

A autoridade entre os antigos

Ancient uses of authority

Luiz César De Sá¹
ljunior@unb.br

Resumo: O ensaio analisa usos da autoridade entre os antigos greco-latinos, investigando a hipótese de que a formação da *auctoritas* romana tenha resultado da captura de um conjunto de preceitos gregos relativos aos discursos épicos e ao *corpus* aristotélico-platônico. Metodologicamente, recorre-se à perspectiva normativa para definir um conceito mínimo de autoridade que permita a comparação, assumindo que suas componentes contingentes se associam a condicionantes transcendentais. Conclui-se que as arquiteturas antigas da autoridade se fundamentavam na atribuição de legitimidade a tipos socialmente aptos a governar e/ou a distribuir a “verdade” perante seus pares e as audiências futuras, que deles extraíam paradigmas de conduta, razão de as modalidades de constituição do *ethos* serem nelas centrais.

Palavras-chave: *auctoritas*, *ethos*, regimes discursivos antigos.

Abstract: This essay analyzes uses of authority in the Greco-Roman world, emphasizing, as a general hypothesis, that the formation of the Roman *auctoritas* resulted from the capture of a set of Greek precepts that go back to epic discourses and the Aristotelian-Platonic *corpus*. Methodologically, a normative perspective is provided in order to define a general concept of authority that allows the work of comparison, assuming that certain historically defined features can be related to transcendental structures. It is concluded that the ancient architectures of authority were based on the attribution of legitimacy to *ethos* socially able to govern and/or distribute “truth” to their peers and future audiences, which in turn drew from them paradigms of conduct regarded as *exempla* worthy of emulation.

Keywords: *auctoritas*, *ethos*, ancient scholarly practices.

O caráter normativo da autoridade

Poucos fenômenos são tão elusivos quanto o da autoridade. As tentativas de defini-lo registram forte indeterminação, ora aludindo àquilo que inspira obediência, ora a um conjunto de preceitos, indivíduos e instituições dotados da capacidade de sancionar práticas e discursos. A proximidade com os problemas da governança, de modo geral, e do estado, em particular, levou a que fosse situado no domínio da força, onde se esgota em uma tautologia², e no da persuasão, que necessariamente precede³. Se sua onipresença é patente, levando a que fosse tida por condição humana universal⁴, a autoridade geralmente mimetizou-se no

¹ Universidade de Brasília (UnB). Departamento de História. ICC Norte, Campus Universitário Darcy Ribeiro, Asa Norte. 70910-900 Brasília, Distrito Federal, Brasil.

² Alexandre Kojève indicou acertadamente que coincidir autoridade com o exercício da força tornaria a categoria irredundante: “Réduire l'autorité à la force, c'est donc simplement nier, ou ignorer, l'existence de la première” (Kojève, 2004, p. 51).

³ “L'autorité est incompatible avec la persuasion qui présuppose l'égalité et opère par un processus d'argumentation. Là où on a recours à des arguments, l'autorité est laissée de côté. Face à l'ordre égalitaire de la persuasion, se tient l'ordre autoritaire, qui est toujours hiérarchique” (d'Allones, 2006, p. 37).

⁴ Levamos em conta a perspectiva teórica adotada por David Graeber e Marshall Sahlins em livro recente, onde argumentam que o fenômeno da governança – e de sua legitimação pela via da autoridade – se encontra “virtualmente em todas as eras e em todos os continentes” (Graeber & Sahlins, 2017, p. 2).

âmbito de normas silenciosas e, portanto, somente visíveis a contrapelo. Nas sociedades que não se ocuparam em registrar seus sentidos, verificam-se práticas que regulavam tacitamente as condições de legitimação (Kojève, 2004). Em outras, a importância conferida à explicitação da autoridade promoveu formulações que incidiam diretamente sobre o sucesso ou fracasso nos circuitos sociopolíticos.

Este ensaio examina alguns usos da autoridade no mundo antigo, contrastando reflexões gregas e romanas a partir de uma tipologia atenta aos fundamentos transcendentais⁵ que constituem o ponto de partida de nossa abordagem. Combinar uma perspectiva de longa duração ao caráter transcendental da autoridade deve acarretar, primeiro, uma definição mínima do conceito que oriente sua prospecção histórica; segundo, a formulação de explicações que indiquem a persistência de um conjunto de características disponíveis em contextos cronológicos e geográficos bastante distintos. O recorte greco-romano justifica-se pelo amplo consumo ocidental de suas proposições, responsável por validar inúmeras teorias políticas e práticas culturais que qualificaram a noção de autoridade para além das formulações essencialistas disponíveis.

O estabelecimento de “condições mínimas transcendentais” favorece a identificação das tensões que estressam e pacificam os vínculos humanos e as “unidades de ação” a elas inerentes, e disponibiliza, através da configuração das formas da experiência, um mapa para o vasto território do desenrolar empírico da autoridade⁶. Se considerarmos, com Hannah Arendt, que a autoridade historicamente legível no mundo antigo se constituiu como uma forma de gerar adesão sem recurso exclusivo à violência e à persuasão, associando-se mais às afinidades pedagógicas entre mestres e discípulos e à aceitação passiva das hierarquias explicitadas pelas diferenças supostamente naturais ou consuetudinárias entre os mais aptos a governar e os mais aptos a obedecer, fica claro o rendimento das proposições contidas nesse paradigma.

Munidos dessas advertências, avancemos uma definição mínima. Em perspectiva normativa, a autoridade resulta da tríade formada por aqueles que a atribuem, os que são investidos dela e o domínio em que a atribuição ocorre (Opsomer & Ulacco, 2016). Está calçada em critérios que asseguram legitimidade e obediência (Arendt, 2015), pressupondo “movimento”, “mudança” e “ação” da

parte daquele ou daquilo que a detém (Kojève, 2004, p. 56). Supomos que a autoridade necessariamente se vincula a um “agente no sentido próprio e forte do termo, isto é, um agente supostamente livre e consciente”, humano ou meta-humano, tipicamente respaldado pela ancestralidade de seu juízo, que não encontra “oposição da parte daquele ou daquilo a que se dirige”, embora esta fosse possível (Kojève, 2004, p. 58). A autoridade pressupõe, ainda, suscitar submissão ou ratificar atos de outrem sem que a instância emissora modifique seu modo de agir em função do ato – o que ocorre, por exemplo, com a força⁷ – e sem depender de uma solução de compromisso – caso do diálogo⁸ (Kojève, 2004).

Os caracteres da maestria, da temporalidade, da hierarquia e da legitimidade concentrados na definição normativa da autoridade remetem ao risco da perda de orientação e à necessidade de estipular critérios para a dominação, aparecendo de forma recorrente nas práticas discursivas antigas. Veja-se, para exemplo, esta imagem fundadora do *Fedro* (275 d-e), quando Sócrates menciona o silêncio dos textos, condenados à repetição perpétua do que vai neles inscrito, eternamente dependentes de seus “pais” para que seus sentidos sejam conservados. O tema da finitude motiva o trabalho de estabelecimento da autoridade, fluxo interminável de preservação e desmantelamento, oposição entre um discurso mudo e as vozes que se interpolarão na tentativa de torná-lo imputrescível:

O que de terrível sem dúvida, ó Fedro, tem a escrita é realmente sua semelhança com a pintura. E de fato os seres que esta engendra estão como se fossem vivos; porém se lhes perguntas algo, solene e total é o seu silêncio. E o mesmo fazem também os discursos; poderias crer que um pensamento anima o que eles dizem; mas se algo perguntas do que é dito, querendo aprender, uma só coisa apenas eles indicam e a mesma sempre. E uma vez escrito, fica rolando por toda parte todo discurso, igualmente entre os que sabem como entre aqueles com os quais nada tem a ver, e nunca sabe a quem ele justamente deve falar e a quem não. Transgredido e não com justiça censurado, do pai sempre ele precisa como assistente; pois ele próprio não é capaz nem de se defender nem de se assistir por si mesmo (Platão, 2016, p. 195).

⁵ Caso, por exemplo, da investigação de Kojève, cujo objetivo era “révéler l'essence (l'idée; das Wesen) de l'Autorité en tant que telle, ainsi que la structure de cette 'essence', c'est-à-dire les différents types irréductibles de sa manifestation (en faisant abstraction des variations 'accidentelles', dues aux simples divergences des conditions locales et temporelles de la réalisation de l'Autorité en tant que telles)” (Kojève, 2004, p. 52).

⁶ Concordamos, nesse sentido, com Philippe Descola, para quem “si utile que puisse être une physiologie des interactions, celle-ci n'est rien sans une morphologie des pratiques, une analyse praxéologique des formes de l'expérience. Pour paraphraser une célèbre formule de Kant, des structures sans contenu sont vides, des expériences sans formes, privées de signification” (Descola, 2005, p. 135).

⁷ “Si, pour faire sortir quelqu'un de ma chambre, je dois user de force, je dois changer mon propre comportement pour réaliser l'acte en question et je montre par là que je n'ai pas d'autorité” (Kojève, 2004, p. 58).

⁸ “Toute discussion est déjà un compromis, car elle équivaut à ceci: 'faites telle chose sans condition. – Non, je ne ferai qu'à condition que vous fassiez telle autre chose, à savoir que vous me convainquiez. – D'accord, je cède sur ce point” (Kojève, 2004, p. 59).

A observação da *persona* Sócrates coloca esses critérios em cena, chamando atenção, ademais, para o fato de que a inexistência de uma definição positiva de autoridade na Grécia antiga não impediu que o fenômeno fosse constitutivo de suas práticas socioculturais e que, posteriormente, se tornasse objeto da reflexão de letrados romanos, que a tornaram conceito expresso ao formular a *auctoritas*. Restituir as linhas de força desse percurso nos levará à investigação da autoridade dos deuses nos discursos épicos, às reflexões contidas no *corpus* aristotélico-platônico e às práticas letradas romanas.

A autoridade dos deuses

A cosmologia grega prescrevia um lugar destacado aos poderes meta-humanos⁹, garantindo-lhes controle sobre as mais variadas características dos indivíduos e do mundo físico. Prevalcia uma discrepância estrutural entre a autoridade dos deuses e as capacidades humanas, mesmo quando consideradas as figuras de maior respaldo na comunidade. Essa ausência constitutiva de equivalência ontológica entre os seres divinos e humanos ilumina um aspecto frequentemente ignorado¹⁰, o de que os governantes eram tidos por reflexos da ordem cósmica, e não o contrário. Ao invés de um fundamento “ideológico”, decerto ilegível naquele universo, de que o âmbito divino seria um “reflexo” da sociedade, prevalecia a concepção de que o poder humano derivava da autoridade dos deuses, reduzindo-se os governos a simulacros de um regime cósmico superior sem o qual nenhum ato se legitimava e nenhum poder se constituía. Assim, as estruturas sociais e as virtudes humanas autorizadas procediam de um juízo que lhes era exterior¹¹.

