*<sup>xii</sup> relacionadas à sua discussão acerca dos três ofícios do orador para informar o conceito retórico de *ethos*. Conforme Scatolin (2009, p. 106), ao usar a palavra *conciliare*, Cícero mudaria o foco da representação do orador para a sua ação. Em uma importante passagem do *De oratore* (II,182), Antônio explicita as características éticas de um bom orador:

Tem muita força, então, para a vitória, que se aprovelem o caráter, os costumes, os feitos e a vida dos que defendem as causas e daqueles em favor de quem as defendem, e, do mesmo modo, que se desaprovelem os dos adversários, bem como que se conduzam à benevolência os ânimos daqueles perante os quais se discursa, tanto em relação ao orador como em relação ao que é defendido pelo orador. Cativam-se os ânimos pela dignidade do homem, por seus feitos, por sua reputação; pode-se orná-los com maior facilidade, se todavia existem, do que forjá-los, se absolutamente não existem. **Ora** (*Sed*), são vantajosos, no orador, a **brandura** (*lenitas*) da voz, a expressão de pudor no rosto, a afabilidade nas palavras e, se acaso fazes alguma reivindicação com maior rispidez, parecer fazê-lo contrariado e por obrigação. Exibir sinais de afabilidade, generosidade, **brandura**, devoção e de um ânimo grato, não ambicioso, não avaro, é extremamente útil; e tudo aquilo que é próprio de homens honestos, modestos, não de homens severos, obstinados, contenciosos, hostis, granjeia enormemente a benevolência e a afasta daqueles em que tais elementos não estão presentes; sendo assim, esses mesmos elementos devem ser lançados contra os adversários de maneira inversa.<sup>xiii</sup>

Cícero (*De oratore*, II, 121 e 128) assinala, assim, que os juízes devem ser conquistados pelo orador e, para tanto, faz-se necessária a *lenitas*. O conceito de *lenitas* é importante na retórica ciceroniana, pois permite estabelecer um ponto de contato entre os aspectos éticos e estruturais do discurso (Cf. *De orat.*, II, 64 e *Orat.*, 53). No que diz respeito à decisão, a *lenitas* é a qualidade da deliberação sábia e misericordiosa dos juízes em relação à justiça (Cf. *Part. Orat.*, 78). Para Fantham (1973, p. 263), isso teria uma correspondência bem próxima ao conceito aristotélico de ἐπιείκεια, mas em sentido mais geral (Cf. Aristóteles, *Retórica*, 1.2. 1356); ἐπιείκεια – razoável, moderado – é um importante elemento para o ideal de *ethos*, no qual Aristóteles define o seu orador. Fantham acredita que a escolha de Cícero acerca dos conceitos de *lenis* e *lenitas* lhe permitiram incluir conotações estruturais que não estavam presentes na ἐπιείκεια aristotélica<sup>xiv</sup>.

Como pudemos observar, Cícero revela também nessa passagem as características éticas de um bom orador. Na segunda parte de sua fala (iniciada pela conjunção adversativa



*sed*), o autor afirma, porém, que mesmo um orador sem tais méritos poderia compensar certas deficiências através de recursos como a *lenitas*. Esse recurso seria mais bem aproveitado, portanto, em casos em que há menor possibilidade de se inflamar o ânimo dos juízes. Antônio diz ainda que o orador que o fizer terá um poder maior do que a própria causa em si (FANTHAM, 1973, p. 265).

Uma grande diferença entre o que afirma Cícero do que afirma Aristóteles sobre o caráter do orador reside no fato de que, para Aristóteles, o *ethos* do cliente não era importante, visto que o orador desenvolvia seu discurso em primeira pessoa. Sendo assim, quando Aristóteles (*Retórica*, II, 1, 1355a-1356a) afirma que o *ethos* do orador é o elemento mais importante em uma defesa, ele não está considerando o cliente, ou qualquer outra parte, na defesa. Isso porque, na oratória forense grega, era o próprio acusado que proferia o seu discurso (por vezes, poderia inclusive recorrer a um discurso escrito por outrem)<sup>xv</sup>. Cícero, então, adapta seu conceito à oratória romana, na qual as figuras do orador e do cliente estão presentes e são igualmente importantes em seu contexto.

