

## O ÉTHOS EM ANTÍGONA, DE SÓFOCLES

Shirley Maria de Jesus<sup>i</sup>

**Resumo:** Esta pesquisa propõe uma discussão teórica sobre a noção de *éthos*, a partir da qual se pretende analisar a obra *Antígona*<sup>ii</sup>, de Sófocles. Apresentamos, para tal, as abordagens de Aristóteles (2013), Amossy (2005), Maingueneau (2011, 2010, 2008, 2005) e Machado (2001). A partir dessa atualização teórica, que mobiliza uma noção central da retórica aristotélica, pretendemos demonstrar a construção do *éthos* feminino na tragédia sofocleana. Nosso propósito é trabalhar com um texto de estatuto ficcional que faz uma espécie de crítica social da época. Trabalharemos, neste estudo, com a hipótese de que um dos possíveis *éthos* da personagem Antígona origina-se na recusa da injustiça.

**Palavras-chave:** *Antígona*, Aristóteles, *Éthos*, Sófocles.

**Abstract:** This research proposes a theoretical discussion about the notion of *ethos*, which will act as a framework for the analysis of Sophocles' *Antigone*. The approaches of Aristotle (2013), Amossy (2005), Maingueneau (2011, 2010, 2008, 2005) and Machado (2001) are presented here. From this theoretical update, that mobilizes a central notion in Aristotelian Rhetoric, we intend to demonstrate the construction of the feminine *ethos* in Sophoclean Tragedy. Our purpose is to work with a fictional text that makes a kind of social critique of the period. We will work in this study with the hypothesis that one of the possible *ethos* of the character Antigone stems from the refusal of injustice.

**Keywords:** *Antigone*, Aristotle, *Ethos*, Sophocles.

---

<sup>i</sup> Doutoranda em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bolsista CAPES. E-mail: linguaportuguesa.shirleymaria@gmail.com.

<sup>ii</sup> Quando nos referirmos à obra *Antígona*, de Sófocles, vamos usar o termo em itálico. Quando se tratar da personagem, não usaremos o destaque.

## Introdução

A noção de *éthos*<sup>1</sup> vem sendo retomada enquanto objeto de investigação de parte das pesquisas em Análise do Discurso nos últimos tempos. Mediante essa percepção, propomo-nos a discutir sobre o *éthos* enquanto constructo teórico a partir de algumas perspectivas por meio das quais foi abordado. Apresentamos, para tal, as abordagens de estudiosos como Maingueneau (2011, 2010, 2008, 2005), Amossy (2005), Kerbrat-Orecchioni (2010), Machado (2001), dentre outros, pois eles tomam o *éthos* retórico como matriz e, portanto, assinalam em Aristóteles (2013) as formulações ancestrais de suas propostas. Em seus trabalhos, eles observam, ainda, tanto as relações histórico-culturais como, por exemplo, os posicionamentos intersubjetivos dos indivíduos, como os fatores psicossociais que participam da construção dos sentidos. Nessa construção dos sentidos a partir das relações do *sujeito comunicante* com o mundo, encontramos, segundo Machado (2001, p. 52),

[...] um sujeito que cria seu texto a partir de dados extraídos de sua cultura, de suas convicções e de seu *ethos*, enfim, do universo discursivo que lhe é próprio, a ele, sujeito-individual único. Mas, essas convicções vão encontrar eco no sujeito coletivo e social, cujos gestos e palavras são determinados por uma ideologia de vida ou, se preferirem, por *contratos* sociais dominantes. Nem completamente livre, nem completamente submisso, eis como vemos tal sujeito, evoluindo num mundo dominado pelas práticas e trocas languageiras. (Grifo da autora).

Logo após esse preâmbulo, propor-se-ão algumas considerações sobre o *éthos* pelo viés de Aristóteles (2013).

## 1 O *éthos* retórico

O *éthos* na obra *Retórica*<sup>2</sup>, de Aristóteles (2013), tratado enquanto caráter, propõe algumas estratégias a serem observadas pelo orador durante seu

---

<sup>1</sup> *Éthos* (ἦθος) e *êthos* (ἔθος). No grego clássico, temos duas formas de grafia para esses termos, pois seus significados são distintos. No *Dicionário Grego-Português* (2007, p. 195), a palavra *éthos*, grafada com a vogal inicial longa “η” (*eta*), significa “[...] caráter; natureza habitual; costume; [...] maneira de ser; caráter ingênito; [...] representação de um caráter; caracterização de uma personagem teatral; impressão moral (produzida pelo orador)”. Já o termo *êthos*, grafado com a vogal inicial *epsilon* “ε”, significa “[...] hábito; costume; tradição; de hábito; habitualmente; segundo o costume” (DICIONÁRIO GREGO-PORTUGUÊS, 2007, p. 12). Nesta pesquisa, empregaremos o termo *éthos* quando se tratar da índole natural do(s) *sujeito(s) comunicante(s)*, *interpretante(s)*, *enunciante(s)* e *destinatário(s)* ou de seu conjunto de disposições físicas ou psíquicas; e *êthos* quando se tratar do caráter dos seres que vivem em determinada sociedade, a tradição dessa comunidade, elementos, portanto, pertinentes à coletividade, conforme os significados dos dicionários consultados.