E. R. Dodds evidenciou, em seus célebres ensaios sobre a irracionalidade na antiguidade grega, que as ações humanas, mesmo em suas formas mais intempestivas, não eram consideradas acidentais nos discursos épicos. Os excessos motivados pelo vinho ou instilados pelas paixões, os lampejos que rendiam ideias excelentes ou desditosas, o súbito esclarecimento de uma profecia e os fenômenos climáticos procediam das inclinações divinas (Dodds, 2002). O canto IX da *Odisseia* exprime essa perspectiva nos embates entre Odisseu e Polifemo; quando o

ciclope mata dois de seus companheiros e deita-se para descansar, Odisseu considera a possibilidade de atacá-lo, sendo repentinamente detido por um “ânimo” antagonístico àquele que o impelia (Homero, 2014, p. 291). Mais tarde, mobiliza a capacidade de entorpecimento do vinho, a “doce bebida”, para levar seu inimigo a um sono profundo que lhe permitisse golpeá-lo com uma espada. Os companheiros tremem, querem desistir, mas diz-se que a “divindade”, através das palavras de encorajamento proferidas por Odisseu, “neles soprou grande coragem” (Homero, 2014, p. 294). Polifemo, furioso, lamenta ter seu juízo subjugado pelo vinho (Homero, 2014, p. 296) e jura que Odisseu será alvo de seu “ímpeto” (Homero, 2014, p. 296).

O peso das divindades nesses comportamentos fica ainda mais evidente no canto seguinte. Eolo havia enviado Odisseu e seus companheiros no bom caminho para casa, mas a viagem fora prejudicada por ventos malignos e pelo comportamento irresponsável de marujos embriagados, acarretando o retorno ao ponto de partida. Um novo pedido de auxílio é prontamente negado, pois os signos climáticos e a *ate* dos tripulantes – a alteração do estado mental deflagrada por fatores externos – indicavam a negligência dos deuses à súplica:

[...] as naus foram levadas por rajadas ruins de vento de novo à ilha de Eolo, e gemiam os companheiros. Lá fomos para terra firme e tiramos a água, e os companheiros logo jantaram junto às naus velozes. Mas depois de consumirmos comida e bebida, então eu, junto com um arauto e um companheiro, fui à gloriosa morada de Eolo; encontrei-o banquetecendo-se com a mulher e os filhos. Entrando na casa, rente ao batente na soleira sentamos; e eles pasmaram-se no ânimo e indagaram: “Como vieste, Odisseu? Que divindade ruim te atacou? Por certo te enviamos, gentis, para chegares a tua pátria, em casa, ao lugar que te é caro”. Assim falaram; e eu lhes disse, angustiado no coração: “Injuriaram-se maus companheiros e, além deles, o sono terrível. Mas ajudai, amigos, pois tendes esse poder”. Assim falei, abordando-os com palavras macias, mas se calavam; e o pai respondeu com esse discurso: “Sai da ilha bem rápido, mais desprezível dos mortais;

⁹ Tomamos o conceito de “meta-humanos” no seguinte sentido: “Human societies are hierarchically encompassed – typically above, below, and on earth – in a cosmic polity populated by beings of human attributes and metahuman powers who govern the people’s fate. In the form of gods, ancestors, ghosts, demons, species-masters, and the animistic beings embodied in the creatures and features of nature, these metapersons are endowed with far-reaching powers of human life and death, which, together with their control of the conditions of the cosmos, make them the all-round arbiters of human welfare and illfare” (Graeber & Sahlins, 2017, p. 2).

¹⁰ “This structural disproportion is one reason (among others) that the common human science of the ‘supernatural realm’ as a discursive ideological reflex of the people’s sociopolitical order, being designed to functionally support it whether by mystification or replication, is a theoretical practice as seriously flawed as it is habitually repeated. Durkheim notwithstanding” (Graeber & Sahlins, 2017, p. 20-21).

¹¹ “As a corollary, there are no secular authorities: human power is spiritual power – however pragmatically it is achieved. Authority over others may be acquired by superior force, inherited office, material generosity, or other means; but the power to do or be so is itself deemed that of ancestors, gods, or other external metapersons who are the sources of human vitality and mortality. In this cultural framework, a privileged relation to the metapersonal rulers of the human fate is the *raison d’être* of earthly social power” (Graeber & Sahlins, 2017, p. 3).

*não é de praxe eu enviar de volta ou nortear
o varão que hostilizam os deuses ditosos.
Sai, já que, hostilizado pelos deuses, assim chegaste”
(Homero, 2014, p. 305).*

A autoridade dos deuses, ora evidente, ora encoberda, também repercutia na distribuição da justiça, fadada a estabelecer o grau de estima pública (*time*) dos homens. Cabia à coletividade interpretar os acontecimentos de modo a lhes inculcar beleza (*kalon*) ou feiura (*aikron*), a fim de assegurar a honra ou a desdita futuras suscitadas pela *diké* na forma da lembrança de feitos imortais ou de uma justa vingança empreendida pelas erínias, cujo alcance recobria os descendentes do culpado. Um exemplo positivo da interferência desses sinais na distribuição da justiça aparece na *Odisséia* quando um homem sob suspeita se declara inocente aos olhos dos deuses por ter embarcado em um navio que concluiu sua viagem sem dificuldades:

*E a ele [a Telêmaco] dirigiu-se o deiforme Teoclímeno:
“Assim também eu da pátria saí após matar varão
de meu povo. Muitos irmãos e parentes tinha,
por Argos nutre-poros, com grande poder sobre os aqueus;
para evitar a negra perdição da morte que deles vem,
exilei-me, pois cumpre-me vagar entre os homens.
Mas admite-me na nau; exilado, suplico-te;
que eles não me matem, pois creio ser perseguido”.*

[...]

*O mastro de abeto, dentro da côncava enora
ergueram, fixaram e prenderam com estais;
e içaram branda vela com tiras de couro bem-trançadas.
A eles brisa bem-vinda enviou Atena olhos-de-coruja,
ventando, agitada, pelo céu para que, bem rápido,
a nau efetuasse a corrida pela água salina do mar.
Passou ao largo de Cruno e Cálcis belas-correntes.
E o sol mergulhou, e todas as rotas escureciam;
e ela alcançou Feas, impulsionada pela brisa de Zeus,
e passou pela diva Élida, onde dominam os epeus
(Homero, 2014, p. 416-417).*

O controle suscitado por essa autoridade onipresente era decerto eficaz, porquanto subordinava os homens a critérios de (des)legitimação míticos que ultrapassavam o território da imposição de um poder pela força e das artimanhas da submissão pela linguagem. A autoridade

dos deuses insinuava-se nas frestas dos comportamentos atípicos e nos estados “inconscientes”, e seu juízo severo filiava-se à linhagem, mitigando a finitude da vida dos homens pela via da memória que comemora e pune; em um registro épico dos discursos, o domínio de atribuição da autoridade era vasto, presidindo grandes parcelas da vida, mas se confinava em um mistério somente acessível a certos indivíduos e em certas circunstâncias. Inscrevia-se na figura da “verdade”, votada a atribuir a tipos sociais como o do adivinho, do aedo e do rei a faculdade de compreender os arcanos, introduzindo-os a um patamar hierárquico afinado à autoridade dos deuses.

O poeta acessava um saber divinatório que “decifrava o invisível” e celebrava os feitos humanos autorizando-os a coabitar o lugar destinado às histórias divinas (Detienne, 2013, p. 16). Também desfrutavam dessa posição os “reis divinos”, cujas narrativas complementavam as teogonias, levando a crer que a estabilidade do *kósmos* devia-se à aliança forjada entre homens e deuses. De acordo com Marcel Detienne, a Esparta antiga concretizou essa aliança na esfera do combate, intercalando a glória concedida pelos deuses (*Kydos*) e aquela oriunda do trabalho social da lembrança (*Kléos*). Era impossível dissociá-las, pois correspondiam à emanção da autoridade dos deuses em atos que só se confirmavam perante o louvor de quem os cantava¹², e, é consabido, “o poeta não prodigaliza seus louvores a qualquer um” (Detienne, 2013, p. 22). Mais ainda, o poeta não se isenta; se não louva, reprova, e a desdita deflagrada por seu discurso tinha, por isso, consequências agudas, mergulhando seus alvos no “Silêncio” para privá-los do “eterno monumento das Musas” (Detienne, 2013, p. 25). *Mnemosyne* e *Léthe*, Memória e Esquecimento, correspondiam, enfim, às disposições da palavra autorizada do “mestre da Verdade”.

As relações entre deuses e reis do ponto de vista da autoridade se forjaram nos usos do vocábulo épico *kraíno*, que designava, primeiramente, a ratificação divina de um ato executado por um indivíduo, e mais tarde, por analogia, a sanção de um rei aos atos de seus súditos¹³. Tratava-se da concessão mágica responsável por sancionar um ato performativo, consentindo que aquilo que fora enunciado pudesse ser efetivamente executado. O termo aparentava-se, morfológicamente, à palavra “cabeça”, indicando uma espécie de aquiescência, um meneio divino, motivo de a maior parte de seus empregos épicos ocorrer na voz passiva: Benveniste sugere que o termo “jamais é

¹² “Kydos é a glória que ilumina o vencedor; é uma espécie de graça divina, instantânea. Os deuses a concedem a um e a negam a outro. Kléos, ao contrário, é a glória que se desenvolve de boca em boca, de geração em geração. Enquanto Kydos vem dos deuses, Kléos sobe até eles. Em nenhum momento o guerreiro pode sentir-se como agente, fonte de seus atos: sua vitória é puro favor dos deuses, e a façanha, uma vez realizada, só ganha forma através do discurso de louvor. Definitivamente, um homem vale o que vale seu *lógos*” (Detienne, 2013, p. 21).