Desse modo, o *conciliare* de Cícero tinha a função de criar confiança (*facere fidem*) tanto para o caráter e atitudes do defensor (*patronus*) quanto de seu cliente (Cf. MAY, 1988, p. 6). A escolha do verbo *conciliare* nos parece, assim, muito apropriada para isso, como também para outras categorias de prova, justamente por se tratar de um verbo tão geral. Isso evita a distinção entre o papel descritivo da prova “ética” e o papel emotivo da crença pelos ouvintes (*πιστις δια των ακροατων*). Assim, o conceito de *ethos* apresentado pelo Arpinate tem um caráter muito mais amplo do que aquele apresentado por Aristóteles: trata-se de um *ethos* atento e mais complexamente associado ao discurso. Além disso, não é difícil entender por que a autoapresentação do orador significaria a aquisição de credibilidade para o cliente (Cf. JESUS, 2013, p. 63), já que, em tese, o trabalho do advogado era tido como um favor pessoal.

No que diz respeito ao *ethos* dos poetas, Cícero, em suas poucas ponderações sobre esta questão que chegaram até nós, parece não distinguir a *persona* poética do autor empírico<sup>xvi</sup>. Embora o Arpinate tenha escrito, ele próprio, poesia amorosa, muitas são as críticas, em seus textos preceptivos e não preceptivos, que confundem essas duas instâncias.

Como afirma Vasconcellos (2010, p. 112), devemos, no entanto, estar atentos para o fato de que Cícero, assim como prescreveu em sua obra retórica que o orador deveria adaptar seu *ethos* a seu discurso e a sua audiência, poderia também adaptar sua *persona* a cada escrito seu em acordo com o que lhe parecia mais adequado.

### **Pequena reflexão sobre a aproximação da noção de *ethos* e de *persona* poética**

Consideramos que o *ethos* e a hermenêutica podem nos guiar para pensar sobre a questão do *ego*, eu-lírico ou eu-poético na poesia antiga; como já pudemos discutir, certas concepções gregas e latinas parecem afastar e outras adotar a ideia de um autor que se confundisse com seu próprio texto. Diferentes noções de autoria<sup>xvii</sup> parecem entremear o pensamento antigo. Como observa Vasconcellos (2010, p. 115-116), Veyne e seu trabalho polêmico parecem trazer a sedutora ideia de uma poesia feita de erudição, muito mais que de vida. A dignidade do especialista se exalta diante da riqueza de um texto denso e belo em sua saturação de códigos. No entanto, é também um texto mortificado e frio porque totalmente dissecável e esquadrinhável.

O teórico da literatura Compagnon (1998) considera que o autor de uma obra não teria o monopólio de seu sentido, mas também que não esteja apagado do objeto que concebeu: o autor seria uma dimensão do literário. É mais ou menos nessa direção que poderíamos encarar a concepção antiga da autoria. Colocar Veyne em perspectiva é também respeitar certa preceptiva das autoridades antigas: o *ethos* aristotélico, como demonstrado, não é saído de um buraco negro, mas da vida humana, da vida do autor, bem como de seu texto. Certamente não defenderíamos aqui o biografismo romantizado, mas também não poderíamos adotar as perspectivas mais extremas do estruturalismo francês, como aquela de Roland Barthes (1984), de um autor morto e excluído do quadro da interpretação. Assim como na Antiguidade não temos uma percepção unívoca da relação entre o autor e seu discurso: no estudo de documentos de cultura, a Antiguidade se encontra conosco, modernos.

Do ponto de vista hermenêutico, a suspeita sobre nossos preconceitos (prejuízos) a respeito de uma obra é uma condição realmente imperativa. Assim, compreender o funcionamento da criação e da circulação de discursos antigos é fundamental. Pode-se dizer, após alguma reflexão, que o funcionamento da cultura letrada antiga tem ambiguidades semelhantes às nossas: as próprias autoridades antigas tinham diferentes respostas para a questão da relação entre o escritor e seu escrito. É até mesmo prudente entendermos que, dado o profundo problema hermenêutico de que os objetos culturais (sobretudo antigos) são imbuídos, não exista propriamente uma perspectiva totalmente ingênua e outra integralmente informada, se tratarmos dos polos formados pela organização interna e pela organização exógena do discurso.

Entretanto, defendemos que haja também neste ponto uma dialética semelhante àquela proposta por Gadamer para o círculo hermenêutico: é possível que o interior do texto possa

informar sobre aspectos inerentes e gerais das práticas letradas antigas; é possível também que o conhecimento geral e erudito sobre as tópicas e códigos possa informar o leitor moderno sobre um texto individual, reciprocamente.

Se tomarmos um exemplo típico, como a poesia de Ovídio, sua extradição de Roma frequentemente será um assunto de discussão. Todavia, compete ao intérprete localizar no texto a reverberação dialética que a poesia e a vida de Nasão podem suscitar para a vantagem da interpretação de sua obra, pois a poesia, como todo produto humano deixado na Terra, não é feita apenas de arte, mas também de vida.

## **Referências**

### **Textos antigos**

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução, estudo bibliográfico e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2002.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Introdução, tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.