<sup>2</sup> O termo “retórica” (iniciando com letra minúscula), neste trabalho, é aqui estabelecido para designar as várias teorias e práticas possíveis (não só as aristotélicas). Por outro lado, a palavra

discurso: “criar” determinada imagem para seu público-alvo, escolher adequadamente seu repertório e a entonação a ser utilizada. Aristóteles, portanto, ao tratar da retórica enquanto arte, apresenta-nos algumas técnicas que têm por objetivo: (i) problematizar o caráter do orador tendo em vista que, para persuadir, este caráter (*éthos*) deve ser “construído” como “verdadeiro” (mesmo que não o seja); (ii) apresentar análise das três provas retóricas: *éthos*, *pathos* e *logos*; (iii) propor uma tipologia das argumentações, estabelecendo relação entre lógica e dialética. Para o filósofo, a importância dessa arte consiste na capacidade de persuadir o ouvinte através do discurso oral, fazendo com que ele formule um juízo sobre a situação que a ele se apresenta. Neste sentido, a retórica liga-se, portanto, à política, aos costumes e à ética.

Podemos dizer, desse modo, que Aristóteles parece tomar o cuidado de firmar sua arte retórica a partir de uma responsabilidade social ao observar os costumes da sociedade, ao propor uma produção discursiva cujos meios de produção sejam permeados por vários fatores, dentre eles, a construção moral, identitária e política do orador<sup>3</sup>. Nas palavras do autor, a retórica demanda

[...] raciocinar logicamente, compreender costumes e virtudes, e conhecer as emoções, ou seja, o que são, sua natureza, suas causas e o meio pelo qual são despertadas. Parece, assim, que a retórica é um ramo da dialética e também do estudo dos costumes (ARISTÓTELES, 2013, livro I, capítulo 2, p. 46)<sup>4</sup>.

Se a arte retórica permeia, de certo modo, responsabilidade social, costumes individuais e coletivos, portanto, compreende o indivíduo, ou seja, o *sujeito comunicante*, e toda a sociedade na qual ele se insere, já que costumes, *habitus* (“[...] conjunto de disposições duráveis adquiridas pelo indivíduo durante o processo de socialização [...]” (AMOSSY, 2005, p. 26), que se adequa ao seu tipo social e exprime certa maneira de sentir os fatos), devem ser levados em consideração durante o discurso, consoante Aristóteles (2013).

---

*Retórica* (iniciando com letra maiúscula e em itálico) é aqui reservada para fazer referência aos três livros que compõem a obra de Aristóteles em estudo.

<sup>3</sup> A expressão “espaço interno” merece esclarecimento, já que Charaudeau propõe um modelo de comunicação da seguinte maneira: são quatro os sujeitos do discurso: “[...] um *espaço externo* que corresponde aos dados da situação de comunicação (nível situacional) e um *espaço interno* que corresponde à discursivização enunciativa (nível discursivo). Esses dois espaços se determinam reciprocamente. No espaço externo se encontram os parceiros do ato de comunicação, chamados *sujeito comunicante* e *sujeito interpretante*; no espaço interno, os protagonistas da cena enunciativa chamados *sujeito enunciante* (ou enunciador) e *sujeito destinatário* [...]” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2012, p. 200). O conceito de campo discursivo é de Maingueneau.

<sup>4</sup> A referência completa é: ARISTÓTELES, 2013, livro I, capítulo 2, p. 46; entretanto, faremos, de agora em diante, toda referência à obra *Retórica* da seguinte forma (ARISTÓTELES, 2013, I, 2, p. 46).

O filósofo, em seus estudos sobre a retórica, a percebe “[...] como a faculdade de observar, em cada caso, o que este encerra de próprio para criar a persuasão<sup>5</sup>”. Para Aristóteles (2013, I, 1, p. 44-45), a “[...] persuasão é obtida graças ao caráter pessoal do orador, quando o discurso é proferido de tal maneira que nos faz pensar que o orador é digno de crédito”. Mediante o exposto, Menezes (2006, p. 323-324) retoma Aristóteles (2013) para ratificar o pensamento deste, declarando que

[...] a ênfase aristotélica contempla duas perspectivas importantes: i) se o orador é alguém de reconhecida sinceridade e honestidade, *a priori*, é preciso que a sua fala deixe a impressão [confirme] ou mesmo reforce este caráter; ii) se o orador é alguém a quem não reputamos ser digno de fé, *a priori*, é preciso que o seu discurso contrarie este preconceito e se apresente como alguém merecedor de confiança.