¹³ “*Kraíno* apparaît donc comme l’expression spécifique de l’acte d’autorité – divine à l’origine, puis royale, et même susceptible d’autres extensions précisées par les contextes – qui permet à une parole de se réaliser en acte” (Benveniste, 1969, p. 35).

utilizado para descrever uma realização humana individual”, e tampouco se destina a explicitar um ato divino ativo (Benveniste, 1969, p. 38). Quando os guerreiros fazem votos na *Iliada*, esperam a palavra de aprovação dos deuses; se ela não vier, o ato não se realizará; se, ao contrário, houver sanção, ainda assim os guerreiros terão de agir para que as circunstâncias autorizadas se cumpram. Há um exemplo oportuno na *Odisseia*, quando Calipso, a ninfa que socorreu Odisseu e se enamorou dele, tenta persuadi-lo a permanecer em sua ilha. Embora lhe prometa proteção, alimentos e bons ventos para que retorne a Ítaca, suas palavras de nada valem sem que a capacidade dos deuses de “conceber” (*noesai*) e “efetivar” (*krenai*) as convertam em obras eficazes:

“Desditoso, não chores mais aqui, nem tua vida se esvaia, pois agora, muito solícita, de volta te enviarei. Vamos, corta grandes troncos e com bronze constrói larga balsa; e o deque prende sobre ela, ereto, para que te leve pelo mar embaçado. Quanto a mim, pão, água e vinho tinto, deliciosos, disporei, que de ti a fome afastariam, e com roupas te cobrirei; e enviarei brisa detrás para que, ileso de todo, tua terra pátria alcances se quiserem os deuses, que do largo páramo dispõem, esses que são mais fortes que eu para pensar e realizar” (Homero, 2014, p. 216).

De modo análogo, os votos realizados para uma ação podiam ser objeto de negativa da parte dos poderes sobrenaturais, tornando-se, assim, ákrantos, “não efetivados”; eis o termo empregado quando Telêmaco é admoestado a desistir de aguardar o regresso de Ulisses e a preparar as bodas de sua mãe, já que a profecia que respaldava sua posição seria “irrealizável” (Homero, 2014, p. 148). No canto XIX, Penélope distingue “dois portões para os tíbios sonhos”, um de “marfim” e outro de “chifres”, isto é, sonhos ilusórios, “palavras irrealizáveis” (Homero, 2014, p. 510) que se esgotarão em sua enunciação, e aqueles que hão de se converter em “ótima realidade a se cumprir” (Homero, 2014, p. 509). Os sonhos de marfim são enganosos, *akráanta*, ao passo que os de chifres são *kraínousi*, passíveis de suscitar coisas verdadeiras, *étuma* (Benveniste, 1969). Transparece, aqui, mais uma expressão de legitimação da verdade, concretamente situada na distância entre desígnios etéreos e a matéria dos eventos que efetivamente

ocorrerão tal como mediados pelas *personae* socialmente habilitadas a fazê-lo graças à autoridade dos deuses¹⁴.

Torna-se evidente, neste ponto, o caráter mágico daquelas práticas culturais, uma vez que a “verdade” e a “justiça” divinas são avaliadas segundo uma economia de virtudes associadas à autoridade discursiva de um dado agente em situação especial. Quando o poeta e o rei se pronunciavam, encenava-se a fala de tipos abrigados sob um conjunto de ordenamentos institucionais harmonizados às intenções divinas, o que equivale a sugerir que cada *performance* era regida por um ritual previsível; o mecanismo possibilitava a perpetuação de discursos produzidos e consumidos na oralidade (Nagy, 1990), depositando em autoridades poéticas (“máscaras” sociais, e não “indivíduos”, portanto) o juízo necessário para articular os domínios intra e extradiscursivos (Calame, 2005), o que as capacitava a pôr em prática o poder divino de “realizar o discurso”.

A previsibilidade das situações “ritualísticas” ia de encontro a qualquer aspiração de “ensinamento” dos arcanos descobertos. Diferentemente de modelos que emergem nos séculos posteriores – e mesmo das linhagens textuais gregas¹⁵ –, o poder de passar do discurso ao ato era um dom que não podia ser objeto de um costume. Jamais se falou, é consabido, de discípulos de Homero e Hesíodo¹⁶; como dirá um verso de Píndaro, o “sábio”, o profeta inspirado, é nada menos do que “o pássaro divino de Zeus”. Aquilo que se transmite é, então, considerado de menor valor. Pierre Vesperini aponta com justeza que esse pode ser o motivo do “ódio” manifestado no *Protágoras* de Platão contra o nome *sofista*. Afinal, o sofista seria tão somente “o profissional da *sabedoria*, alguém que faz da *sofia* sua *techné*, e portanto alguém que pode, como qualquer artesão, transmiti-la, o que equivale a rebaixá-la ao patamar de saber artesanal” (Vesperini, 2013, p. 3)¹⁷. A educação não devia se prestar a trabalhos inferiores, ocupando-se, muito antes, de instilar em homens livres uma inclinação ao saber. Platão declarou-se um “amigo”, e não discípulo, de Sócrates, ao passo que este demonstrou desconfiança quanto à possibilidade de transmissão dos saberes pela via textual.

Naquele universo, prevalecia a propensão a “reatualizar” os discursos passados que derivassem do saber compartilhado por um “companheiro” particularmente perspicaz (Vesperini, 2013, p. 4-5). Segundo a *paideia*, o “verdadeiro filósofo” descobria-se apto naturalmente,

¹⁴ Como explica Claude Calame, a enunciação traduz a relação entre a “divindade e a atividade do poeta” (Calame, 2005, p. 71).

¹⁵ Camila Condilo (2017) tem investigado aspectos da autoridade textual a partir das relações genealógicas (não propriamente calcadas na filiação a um gênero discursivo, mas nos parâmetros datados de uma “intertextualidade agonística”) que vinculavam, entre outros, Heródoto e Hecateu.

¹⁶ “Ce don de connaissance, puisqu’il vient des dieux, ne peut pas ‘se transmettre’. C’est pourquoi personne ne nous parle des ‘disciples’ ou des ‘élèves’ d’Homère et d’Hésiode” (Vesperini, 2013, p. 3).

¹⁷ “Ainsi, le savoir transmissible, c’est le savoir des artisans. Les formes les plus hautes du savoir, le savoir des sages, des inspirés, la connaissance qui se révèle à Platon ou à l’époque éleusiniene, est intransmissible” (Vesperini, 2013, p. 9).

sendo apenas necessário indicar-lhe o caminho a percorrer (Vesperini, 2013), motivo pelo qual não se preconizava a constituição de um *corpus* cujo conteúdo devesse ser escrupulosamente estudado sob a lanterna de um gênero. As “escolas filosóficas” seriam, nesse sentido, locais frequentados por homens necessariamente dignos graças a virtudes ostentadas previamente ao aprendizado, e que este tinha o papel de despertar. O entendimento reaproveitava algo das formas arcaicas da autoridade, configurando lugares predeterminados àqueles passíveis de filosofar sem para isso acessar a via do ensinamento ou da “tradição”, mas dispensou progressivamente a anuência divina para decretar a quem pertencia a verdade.

A autoridade no *corpus* aristotélico-platônico

A simbiose entre deuses e homens traçada pelos detentores de um discurso autorizado foi sucedida pelo processo de transferência da autoridade às instâncias terrestres. O enfraquecimento das fronteiras entre deuses e homens, marcada pela irrupção de estátuas de governantes vivos ao lado das divindades olímpicas, caso de Felipe da Macedônia, e da exigência direta de Alexandre de que as cidades gregas reconhecessem seu caráter divino, são indicativos da peregrinação do estatuto meta-humano, agora refugiado no plano terrestre, onde têm início procedimentos de monumentalização dedicados a emular a imortalidade divina (Graeber & Sahlins, 2017). Esse movimento foi seguido de perto pela afirmação de um ideal político configurado à distância da autoridade dos deuses, estabilizado em assembleias onde se reuniam, por definição, magistrados em pé de igualdade (Momigliano, 1986).

Trata-se, portanto, da transição de um discurso portador da verdade porque emitido por instâncias míticas em prol da irrupção de usos do discurso construídos ao redor da noção de “discurso-diálogo” própria de homens supostamente semelhantes (Detienne, 2013, p. IX) e da afirmação de líderes políticos autorrepresentados a partir de suas capacidades divinas. Lembremos, com Momigliano, a hipótese de que a tentativa de incorporar as qualidades divinas em indivíduos mortais seja um indicativo de que o valor atribuído à autoridade dos deuses estivesse em declínio¹⁸.

As posições do *corpus* platônico diante do problema da autoridade podem ter contribuído para essa virada, na medida em que seu esforço de recusar o papel outrora

designado aos deuses acarretou preceitos tanto para um novo polo de atribuição da autoridade quanto para a formulação de um novo domínio onde esta pudesse se exercer. Identificamos o procedimento na *República* quando se deposita na figura do rei-filósofo o papel de conduzir os homens. Seu governo seria concebido em equidistância tanto da violência, forma de obediência sob perpétuo risco de suscitar a tirania (mais adequada, portanto, à condução dos negócios estrangeiros), quanto da persuasão, dispositivo legítimo para interação entre homens livres na *pólis*, mas aporético no âmbito da autoridade, uma vez que a legitimidade que suscita perderia o sentido se fosse necessário reiterar sua validade.

Diante do impasse, duas saídas são oferecidas. De um lado, o caráter doméstico da autoridade é expandido até inserir-se nas leis, de modo que elas fossem tidas por “déspotas dos chefes” e estes, seus “escravos”. De outro, a mobilização da metáfora da caverna e as várias alusões às punições “infernais” voltavam-se para o objetivo de assegurar que poucos estavam aptos a governar (isto é, a “enxergar” a verdade) e que cabia aos demais respeitar a legitimidade de seu comando pacificamente. Essa solução de compromisso fundamentou os tipos do “timoneiro”, do “pastor”, do “médico” e, genericamente, do “mestre”, representados pelo tipo dos “guardiões perfeitos” dotados de Sabedoria referidos no diálogo entre Adimanto e Sócrates no livro IV (428b – 429 a) da *República*:

- *Mas na cidade há muitas e variadas espécies de ciências.*
- *Como não há-de haver?*
- *Porventura será devido à ciência dos carpinteiros que a cidade deve proclamar-se sábia e ponderada?*
- *De modo algum deverá sê-lo, devido a ela, mas dir-se-á que possui a ciência da construção.*
- *Então é graças à ciência dos utensílios de madeira, quando delibera sobre a maneira de os trabalhar o melhor possível, que a cidade deve apelidar-se de sábia?*
- *Seguramente que não.*
- *Pois então! É devido à ciência de trabalhar objetos de bronze ou de qualquer substância semelhante?*
- *De nenhuma delas.*
- *Nem devido à que diz respeito à produção dos frutos da terra, que seria o saber agrícola.*
- *Acho que sim.*
- *E então? – continuei eu –. Existe alguma ciência, na cidade que há pouco fundamos, em alguns dos seus cidadãos, pela qual delibere, não sobre qualquer por menor que nela se encontre, mas sobre a sua totalidade,*

¹⁸ “I shall try to argue [...] on the presupposition that people were finding it easy to call exceptionally powerful men gods because they were losing faith in the existence, or at least in the effectiveness, of their traditional gods” (Momigliano, 1986, p. 184).

sobre a melhor maneira de se comportar consigo mesma e perante as outras cidades?