CICÉRON. *De l'orateur*. Texte établi et traduit par Edmond Courbaud. Paris: Belles Lettres, 1950.

CICÉRON. *L'orateur ; Du meilleur genre d'orateurs*. Texte établi et traduit par Albert Yon. Paris: Belles Lettres, 1964.

QUINTILIEN. *Institution oratoire*. Texte établi et traduit par Jean Cousin. Paris: Belles Lettres, 1975.

### **Comentadores modernos**

BARTHES, R. A retórica antiga. In: COHEN, Jean et al. *Pesquisas de retórica*. Trad. de Leda Pinto Mafra Iruzun. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 147-232.

BARTHES, R.. A morte do autor. In: BARTHES, R. *O rumor da língua*. Lisboa: Edições 70, 1984.

COMPAGNON, A. *Le démon de la théorie. Littérature et sens commun*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.

EDEN, K. *Hermeneutics and the rhetorical tradition*. New Haven: Yale UP, 1997.

FANTHAM, Elaine. Ciceronian *Conciliare* and Aristotelian *Ethos*. *Phoenix: The Journal of Classical Association of Canada*, Vol. 27, No. 3, 1973.

FOUCAULT, M. *O que é um autor?* Prefácio de Jose A. Bragança de Miranda e Antonio Fernando Cascais. 3. ed. Lisboa: Vega, 2006.

FULLER, B. A. G. *History of Greek philosophy: Aristotle*. New York: Henry Holt & Co., 1931.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Revisão de Enio Paulo Giachini; Tradução de Flávio Paulo Meurer. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

GADAMER, Hans-Georg. *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles*. Tradução de Tito Livio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GILL, C. The *Ēthos/Pathos* Distinction in Rhetorical and Literary. *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 34, No. 1, 1984.

GRIMALDI, W. Reinterpreting Aristotle. *Philosophy and Rhetoric*. Vol. 20, No. 3. Pennsylvania and London: Pennsylvania State Press University and University Park, 1987.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP; Petrópolis: Vozes, 2012.

HINDS, S. *Allusion and intertext: dynamics of appropriation in Roman poetry*. Cambridge: University Press, 1998.

HUNT, E. L. Plato and Aristotle on Rhetoric and Rhetoricians. In: HOWES, R. F. (ed.) *Historical Studies of Rhetoric and Rhetoricians*. Ithaca: Cornell University Press, 1961.

JESUS, C. R. R. *Orator e a prosa rítmica: introdução, tradução e notas*. Dissertação (Mestrado em Linguística). Campinas: Unicamp, 2008.

JESUS, C. R. R. A formulação do *ethos* na retórica antiga. *Rónai - Revista de estudos clássicos e tradutórios*, v. 1, p. 60-72, 2013.

KENNEDY, G. A. *Classical rhetoric and its christian and secular tradition. From ancient to modern times*. Chapel hill: The University of North Carolina Press, 1998.

MELO-FRANCO, L. R. Hermenêutica e estética da recepção: a leitura produtiva. In: NITRINI, S. et al. *Anais do XI Congresso Internacional da ABRALIC: Tessituras, Interações, Convergências*. São Paulo: ABRALIC e-book, 2008.

MAY, J. M. *Trials of character: the eloquence of ciceronian ethos*. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 1988.

OATES, W. J. *Aristotle and the Problem of Value*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

PINI, M. *O orador inovado: o ethos do homo nouus no Brutus de Cícero*. Monografia (conclusão de curso). Campinas: Unicamp, 2011.

ROMELE, A. *L'esperienza ermeneutica del verbum in corde. Heidegger, Gadamer e Ricoeur interpreti di Agostino*. Tese (Doutorado em Filosofia). Università degli studi di Verona. 2011.

SCATOLIN, A. *A invenção no Do orador de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiares I, 9, 23*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). São Paulo: USP, 2009.

SCHLEIERMACHER, F. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Tradução Celso Reni Braidão. Petrópolis: Vozes, 1999.

SIMRELL, V. E. Mere Rhetoric. *Quarterly Journal of Speech*. Vol. 14, 1928.

SMITH, C. R. "Ethos" dwells pervasively: a hermeneutic reading of Aristotle on credibility. In: HYDE, M. J. (Ed.). *The Ethos of Rhetoric*. Columbia: University of South Carolina, 2004.

VASCONCELLOS, P. S. Esquecer Veyne? *Nuntius Antiquus: revista de estudos antigos e medievais*. v. 6. Belo Horizonte: NEAM / Faculdade de Letras da UFMG, 2010.

VEYNE, P. *A elegia erótica romana. O amor, a poesia e o ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

---

<sup>i</sup> Mestra pela Universidade Estadual de Campinas.