- Qual é ela? – perguntei eu –. E em quem existe?

- Essa ciência é a da vigilância – respondeu ele –, e encontra-se naqueles chefes que agora mesmo classificamos de guardiões perfeitos.

- Devido então a essa ciência, como denominas a cidade?

- Ponderada, e sábia de verdade.

- Crês que teremos na cidade mais ferreiros ou verdadeiros guardiões?

- Ferreiros, e muitos mais.

- Logo, de todos aqueles que, por serem possuidores de uma ciência, dela tiram a sua denominação, os menos numerosos de todos seriam os guardiões?

- Muito menos, sem dúvida.

- Por conseguinte, é graças à mais diminuta classe e setor, e à chefia que encerra, ao que se ocupa a sua presidência e chefia, que uma cidade fundada de acordo com a natureza pode ser toda ela sábia. E é, ao que parece, por natureza extremamente reduzida esta raça, a quem compete participar desta ciência, a única dentre todas as ciências que deve chamar-se sabedoria.

- É exatamente como dizes.

- É esta então uma das quatro virtudes (Platão, 2010, p. 176-178).

Ora, a diferença entre mestres foi cunhada, na economia do argumento, nos moldes da distinção entre governantes e governados. O pastor estaria tão distante das ovelhas que conduz quanto os deuses estão dos homens, razão pela qual os mitos infernais seriam eficazes para incutir temor e obediência nestes, sem ameaçar aquele, que, tendo deixado a caverna para depois retornar a ela, estaria consciente de seus arcanos (Arendt, 2015). A autoridade calcada nessa forma de desigualdade resultaria em um controle aquém da violência e além da persuasão, amparando-se no modelo de uma dominação gentil.

Em Aristóteles se lê a distinção pela via da *physis*, aprofundando o fosso ontológico entre dominantes e dominados. Quando sistematiza a propensão hipocrática de recusar a ingerência dos deuses nos negócios humanos e nos fenômenos empíricos em geral, relaciona o cosmos a um conjunto de leis passíveis de catalogação, o que o levou a concluir pela submissão dos organismos vivos e o domínio da física a uma e mesma ordem, o que equivalia a despi-los de seus componentes simbólicos pretéritos:

*Caberá a Aristóteles, como é sabido, sistematizar esse objeto de investigação emergente, delinear seus limites e definir suas propriedades, propor seus princípios de funcionamento. A objetificação da natureza se inspira, nele, da organização política e das leis que a regem, embora formule essa projeção ao revés: é a Cidade que deve se conformar às normas da *physis* e reproduzir a hierarquia natural o mais precisamente possível. A reflexão sobre a lei como obrigação livremente consentida e meio de convivência, liberada da urgência das decisões imediatas, permite pôr em relevo os aspectos mais abstratos que fornecerão um protótipo às leis da natureza. *Physis* e *nomos* tornam-se indissociáveis: a multiplicidade das coisas se articula em um conjunto submetido a leis cognoscíveis, e a coletividade dos cidadãos se ordena segundo regras de ação pública independentes das intenções particulares. Dois domínios paralelos da legalidade, mas um deles dotado de uma dinâmica e de uma finalidade próprias, pois a Natureza desconhece a versatilidade dos homens (Descola, 2005, p. 125-126).*

A combinação entre leis gerais do plano sublunar e o *nomos* próprio da vida na pólis promoveu uma “partilha do sensível”¹⁹ em que se naturalizavam lugares adequados aos homens²⁰. Essa formulação da autoridade respaldava-se na própria noção de hierarquia – era ela, e não uma razão comum, nem iluminação do filósofo, e tampouco a argumentação persuasiva que legitimava e garantia adesão ao pacto político (Arendt, 2015). Portanto, os lugares a ocupar seriam, para Jacques Rancière, autoevidentes:

*O cidadão, diz Aristóteles, é quem **toma parte** no fato de governar e ser governado. Mas uma outra forma de partilha precede esse tomar parte: aquela que determina os que tomam parte. O animal falante, diz Aristóteles, é um animal político. Mas o escravo, se compreende a linguagem, não a “possui”. Os artesãos, diz Platão, não podem participar das coisas comuns porque eles **não têm tempo** para se dedicar a outra coisa que não seja o seu trabalho. Eles não podem estar em **outro lugar**, pois o **trabalho não espera** (Rancière, 2014, p. 15-16).*

As estratégias de consolidação da autoridade não devem desviar nossa atenção para o fato de que os exemplos que as mobilizam e autenticam foram tramados nos fios de um discurso especulativo garantido pelas

¹⁹ Seguimos a definição de Jacques Rancière: “Denomino partilha do sensível o sistema de evidências sensíveis que revela, ao mesmo tempo, a existência de um *comum* e dos recortes que nele definem lugares e partes respectivas. Uma partilha do sensível fixa portanto, ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e partes exclusivas” (Rancière, 2014, p. 15).

²⁰ Aristóteles sustenta que mesmo entre homens de grande dignidade há poucos capazes de deliberar com a devida justiça e retidão, havendo por isso que estabelecer as leis criteriosamente. “É, pois sumamente importante que as leis bem feitas determinem tudo com o maior rigor e exatidão, e deixem o menos possível à decisão dos juizes. Primeiro, porque é mais fácil encontrar um ou poucos homens que sejam prudentes e capazes de legislar e julgar, do que encontrar muitos” (Aristóteles, 2012, p. 7).

relações domésticas de submissão, de modo a segregar os homens que “não têm nada melhor para nos oferecer do que o uso dos seus corpos” (Aristóteles, 2006, p. 13) de senhores legitimamente despóticos e o governo civil, próprio de indivíduos “livres e iguais” (Aristóteles, 2006, p. 17). Arendt destacou o caráter essencialista desse procedimento, sinalizando sua dimensão através do “célebre exemplo da *Política* em que a diferença entre os dirigentes e os dirigidos deriva-se da diferença natural entre os jovens e os velhos” (Arendt, 2015, p. 156).

A dualidade do discurso aristotélico, que lança mão de procedimentos de distinção natural ao mesmo tempo que trata da igualdade pressuposta pela *pólis*, opera no limiar da delimitação de um conceito fiador da autoridade e o risco à isonomia política que acarreta, determinada precisamente pela superação dos critérios de dominação prevaletentes alhures²¹. Talvez resida aí o motivo de não haver um conceito positivo de autoridade naquele *corpus*: se o homem digno da política é livre e racional, apenas conduzido pela força das leis e pelo vigor da persuasão, a autoridade, entendida como mecanismo de distinção que disponibiliza uma legitimidade pré-linguística, não deveria condicionar suas decisões.

Seria lícito indagar se não estaríamos lidando com uma falsa contradição, já que o discurso doméstico dizia respeito à submissão natural daqueles que não se encontram na esfera política, o que garantiria o privilégio da isonomia aos responsáveis por deliberar. Contudo, o livro III da *Política* indica que, se a *pólis* nega a presença dos naturalmente inferiores, pode ter de conviver com alguém ostensivamente superior a seus iguais. O risco, demarca Aristóteles, é o de que se forme um “deus entre os homens”, que seria sua “própria lei”. Essa forma perfeita de autoridade, outrora conferida exclusivamente aos caprichos meta-humanos, e alienada dos ritmos da *physis*, seria nociva à saúde das relações políticas, razão pela qual esse indivíduo deveria, como fora Hércules diante da tripulação do Argo, ser expulso da cidade:

Se houvesse um ou mais personagens em número reduzido demais para formar o Estado sozinhos, mas de um mérito maior do que qualquer outro, tão grande que nem todos os outros juntos pudessem ser comparados, pela virtude ou pelo talento de governar, a ele, se for um só, a eles, se forem muitos, seria preciso, por serem superiores a todos os outros membros do Estado, tirá-los da condição de simples cidadãos. Estando tão

abaixo, os outros estariam mal situados para quererem participar de igual forma que eles na distribuição dos cargos públicos. Tal personagem seria como um deus entre os homens. Ora, só cabe fazer leis entre iguais por nascimento e por talento. Não pode haver leis para ele. Ele seria para si mesmo a sua própria lei (Aristóteles, 2006, p. 168-169).

Essa concepção, que Arendt qualifica de “utópica” (Arendt, 2015, p. 158), levou a que os usos da autoridade fossem escamoteados sobretudo a domínios não políticos, como os da religião e da hierarquia natural. Todavia, essa cisão não era absoluta, como indicam o exemplo da distinção pela superioridade e as reflexões aristotélicas no plano da retórica. Pretendemos alegar que a transposição da categoria natural da hierarquia doméstica aos usos pragmáticos da persuasão pelo *ethos* na técnica aristotélica é um traço fundamental da consolidação de uma modalidade de autoridade que foi objeto de emulação em práticas culturais subsequentes, particularmente as romanas.

A autoridade do *ethos*

A autoridade presente na *Política* tem sua contraparte na *Retórica*, que introduz a repartição dos tipos genericamente vinculados à ordem do mestre-escravo nos dispositivos da linguagem. Examinar esse movimento demanda recuperar alguns elementos verossímeis da constituição do escrito. Segundo Pierre Chirron, é necessário levar em conta as remodelações do texto da *Retórica* para dar conta do casamento entre os requisitos atinentes às “ciências arquitetônicas” (Chirron, 2015, p. 112) da ética e da política e os dispositivos situados na base do modelo entimemático; a tríade *logos*, *ethos* e *pathos* era a resposta ao impasse, dotando o texto do caráter de “teoria geral” mediante o preço da incoerência interna sinalizada pela simbiose de sistemas de prova potencialmente antagônicos (Chirron, 2015).

A primeira parte do livro adere explicitamente à centralidade do entimema no gênero judiciário, ficando o orador e o juiz (na forma da “audiência”) em segundo plano. O estímulo às paixões da audiência e o caráter de quem pronuncia a defesa ou acusação iriam de encontro à “natural” propensão dos homens à virtude e à verdade²², certificado principalmente por “silogismos retóricos” que assumiam o caráter de “corpo da prova”. Ao vituperar tratadistas precedentes, Aristóteles retirou os ditos “des-

²¹ “La liberté du domaine politique commence après que toutes les nécessités élémentaires de la vie pure et simple ont été maîtrisés par la domination, de sorte que la domination et la sujétion, le commandement et l’obéissance, le fait de diriger et d’être dirigé, sont des conditions préliminaires pour l’établissement du domaine politique précisément parce qu’elles ne sont pas son contenu” (Arendt, 2015, p. 155-156).

²² “Pois é próprio de uma mesma faculdade discernir o verdadeiro e o verossímil, já que os homens têm uma inclinação natural para a verdade e a maior parte das vezes alcançam-na. E, por isso, ser capaz de discernir sobre o plausível é ser igualmente capaz de discernir sobre a verdade” (Aristóteles, 2012, p. 9).

vios” do núcleo da teoria, dizendo que o “ataque verbal”, a “compaixão” e a “ira” são “exteriores ao assunto”. Seus maus usos foram, contudo, rebatidos pelo pressuposto de que a verdade e a justiça são naturalmente mais potentes que seus opostos, perspectiva traduzida pela afirmação categórica de que é indigno “persuadir o que é imoral” (Aristóteles, 2012, p. 10).

Mas o peso do entimema é abruptamente reavaliado pelas considerações sobre o caráter do orador. O texto passa a professar que é o *ethos* um dos principais meios de persuasão; este é definido pela capacidade do orador de apresentar-se como alguém “digno de fé”, ou seja, cujos argumentos seriam verossímeis. Tendo em vista a natural propensão para a verdade, o auditório faria o justo julgamento da capacidade oratória, avaliando que, se o discurso é persuasivo, é verdadeiro. Aristóteles enfatiza que não se trata de uma opinião prévia, mas de um efeito do próprio discurso, tido por *epieikeis*, isto é, “honesto”, conforme aos *eikona*:

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 exato 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 (Aristóteles, 2012, p. 13).

A passagem representa uma mudança significativa no projeto da *Retórica*, na medida em que afetar um argumentário fidedigno autorizaria os discursos. Assim, o otimismo aristotélico não chega a ofuscar a probabilidade, decerto perversa, de que a injustiça seja tomada por legítima, já que um orador corrupto estaria apto a revestir seus argumentos de boa-fé²³, convencendo de sua prudência, virtude e benevolência. Afinal “forçoso é, pois, que aquele que aparenta possuir todas estas qualidades inspire confiança nos que o ouvem” (Aristóteles, 2012, p. 78).

Há que se demarcar, de saída, uma diferença fundamental entre a prova pelo *ethos* do orador e os *endoxa*: afinal, os *endoxa* eram o resultado de escrutínio coletivo absorvido de modo impessoal, ao passo que a autoridade do orador cunhada pelo *ethos* era especificamente discursiva

e limitada a situações particulares (Chirron, 2015). O corolário é claro: um orador tecnicamente competente poderia simular os valores do caráter instalados nos frequentadores da *pólis*, curto-circuitando a expectativa de que todos detivessem o mesmo estatuto ontológico. Se o homem mais excelente deveria ser banido, o mesmo não ocorreria com um homem moralmente inferior, mas dotado de conhecimento da técnica, uma vez que ele não seria percebido enquanto tal.

Muito embora Aristóteles tenha rejeitado o risco de pôr a virtude em paralelo com o discurso honesto, permanece a possibilidade de ambas se subsumirem ao poder formidável do *ethos* de conjurar a aparência de uma natureza proba por trás de um discurso probo, e é esta que contava no âmbito do debate público, onde se articulavam a “autoridade moral”, a “capacidade oratória”, a “experiência humana compartilhada” e os aspectos circunstanciais a delimitar cada intervenção (Chirron, 2015, p. 124). A negação dessa possibilidade está calcada na aposta de que a autoridade vinculada ao *ethos* só será eficaz quando for verdadeira, confinando-a ao momento do discurso, quando captará a adesão da audiência:

Muito conta para a persuasão, sobretudo nas deliberações e, naturalmente, nos processos judiciais, a forma como o orador se apresenta e como dá a entender as suas disposições aos ouvintes, fazendo com que, da parte destes, também haja um determinado estado de espírito em relação ao orador. A forma como o orador se apresenta é mais útil nos atos deliberativos, mas predispor o auditório de uma determinada maneira é mais vantajoso nos processos judiciais. Os fatos não se apresentam sob o mesmo prisma a quem ama e a quem odeia, nem são iguais para o homem que está indignado ou para o calmo, mas, ou são completamente diferentes ou diferem segundo critérios de grandeza (Aristóteles, 2012, p. 83-84).

Ocorre que o valor restrito do *ethos* relacionava-se ao fato de que o saber seria adquirido no convívio de homens naturalmente inclinados à virtude – posição platônica ainda pertinente nos materiais aristotélicos (Vesperini, 2013) –, o mesmo se aplicando aos usos da técnica; em tese, os inaptos não seriam capazes de lançar mão do repertório oferecido pela *Retórica*, pois, no fundo, não podem efetivamente possuí-la, mas apenas empregá-la como baixos “artesãos”. Quanto aos virtuosos, possuem-na com o propósito de apoiar as qualidades que

²³ “Mais, en tournant les choses au pire et en choisissant comme champ d’application le domaine judiciaire, on pourrait dire que l’orateur, en quelque sorte, se substitue au juge – et donc au législateur, et s’arroge le pouvoir d’inspirer une décision éventuellement illégale, pourvu que la confiance qu’il parvient à inspirer au juge le lui permette” (Chirron, 2015, p. 118).

lhes são intrínsecas, podendo, todavia, prescindir delas. Em todos os casos, o que predomina é a condição natural do agente, sua autoridade respaldando-se mais pela maestria técnica envasada em um indivíduo ontologicamente apto a detê-la do que necessariamente pelo estudo, tido por consequência, e não causa, de sua condição. Talvez isso explique o porquê de Quintiliano principiar a *Instituição oratória* com uma forte exortação contra a “falsa queixa de que a capacidade de compreender, segundo se diz, foi concedida a poucos” (Quintiliano, 2015, p. 33), pois dizê-lo equivaleria a superar o pressuposto aristotélico, ainda que mantivesse a primazia da “dignidade” social dos oradores mais engenhosos já presente nos escritos associados ao nome do estagirita. A passagem de um conceito negativo de autoridade nos materiais gregos às definições positivas cunhadas por letrados romanos corresponde, precisamente, à elaboração mais profunda dessa contradição e seus usos na vida prática. Para acessá-la, convém consultar o *corpus* ciceroniano.

Para Lucia Calboli Montefusco, a principal intervenção ciceroniana foi precisamente atrelar a eficácia do discurso ao comportamento do orador não somente no momento em que se apresenta diante de uma audiência, de modo a fisgar seu *affectus*, mas também em sua vida pregressa, sendo essa a forma privilegiada de suscitar a benevolência (Montefusco, 1992). Nota-se, aqui, uma concentração da autoridade nas capacidades de enaltecimento ou vitupério do *ethos*, o que deixa ainda mais afastado do núcleo da retórica o poder do *logos* manifestado pela via do entimema²⁴. É o que podemos perceber no livro II do *De oratore*:

Tem muita força, então, para a vitória, que se aprovevem 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 desaprovevem os dos adversários, bem como que se conduzam os ânimos daqueles perante os quais se discursa à benevolência 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 [...]. 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 quem tais elementos não estão presentes; sendo assim, esses mesmos elementos devem ser lançados contra os adversários de maneira inversa (Cícero, 2009, p. 227).

Eis o motivo de as letras romanas investirem tamanha autoridade na figura do orador: era esperado que seu *ethos* se vinculasse umbilicalmente ao *ethos* do cliente, de modo que o engenho e a virtude esgrimidas no processo de defesa fossem proporcionais às qualidades do réu. Além disso, o orador poderia enfatizar determinados aspectos que não eram publicamente associáveis ao cliente, sustentando o valor especial que sua autorrepresentação aportaria à causa (Montefusco, 1992) com a finalidade de ocultar os flagrantes vícios do acusado²⁵; o *ethos* era, nesse sentido, um instrumento útil para incutir o *pathos* necessário para que a audiência, como lembrava Aristóteles, considerasse os argumentos sob o prisma do amor ou seu contrário, a ponto de se poder afirmar que ambos formavam uma “única força emotiva” qualificada por Montefusco de “persuasão irracional” (Montefusco, 1992, p. 252), o que, de nosso ponto de vista, enquadra-se bem na definição de uma autoridade por legitimação apriorística.

O uso prevalecente no tribunal será de fato o que vincula ambos *ethe* à mesma posição, razão pela qual Cícero vai se referir (no *De inventione*) à apresentação do *ethos* numa causa como a elaboração de “nossa *persona*” (Montefusco, 1992, p. 250). Essa dupla *persona*, se eficazmente introduzida, constituiria um arrimo para *auctoritas* de difícil desconstrução, já que ultrapassava o domínio dos argumentos para forjar um poder patético avassalador capaz de suscitar uma reverência muda.

Quando a retórica se torna, nas palavras de Eurípedes emprestadas ao *De oratore, regina rerum*, discurso “arreatador e senhor de todas as coisas” (Cícero, 2009, p. 228), o papel de autoridade natural transfere-se para o *ethos* e o consenso social que o valida. A possibilidade de uma autoridade desvinculada da persuasão transforma-se em usos técnicos da linguagem feitos por indivíduos dotados de *fides*, a boa-fé investida em homens cuja virtude estaria acima de qualquer suspeita; esta, entretanto, não seria chancelada pela “natural dignidade” de uma propensão à iluminação, mas, antes, por força dos atributos genealógicos dos indivíduos.

²⁴ “Apresentar o seu caráter pelo discurso, então, como justo, íntegro, religioso, timorato, tolerador de injustiças, tem um poder absolutamente admirável; e isso, quer no princípio, quer na narração da causa, quer no final, tem tamanha força, se for tratado com delicadeza e julgamento, que muitas vezes tem mais poder do que a causa. Realiza-se tanto por determinado julgamento e método oratórios, que se forja, por assim, dizer, o caráter do orador; por meio de determinado tipo de pensamentos e determinado tipo de palavras, empregando-se ainda uma atuação branda e que expresse afabilidade, consegue-se que pareçamos homens honestos, de boa índole, bons” (Cícero, 2009, p. 227).
²⁵ É o caso, por exemplo, do processo de Norbano, que não poderia ser defendido a partir dessa estratégia exatamente por seu notório comportamento sedicioso, indefensável perante “juizes cidadãos excelentes” (Montefusco, 1992, p. 251).