<sup>ii</sup> Para Aristóteles, "as provas de persuasão fornecidas pelo discurso são de três espécies: umas residem no caráter moral do orador; outras, no modo como se dispõe o ouvinte; e outras, no próprio discurso, pelo que este demonstra ou parece demonstrar" (*Retórica*, 1356a; todas as traduções feitas da *Retórica* apresentadas neste artigo pertencem a Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena).

<sup>iii</sup> O círculo hermenêutico é uma abstração conceitual de Heidegger para conceber o caminho da interpretação em relação à sua dialética: um todo é interpretado através da informação simultânea de seus elementos individuais e de sua totalidade, que se interpenetram. Gadamer avançou o uso dessa noção para repensar o papel do intérprete face a seus preconceitos e a observação da realidade.

<sup>iv</sup> Falaremos mais sobre isso ao longo de nosso trabalho.

<sup>v</sup> Sobre isso, o autor diz: "persuade-se pelo caráter quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé. Pois acreditamos mais e bem mais depressa em pessoas honestas, em todas as coisas em geral, mas sobretudo nas de que não há conhecimento exacto e que deixam margem para dúvida. É, porém, necessário que esta confiança seja resultado do discurso e não de uma opinião prévia sobre o caráter do orador; pois não se deve considerar sem importância para a persuasão a probidade do que fala, como aliás alguns autores desta arte propõem, mas quase se poderia dizer que o caráter é o principal meio de persuasão" (*Retórica*, 1356a e 1356b).

<sup>vi</sup> Sobre isso, ele sintetiza "as coisas cuja presença não passa despercebida são maiores do que aquelas em que passa, pois se aproximam mais da verdade" (*Retórica*, 1365b).

<sup>vii</sup> Sobre isso, Aristóteles (*Retórica* 1365a) afirma: "e o que todos preferem é melhor do que o que nem todos preferem; e o que a maioria prefere é melhor do que o que prefere a minoria; pois, como dissemos, o bem é o que todos desejam, de sorte que será maior bem o que mais se deseja".

<sup>viii</sup> *Duo restant enim, quae bene tractata ab oratore admirabilem eloquentiam faciunt. Quorum alterum est, quod Graeci ethikon uocant, ad naturas et ad mores et ad omnem uitae consuetudinem accommodatum.* (Cícero, *Orator*, 128, tradução minha).

<sup>ix</sup> Cf. o interessante "Quadro Sinóptico 5: a apresentação do *ethos*" elaborado por Scatolin (2009, p. 108).

<sup>x</sup> No entanto, para Catão, o Velho, as ações sábias e todas as más sortes são alheias *eane fieri bonis, bono genere gnatis, boni consultiis* (Cf. MAY, 1988, p. 6).

<sup>xi</sup> *Horum autem, sicut antiquitus traditum accepimus, duae sunt species: alteram Graeci pathos vocant, quod nos vertentes recte ac proprie adfectum dicimus, alteram ethos, cuius nomine, ut ego quidem sentio, caret sermo Romanus: mores appellantur, atque inde pars quoque illa philosophiae ethike moralis est dicta.* (*Instit. orat.*, 6, 2, 8; tradução e grifo nosso).

<sup>xii</sup> Sobre isso, cf. Fantham (1973).

<sup>xiii</sup> *Valet igitur multum ad vincendum probari mores et instituta et facta et uitam eorum, qui agent causas, et eorum, pro quibus, et item improbari aduersariorum, animosque eorum, apud quos agetur, conciliari quam maxime ad benevolentiam cum erga oratorem tum erga illum, pro quo dicet orator. Conciliantur autem animi dignitate hominis, rebus gestis, existimatione uitae; quae facilius ornari possunt, si modo sunt, quam fingi, si nulla sunt.* (Cícero, *De or.*, II, 182; tradução Adriano Scatolin, grifo nosso).

<sup>xiv</sup> Para uma análise mais detalhada relacionada à questão do *homo nouus* em Cícero, cf. Pini (2011).

<sup>xv</sup> Aristóteles não trata da figura do cliente a não ser na passagem I, 9,1366a32.

<sup>xvi</sup> Cf., por exemplo, *Tusculanas*, IV, 33, 71 (*Maxime uero omnium flagrasse amore Reginum Ibycum apparet ex scriptis*). “Evidencia-se a partir de seus escritos que, dentre todos, quem mais ardeu de amor foi Íbico de Régio”, tradução Paulo Sérgio de Vasconcellos).

<sup>xvii</sup> O anacronismo é proposital: sabemos que a autoria moderna, típica do século XVIII, tem sua fundação por motivos legais e de controle, como, por exemplo, informa Michel Foucault (2006) em seu estudo sobre o autor.