Essa passagem também diz respeito a inflexões nas práticas letradas. Entre os romanos predominou a perspectiva de que a exemplaridade de “modelos” considerados notáveis e o pragmatismo de uma técnica que se deveria dominar (suscitando a elaboração de um *corpus* – caso, por exemplo, da *Instituição oratória*) caminhavam lado a lado, constituindo o repertório daqueles dotados de autoridade. Além disso, o caráter sagrado da “transmissão” dos saberes gregos, infundidos, como vimos, por instâncias externas aos indivíduos, foi substituído pela política de “transferência” calcada na noção de “butim”. Pierre Vesperini percebeu bem que os romanos não se autorrepresentavam “recebendo” os conhecimentos gregos, preferindo postular que estes resultavam de sua envergadura bélica; “em suma, quando o saber passa da Grécia a Roma, o faz sob a figura do cativo que se transfere” e acaba por “cativar” seus senhores, o que justificava a incorporação de seus costumes aos modelos autorizados (Vesperini, 2013). Um exemplo da têmpera militar de que se reveste a emulação romana está no aplauso que Catulo oferece a Crasso no *De oratore*: “Na verdade, observou Catulo, até onde posso julgar, reuniste todos os elementos de uma maneira tão divina que parece não tê-los tomado aos gregos, mas seres capazes de ensiná-los a eles próprios” (Cícero, 2009, p. 308). O louvor prestado aos saberes gregos capturados não impedia – na verdade, impelia – a educação dos romanos: em outra passagem, roga-se pela aplicação da excelência grega nos costumes romanos até que (trata-se efetivamente de uma questão de tempo) estes superem aqueles (Cícero, 2009, p. 281).

O percurso ciceroniano rumo à remodelação do *ethos* aristotélico inscreve-se nesse processo mais geral de conformação de critérios mínimos para assegurar a *auctoritas*. Foi no interior desse mecanismo que se solidificaram as estratégias de competição político-letrada em prol da “imortalidade”; no lugar de aquisições perpétuas ratificadas pela anuência dos deuses ou pela distinção natural postulada de modo especulativo, os romanos legitimavam seus dignitários graças ao esforço combinado de feitos grandiosos e da sua monumentalização por aqueles que se ocupavam de registrá-los. Como lembrou Cícero em sua defesa de Árquias nos tribunais, sem grandes poetas, não poderia haver grandes feitos, o que, em linguajar judiciário, correspondia ao vínculo entre o *ethos* do orador e o *ethos* do réu (Montefusco, 1992).

Auctoritas, uma autoridade do tempo

A expressão *auctoritas* originou-se no campo do direito, definindo-se como a capacidade de ratificar os efeitos de um ato jurídico. O termo *auctor* referia-se ao fiador desse ato, aquele que poderia respaldar sua validade – por exemplo, o *pater familias*, que “amplificava” (etimologicamente, *auctoritas* associa-se a *augere*, “aumentar”) a validade do que havia sido acordado contratualmente por um protegido. A *auctoritas* também se identificava com a virtude ancestral de indivíduos cujo respeito suscitava adesão, configurando-se como uma “autoridade do tempo” que remetia à fundação de Roma e ao conjunto de costumes que a ela correspondiam (Hartog, 2009).

Myriam Revault d’Allones tem razão quando afirma que a *auctoritas* necessariamente se articula com o tempo, uma vez que sua capacidade de ratificar provém da legitimidade de um passado aclamado. Embora fosse um instrumento de aconselhamento, era difícil opor-se a ela, porquanto equivalesse não apenas a estabelecer dissenso com indivíduos altamente respeitados, mas com todos os seus antepassados. Os saberes coletivos da época confirmavam, por esse viés, a máxima autoridade da história de prescrever e orientar o futuro segundo condições do passado que deveriam ser simultaneamente ratificadas e superadas (d’Allones, 2006)²⁶. Nota-se, desde logo, que o destino institucional de Roma, isto é, a garantia da perpetuação de sua legitimidade no âmbito de uma *aeterna auctoritas*, unia-se à longa duração da memória dos *exempla* e das instituições²⁷, tornadas uma alternativa à “natureza eterna e à convenção efêmera” (d’Allones, 2006, p. 32).

Para examinar as modalidades de deflagração da *auctoritas* no âmbito político e letrado, comecemos por uma anedota relatada por Valerius Maximus²⁸. Quando o tribuno da plebe Curiatius subiu ao *podium*, Roma enfrentava uma acentuada crise. Com a súbita elevação dos preços dos grãos em 138 a.C., os cônsules Brutus e Scipio Nasica foram convocados a um *contio*, única assembleia em que a população, sem ser dividida por tribos ou centúrias, era a principal instância à qual o orador deveria se dirigir. A importância dessas reuniões levava a que apenas magistrados ou tribunos como Curiatius pudessem convocá-la, invocando a *potestas contionandi*, que valia, ainda, pelo direito à fala, fundamental porque pronunciar-se não era

²⁶ “Le souci de la postérité est donc indissociable de celui de l’antériorité. Il ne s’agit pas seulement de perpétuer ce qui a toujours été mais d’enraciner le changement dans le *continuum temporel*” (d’Allones, 2006, p. 29). Vesperini complementa nestes termos: Ce passage des savoirs de l’un à l’autre au moyen de l’exemplarité, qu’il s’agisse d’un savoir très technique comme le droit ou de savoirs sociaux comme le comportement à adopter au Sénat, ne signifie pas que les savoirs se reproduisaient. Au contraire, si l’on voulait faire honneur à ses ancêtres, il fallait se distinguer. Rome est donc une culture de l’exemplarité, mais n’est pas du tout une culture de la reproduction” (Vesperini, 2013, p. 9).

²⁷ “C’est dans la structure temporelle de l’*auctoritas* que réside le cœur ou le foyer de sens de la notion: l’autorité devrait sa prééminence et son effectivité à l’inscription temporelle qu’elle réalise” (d’Allones, 2006, p. 32).

²⁸ O exemplo a que aludimos foi apresentado por Polo (2011, p. 288).

privilégio extensível a todos os cidadãos, nem constava do *ius populi*²⁹.

Os *contiones* favoreciam a discussão de matérias pertinentes à *res publica*, como o preço dos grãos, e o costume prescrevia que adeptos e adversários das causas estivessem presentes. A proeminência conquistada ali era de grande valor, motivo de muitos deslancharem o *cursus honorum* naquela instância (Polo, 2011). Sendo prerrogativa dos aptos a governar, o *contio* arregimentava interessados por causas políticas de magnitude, e a legitimidade de suas falas garantia a apresentação de argumentos de interesse da *vrbs*.

Na cena proposta por Valerius, Curiatius começa a protestar, e argumenta que a república deveria adquirir uma grande quantidade de grãos e cedê-los gratuitamente, de modo a forçar a queda dos preços. Scipio Nasica levanta-se imediatamente e responde, oferecendo seus argumentos contra a proposta, mas mal tem tempo de expô-los, pois os gritos da multidão o interrompem. Neste momento, vira-se aos descontentes, ordenando-lhes que se calem, pois ele era um grande conhecedor dos assuntos da república, e aqueles que não tivessem essa distinção não haveriam de entrar em seu caminho. A gravidade da fala de Nasica deixa a audiência pasmada, o que faz com que os presentes o contemplem em muda reverência perante sua *auctoritas*.

A anedota de Valerius representa um dos vetores constituintes da *auctoritas* romana e ilustra os papéis a desempenhar pelos oradores e pelo público. No conjunto, também revela o dispositivo formal que preside a composição dos discursos autorizados: o *decorum*³⁰.

A combinação de *dignitas* e *potestas* fortalecia a *auctoritas* naquela que foi a característica mais relevante, a aludida expressão de hierarquias. A superioridade política e moral dos oradores antigos era representada pela posição que ocupavam ao proferirem discursos, isto é, acima dos ouvintes. No caso da oratória pública, os *podia* eram este *superiore loco*, e a seu lado se colocavam estátuas de grandes cidadãos, que funcionavam como *exempla* a ladear o orador, confirmando seus méritos e exigindo-lhe comportamento apropriado ao passado glorioso que o escudava (Polo, 2012). O prêmio para aqueles que con-

quistassem o respeito das multidões por meio do manejo correto da *auctoritas* era a consolidação de uma posição política vantajosa e a própria posteridade. Tornar-se uma das estátuas, um modelo digno de louvor, levava muitos a este palco que Cícero considerava dos mais valiosos:

Ocorre que, pelo fato de o palco, por assim dizer, da assembleia popular parecer o maior palco do orador, somos estimulados pela própria natureza a adotar um gênero mais ornado de discurso. De fato, tamanha força tem a multidão que, tal como um flautista não pode tocar sem uma flauta, o orador não pode ser eloquente sem que uma multidão o esteja ouvindo (Cícero, 2009, p. 157).

Cícero dominou com maestria os mecanismos da *auctoritas* e validou sua importância também do ponto de vista da escrita. Em passagem da *Instituição oratória*, Quintiliano lembra que Cícero recorreu à *dramatis personae Crassus* no *De oratore* para argumentar que a escrita (*stilus*³¹) era a “melhor realizadora e mestra do discurso”; ao fazê-lo, teria juntado seu juízo à autoridade de Crasso, lugar mais adequado para esta afirmação na economia do diálogo (Quintiliano, 2016, p. 101). A *gravitas* emprestada pelo *ethos* de Crasso figurava, portanto, como eixo da *auctoritas* do juízo de Cícero. Analogamente, muitos tratados latinos produziam *auctoritas* ao escolher um *auctor* celebrado pela instituição, como Aristóteles, adaptando-o às necessidades do programa que quisessem enaltecer (Hansen, 2013).

Partindo-se desses sentidos de *auctoritas* – enunciado que remete a um gênero aprovado publicamente e posicionado de modo a atender às técnicas, situações e públicos empíricos em que devia se manifestar –, muitos foram seus usos. *De inventione*, escrito por Cícero em sua juventude, amparava-se na sequência de tratados anteriores, postulando *auctoritas* por meio da afetação de seu conhecimento da *consuetudo*. Essa afetação era apresentada por meio da retomada de *exempla* consagrados, como o de Zêuxis³². A escolha da tópica permitiu-lhe afirmar que os argumentos de *De inventione* foram recolhidos nas opiniões dos mais sábios, assim como Zêuxis abstraía as belezas particulares de várias mulheres para compor a face

²⁹ “In practice, data provided by ancient sources allow us to conclude that, with very few exceptions, orators speaking before the people throughout the Roman Republic were all members of the social elite, most of them magistrates in offices, and the rest ex-magistrates, many of them consulares. This means that almost all the Roman orators at *contiones* were senators, and were therefore invested with the *auctoritas* attached to their office” (Polo, 2012, p. 52).

³⁰ “Intimamente ligada ao decoro está a questão da *auctoritas* das personagens, ou seja, em que medida, dentro da ficção do diálogo, a escolha desta ou daquela personagem, mais ou menos adequada e de maior ou menor autoridade, influencia a maneira como sua fala é recebida pelas demais, dentro do texto, e pelos leitores, fora dele” (Scatolin, 2009, p. 13). Outro exemplo está em Cícero (*República*, I, 43), que, ao comentar a *parrhesia*, isto é, a capacidade de falar livremente na *Ekklesia* ateniense, a considerava *iniqua*, na medida em que ignorava que só deve falar o detentor das qualidades e virtudes necessárias a essa honrável tarefa.

³¹ “*Stylus*, nome latino do estilete com que se escrevia na tabuinha de cera, passou a significar metaforicamente a variação da elocução característica de um *auctor* determinado, proposto à emulação como *auctoritas*. O termo também pôde significar, por isso, as variações discursivas da fides, a boa-fé persuasiva, das muitas elocuições dos gêneros, como genera elocutionis, gêneros da elocução” (Hansen, 2013, p. 26).

³² “Pede-se a Zêuxis que pinte a deusa Afrodite. Afrodite é a beleza perfeita. Como pintar a perfeição? Zêuxis convoca as jovens de Crotona e as observa: uma tem o nariz perfeito, mas é baixa; outra, lindos lábios, mas gorda; outra, belos seios, mas alta demais etc. Zêuxis abstrai, ou seja, extrai de cada uma delas a particularidade bela e, mentalmente, compõe o corpo da deusa com elas. O modelo não existe na empiria; quando pintado, corrige as imperfeições da natureza” (Hansen, 2013, p. 32-33).

da deusa. Por inferência, o leitor deveria notar a argúcia do *auctor* Cícero, aderindo a ele.

Ao mesmo tempo em que se amparava no costume dos sábios, *auctoritas* significava concorrer com *auctoritates*. Conquanto tomassem seus lugares-comuns, estruturas formais e dispositivos de persuasão de tratadistas anteriores, livros como o *Ad Herennium* e *De inventione* variavam seus preceitos e os reorganizavam. Cícero, por exemplo, particularizou o *De inventione* ao propor uma lista de lugares-comuns de pessoa, mencionada algumas vezes no livro. Ela é composta pelos seguintes atributos: nome (*nomen*), natureza (*natura*), modo de viver (*victus*), condição (*fortuna*), hábito (*habitus*), sentimentos (*affectio*), interesse (*studium*), propósito (*consilium aliquid faciendi aut non faciendi*), feitos (*facta*), incidentes (*casus*) e discursos (*orationes*). A lista tinha o propósito de fornecer argumentos que auxiliassem o orador a provar, a partir das características particulares do acusado, sua culpa ou inocência, motivo pelo qual Cícero apresenta, ainda, comparações em pares (forte ou fraco, de boa ou má memória, modesto ou o contrário, etc.), finalizando com uma sentença que deveria dar conta dos casos omissos, *et omnino quae a natura dantur animo et corpori*, ou seja, “e todas as qualidades físicas e mentais que são concedidas pela natureza” (Guérin, 2006, p. 73).

O procedimento adotado por Cícero queria convencer o leitor da exaustividade de seu tratado. Sendo capaz de elencar todas as possibilidades com as quais o orador haveria de topar em seu ofício, representava-se como uma das *auctoritates*, potencialmente a mais bem informada e útil entre elas. O anônimo *Ad Herennium* fala do mesmo tema sem o arrimo de uma lista como a do *De inventione*, citando apenas a “vida passada” e os “motivos” como técnicas de avaliação de um crime. Como sabemos que ambos surgiram de um mesmo conjunto de referências³³, a lista do *De inventione* singularizava o arpinate (Guérin, 2006). Ele a empregou para criar diferença em relação à *consuetudo*, parecendo tanto erudito quanto autorizado, uma vez que expunha a doutrina e postulava

acrescentar-lhe algo, ainda que a lista não chegue a ser explorada em suas consequências para a prática forense³⁴.

De oratore amparou-se em estratégias muito diferentes. A discrepância entre os tratados não se explica meramente em contradição ou mudança de opinião do “indivíduo” Cícero, mas em nova variação elocutiva, emulação calcada em circunstâncias diferentes³⁵, sobretudo pela percepção de que a *auctoritas* atingida por *De inventione* haveria de esgotar-se diante de olhos treinados (Guérin, 2006). A própria forma o indicava, na medida em que, se *De inventione* fora escrito como opúsculo estudantil, com preceitos essenciais, listas e regras fixas, *De oratore* lança mão de um diálogo entre homens de letras que discutiam em patamar acima das miudezas escolares dos manuais³⁶. *A ars dicendi* teve seu papel diminuído em prol do “orador em si” (Cícero, 2009, p. 166), com o objetivo de confeccionar uma técnica retórica mais afeita às necessidades romanas. Apontar essa diferença ao marcar o formalismo e o protocolo meramente imitativo dos manuais fazia dos próprios personagens dos diálogos *auctoritates* em quem se deveria confiar, uma vez que são apresentados como os mais capazes na técnica oratória, detentores de *ethe* capazes de suscitar imediata adesão. Além disso, relida como tópica, a referência à “juventude” em que escreveu o *De inventione* era a circunstância perfeita para que Cícero propusesse sua emulação decorosamente:

De fato, como me disseste várias vezes, pretendes, pelo fato de os escritos que escaparam incompletos e grosseiros de nossos apontamentos, quando éramos meninos ou adolescentes, mal serem dignos desta nossa idade e desta experiência que granjeamos em tantas e tão importantes causas defendidas, que publiquemos algo mais refinado e completo acerca do mesmo tema (Cícero, 2009, p. 148).

Essa fala era prerrogativa ao estabelecimento de uma diferença entre os preceptores, como o anônimo do Herênio, e os praticantes da oratória³⁷, que poderiam se

³³ Charles Guérin nota com muita propriedade que, embora insira a lista em seu manual, Cícero, quando quer exemplificar o emprego dos lugares-comuns (*De inventione*, 2.32), remete tão somente à categoria de “vida passada”. “This example, and those that follow, are exactly similar to those we can identify in the *Rhetorica ad Herennium*. Cicero never goes into deductions and analyses of the probability for a man of a certain age, origin, birth, or education to commit a particular kind of crime” (Guérin, 2006, p. 75-76).

³⁴ “Although Cicero cites this very long list three times in his book, he does not build an elaborate theory which may render these attributes useful. It appears clearly that the use of this precise pattern is nothing more than a way for Cicero to impress his reader [...]. If Cicero resorted to this useless list, it clearly means that listing as many things as possible in as many categories as possible was a way of proving the quality and validity of the text. The lists of topics intended for the epilogue were common to both textbooks, but by presenting the ‘attributes of the person’ he would never actually use, Cicero added something to the common tradition and found a way of proving his own ability to encompass all possible situations and circumstances. In so doing, he gave the reader a guarantee of his competence as a handbook writer, just as he suggested in his introduction” (Guérin, 2006, p. 76).

³⁵ “[...] a *auctoritas* não significa a realidade da psicologia individual de um homem que tem a posse e a propriedade do poema, mas é dispositivo discursivo produzido pela aplicação de esquemas retóricos pressupostos por sua recepção contemporânea, ao menos pela sua recepção letrada. Seus ouvintes-leitores valorizavam o artifício com que os preceitos do dispositivo eram aplicados, ao mesmo tempo que julgavam a novidade da significação dos poemas feitos como emulação de uma ou mais *auctoritates*” (Hansen, 2014, p. 104).

³⁶ Conforme atesta Charles Guérin, “pour le *De oratore*, théoriser l’éloquence ne consiste plus à énoncer des préceptes rigides que l’orateur devrait appliquer, mais à analyser l’art du discours non seulement dans sa dimension technique, mais avant tout dans sa dimension culturelle, sociale et intuitive” (Guérin, 2012, p. 234).

³⁷ Brian Vickers salienta a importância desse modelo para a história das técnicas retóricas, com a repartição das funções entre preceptistas e oradores. “He [quem redige manuais] is producing a guide to be used by other men, seldom by himself – how few, if any, authors of rhetoric-books have ever produced original creation – for the purposes of composition. He doesn’t know how to write; he only knows how to teach others to write” (Vickers, 1981, p. 108).

gabar da insuficiência daqueles ensinamentos (Guérin, 2006). É o que faz Antônio, a certa altura:

Enganas-te, Cátulo, replicou Antônio, pois eu mesmo já me deparei com diversos Formiões. De fato, quem há, dentre esses gregos, que julgue que algum de nós entende alguma coisa? A mim, porém, não causam tanto aborrecimento; suporte e tolero a todos eles com facilidade, pois ou me oferecem algo que não me causa desprazer, ou fazem com que tenha menos vergonha de não ter aprendido. Despacho-os de maneira não tão afrontosa quanto Aníbal àquele filósofo, e talvez por isso tenha maior proveito. No entanto, sua doutrina, pelo quanto posso julgar, é absolutamente ridícula (Cícero, 2009, p. 209).

Todos os preceitos anteriores teriam de ser reavaliados tornando-se, pela voz de Antônio, corolários da natureza e da fortuna (repare-se, aqui, a continuidade parcial de fórmulas gregas, agora sob forma “cativa”), pois “nem tudo o que falamos deve ser remetido à arte e aos preceitos”. O que deve ser elogiado num homem não se ensina, o que deveria ser óbvio para homens de letras:

Sim, respondeu Antônio, e sei que, exatamente neste gênero, ficamos, eu e todos os que estavam presentes, extremamente encantados com o elogio fúnebre que fizeste a Popília, vossa mãe, a primeira mulher a quem, julgo eu, foi concedida tal honra em nossa idade. Porém, parece-me que nem tudo o que falamos deve ser remetido à arte e aos preceitos. De fato, daquelas fontes de onde se tomam os preceitos para todos os ornamentos do discurso, será possível ornar também o louvor, e não faltarão aqueles elementos, pois, embora ninguém os ensine, quem é que não sabe o que deve ser elogiado num homem? De fato, estabelecido aquilo que Crasso disse no início daquele discurso que, como censor, pronunciou contra seu colega: no que a natureza ou a fortuna concederam aos homens, podia suportar tranquilamente ser superado; naquilo que os próprios homens podem granjear para si, não podia suportar ser vencido; quem louvar alguém, notará que deve tratar dos bens da fortuna; tais são os de estirpe, dinheiro, parentes, amigos, recursos, saúde, beleza, forças, engenho e demais coisas que são do corpo ou externas; se os teve, que fez bom uso deles;

se não os teve, que passou sem eles com sabedoria; se os perdeu, que o suportou com moderação; depois, o que aquele a quem se louva fez ou suportou com sabedoria, nobreza, coragem, justiça, grandeza, piedade, gratidão, humanidade, enfim, com alguma virtude. Aquele que quiser louvar perceberá facilmente esses pontos e os deste gênero; aquele que quiser vituperar, os seus contrários (Cícero, 2009, p. 203).

A *auctoritas* emanava do debate urbano entre personagens de *dignitas* inquestionável. Assim, pautava-se pelas regras do diálogo e da controvérsia, que, como o próprio *De oratore* em certo momento explicita, versavam genericamente sobre “o que acontece, aconteceu ou acontecerá” (Cícero, 2009, p. 215)³⁸. Por isso, não podiam se prender à mera enunciação de preceitos atemporais, devendo evidenciar sua construção por homens que faziam bom uso de seu ócio e de inúmeros *exempla* colhidos da história; estes deveriam ser organicamente associados às suas experiências. A adequação do gênero à matéria ganhava reforço, por sua vez, pelo lugar em que se situava; dialogando sob um plátano, os amigos abrigavam-se retoricamente sob a *auctoritas* do método socrático. Assemelhados na hierarquia de suas posições, os personagens encenavam uma amigável disputa que culminava na orquestração dos preceitos. Falando das capacidades do orador, argumentavam que a *auctoritas* aninhava-se na forma, uma vez que “não há qualquer tema que não seja próprio do orador, desde que exposto com distinção e gravidade”. Afinal, “é próprio dele, ao aconselhar sobre os assuntos mais importantes, o pensamento exposto com autoridade” (Cícero, 2009, p. 201). Este “pensamento exposto com autoridade” equivalia, então, à soma da persuasão pelo discurso e da prova pela *auctoritas*³⁹, aqui relacionada ao *ethos* de quem fala. Isso se reflete, aliás, na própria escolha das *dramatis personae* do diálogo, já que Crasso, Antônio e César eram figuras respeitadas e capazes de acessar a autoridade do tempo, que os havia respaldado com os louros certos da imortalidade. Na síntese de Quintiliano, “essa será também a glória deles: que se diga que superaram os antecessores e se tornaram os mestres dos pósteros” (Quintiliano, 2016, p. 101).

De oratore mostrava, pela via do exemplo, o perfil normativo da *auctoritas*, tornando-se, desse modo, um modelo textual atento aos pressupostos da competição

³⁸ O que era, aliás, condizente com a repartição temporal dos três gêneros da retórica em Aristóteles: “Os tempos de cada um destes são: para o que delibera, o futuro, pois aconselha sobre eventos futuros, quer persuadindo, quer dissuadindo; para o que julga, o passado, pois é sempre sobre os atos acontecidos que um acusa e o outro defende; para o gênero epidítico o tempo principal é o presente, embora também muitas vezes argumentem evocando o passado e conjecturando sobre o futuro” (Aristóteles, 2012, p. 22).

³⁹ “E agora não me parece haver motivo algum para pôr de lado os preceitos que devem ser ensinados a respeito das deliberações e dos louvores. De fato, são, em sua maioria, gerais; no entanto, persuadir ou dissuadir acerca de uma questão parece-me próprio de uma pessoa extremamente importante: é próprio não só de um homem sábio explicar suas resoluções acerca das questões mais importantes, como também [ser] honesto e expressivo, de modo que se possa prever com o pensamento, provar pela autoridade [*auctoritate probare*], persuadir pelo discurso” (Cícero, 2009, p. 256).

regrada. Ao fazê-lo, revalorizava os saberes artesanais outrora depreciados na forma das técnicas retóricas, mas, sobretudo, inculcia nas audiências o valor soberano do caráter, prelúdio indispensável ao ato, decisivo, de emular, ferramenta consagrada a garantir a fixação temporal dos modelos a serem absorvidos e desafiados no futuro.

A constituição da *auctoritas* indica uma trajetória de captura e transformação de preceituários gregos. Conquanto guardasse parentesco com as capacidades divinas, os dispositivos persuasivos aristotélicos e a afirmação de uma dominação por homens superiores capazes de agir como os guardiões das leis a que Platão se referia, modificou-as consideravelmente. Entre os romanos, a *auctoritas* orquestrava sua legitimidade ancestral por meio de dispositivos argumentativos que indicassem a validade dos costumes e um *ethos* irretocável, tão digno quanto inviolável, e apto a arquetetar monumentos eternamente edificantes. Como sua eficácia dependia da emulação de modelos acionados por seu valor histórico usufruído em chave pragmática, a dimensão especulativa e sagrada da autoridade dos gregos foi amortizada em nome das concretudes de uma ética profana⁴⁰ da exemplaridade voltada à vida e à pós-vida aristocráticas.

Referências

- ARENDRT, H. 2015. *La crise de la culture: huit exercices de pensée politique*. Paris, Gallimard, 380 p.
- BENVENISTE, E. 1969. *Le vocabulaire des institutions européennes: volume 2, pouvoir, droit, religion*. Paris, Minuit, 279 p.
- CALAME, C. 2005. *Masques d'autorité: fiction et pragmatique dans la poésie grecque antique*. Paris, Belles Lettres, 335 p.
- CHIRRON, P. 2015. Aristote rhéteur? In: B. CASSIN (org.), *La Rhétorique au miroir de la Philosophie: définitions philosophiques et définitions rhétoriques de la rhétorique*. Paris, Vrin, 344 p. 111-125.
- CONDILO, C. 2017. Agonistic intertextuality: Herodotus' engagement with Hecataeus on genealogies. *Journal of Ancient History*, 5(2):228-279.
- D'ALLONES, M.R. 2006. *Le pouvoir des commencements: essai sur l'autorité*. Paris, Seuil, 272 p.
- DESCOLA, P. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard, 623 p.
- DETIENNE, M. 2013. *Mestres da Verdade na Grécia arcaica*. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo, Martins Fontes, 174 p.
- DODDS, E. R. 2002. *Os gregos e o irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo, Escuta, 336 p.
- GUÉRIN, C. 2006. Cicero as user and critic of traditional rhetorical patterns: structural authority from *De inuentione* to *De oratore*. In: C. GALEWICZ (org.). *Texts of power, the power of the text: readings in textual authority across history and cultures*. Kraków, Homini, 289 p. 61-85.
- GUÉRIN, C. 2012. *Species perfecti oratoris: statut de la perfection oratoire et formalisation des règles dans le De oratore de Cicéron*. In: P. CORREA(org.), *Hyperboreans: essays in Greek and Latin poetry, philosophy, rhetoric and linguistics*. São Paulo, Humanitas, 448 p. 233-264.
- HANSEN, J.A. 2013. Instituição retórica, técnica retórica, discurso. *Matraga*, 20(33):11-46.
- HANSEN, J.A. 2014. Autoria, obra e público na poesia colonial luso-brasileira atribuída a Gregório de Matos e Guerra. *Ellipsis*, 12:91-117.
- HARTOG, F. 2009. La autoridad del tiempo. *Historia Mexicana*, 58(4):1419-1445.
- KOJËVE, A. 2004. *La notion de l'autorité: édité et présenté par François Terré*. Paris, Gallimard, 204 p.
- MOMIGLIANO, A. 1986. How Roman emperors became gods. *The American Scholar*, 55(2):181-193.
- MONTEFUSCO, L. C. 1992. *De oratore: la doppia funzione dell'ethos dell'oratore*. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 10(3):245-259.
- NAGY, G. 1990. *Greek mythologies and poetics*. Ithaca, Cornell University Press, 327 p.
- OPSOMER, J.; ULACCO, A. 2016. Epistemic authority in textual traditions: a model and some examples from ancient philosophy. In: S. BOODTS; J. LEEMANS; B. MEIJNS, *Shaping authority: how did a person become an authority in Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance?* Turnhout, Brepols, 439 p. 21-46.
- POLO, F.P. 2011. Public speaking in Rome: a question of *auctoritas*. In: M. PEACHIN (org.), *The Oxford companion to social relations in the Roman world*. Oxford, Oxford University Press, 738 p. 286-303.
- POLO, F.P. 2012. *Contio, auctoritas and freedom of speech*. In: S. BÉNOIST (org.), *Rome: a city and its empire in perspective*. Leiden, Brill, 207 p. 45-58.
- RANCIÈRE, J. 2014. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo, Editora 34, 69 p.
- SAHLINS, M.; GRAEBER, D. 2017. *On kings*. Chicago, HAU Books, 515 p.
- VESPERINI, P. 2013. *Façons grecques et façons romaines de "faire passer le savoir": la catégorie historiographique de la transmission à l'épreuve de l'Antiquité*. Communication faite au séminaire commun de l'URM ANHIMA. Disponível em: <https://flup.academia.edu/PierreVesperini>. Acesso em: 02/01/18, 21 p.
- VICKERS, B. 1981. Rhetorical and anti-Rhetorical tropes: on writing the history of elocutio. In: E.S. SCHAFFER (org.), *Comparative criticism: a yearbook*. Vol. 3. Cambridge, Cambridge University Press, 354 p. 105-132.
- WARDLE, D. 2006. *Cicero on divination*. Oxford, Clarendon Press & Oxford Press, 469 p.

Fontes antigas

- ARISTÓTELES, 2012. *Retórica*. Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo, Martins Fontes, 252 p.
- ARISTÓTELES, 2006. *Política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo, Martins Fontes, 307 p.

⁴⁰ O que não exclui manifestações de autoridade divina, por exemplo, no universo da religião civil romana, as quais, todavia, extrapolam o escopo deste texto. Há referências importantes a respeito em Wardle (2006).

- CÍCERO, M.T. 2009. *De oratore*. In: A. SCATOLIN, *A invenção no Do orador de Cícero*. São Paulo. Tese de doutoramento, Universidade de São Paulo, 313 p.
- HOMERO. 2014. *Odisseia*. Trad. Christian Werner. São Paulo, Cosac Naify, 637 p.
- PLATÃO. 2010. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 511 p.
- PLATÃO. 2016. *Fedro*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo, Editora 34, 256 p.
- QUINTILIANO, M.F. 2015. *Instituição oratória*. Tomo I. Trad. Bruno Fregni Bassetto. Campinas, Editora da Unicamp, 582 p.
- QUINTILIANO, M.F. 2016. *Instituição oratória*. Tomo IV. Trad. Bruno Fregni Bassetto. Campinas, Editora da Unicamp, 552 p.

Submetido em: 30/01/2018

Aceito em: 20/12/2018