Segundo Aristóteles (2013), o *éthos* (caráter moral que o orador deve parecer ter, mesmo que não o tenha de fato), o *pathos* (conjunto de emoções, paixões e sentimentos que o orador deve suscitar no auditório com seu discurso) e o *logos* (razão) são tipos de “instrumentos” que podem ser utilizados no sentido de persuadir o auditório. Em outras palavras, o importante não é o caráter que o orador tem e que o auditório conhece que é importante, e sim o caráter que ele cria (ARISTÓTELES, 2013). E Menezes (2001, p. 84), em consonância com Aristóteles, aponta-nos que “[...] o produto da argumentação é aquilo que se crê”.

O filósofo [Aristóteles] concordava que a retórica “*é a arte do verossímil*”. Isto é, o *produto da argumentação é aquilo que se crê* - uma racionalidade que corresponde à maioria das motivações humanas no cotidiano. Mas insistiu que esse produto *não poderia abster-se do critério da prova*. Pelo contrário, ele deveria corresponder àquilo que é o *mais provável*. Só que sua racionalidade não pertence ao critério da certeza ou da verdade única, válida para todos em quaisquer circunstâncias. Isso, tanto em relação às provas que são independentes (testemunhos, fatos e convenções que preexistem ao discurso), quanto às dependentes (integrantes do método da argumentação ou criadas pelo orador). E estas últimas, mais destacadas por Aristóteles, podem ser *referentes ao caráter moral ou ethos do orador* (Ele é de confiança? É simpático? Possui credibilidade?), *disposições criadas no ouvinte ou phatos* (A quem se dirige? Quais são as suas paixões, emoções e sentimentos?) e *aquilo que o próprio discurso demonstra ou parece demonstrar ou logos* (A materialidade do discurso indica alguma verdade? Há algum efeito demonstrativo - através do

---

<sup>5</sup> Para Aristóteles, “[...] a persuasão é obtida através do próprio discurso quando demonstramos a verdade, ou o que parece ser a verdade, graças à argumentação persuasiva apropriada ao caso em pauta.” (ARISTÓTELES, 2013, I, 2, p. 46). Em outros termos, “Aquilo que é persuasivo o é para alguém, e algo é persuasivo quer porque é de imediato e por si só evidente, quer porque parece ser demonstrado a partir de outras premissas que são, elas, persuasivas e convincentes” (ARISTÓTELES, 2013, I, 2, p. 47).

exemplo (que permite a indução) ou do *entimema* (que permite a dedução)) (MENEZES, 2001, p. 84) (Grifos do autor).

Em outras palavras, agora, pelo viés de Reboul (2004, p. 48),

[...] *etos* é o caráter que o orador deve assumir para inspirar confiança no auditório, pois, sejam quais forem seus argumentos lógicos, eles nada obtêm sem essa confiança [...]” e, ainda, que o “[...] *etos* é um termo moral, “ético”, e que é definido como o caráter moral que o orador deve parecer ter, mesmo que não o tenha de veras.

Mediante o exposto, podemos destacar, a partir das noções retóricas de Aristóteles (2013), que para convencer pelo discurso é preciso aliar a “honestidade” do orador aos hábitos e costumes da comunidade da qual o orador e os ouvintes fazem parte. O orador, ao interagir com o auditório, tem como “dever” levá-lo a acatar seus argumentos enquanto possíveis verdades - verdades que podem moldar comportamentos. Desse modo, o *éthos* retórico é procedural na medida em que o dizer é um fazer (molda comportamento(s)).

Em seguida, propomos algumas considerações sobre o *éthos* a partir da Análise do Discurso, a fim de demonstrar a construção do *éthos* feminino na tragédia sofocleana.

## 2 O *éthos* aristotélico e o *éthos* pelo viés da Análise do Discurso: diálogos

Ao retomarmos Aristóteles (2013), pelo viés da Análise do Discurso, percebemos a importância de lidar com o jogo discursivo, com as opiniões conflitantes entre si, por meio da retórica que funcionou e funciona ainda hoje como instrumento que nos permite adentrar nesse jogo a fim de situar o orador (sujeito comunicante) em uma ordenação discursiva e social em busca do agir social, política e historicamente. Na retórica, percebemos que saber lidar socialmente com o campo da verossimilhança (campo discursivo em que as supostas verdades não são irrefutáveis) é inevitável e imprescindível para a construção dos *éthe*, a ordenação social e o exercício da cidadania.

A relação entre o orador (locutor) e o auditório (receptor) torna-se assim essencial. O orador é, para Aristóteles, incorporado pelo *Ethos*, pois sua credibilidade é função de seu caráter, de sua virtude e da confiança que o auditório lhe atribui (SOUZA, 2001, p. 163-164).

Como vimos, Aristóteles (2013) vê a retórica como prática que proporciona ao orador oportunidades sociais de aprendizagem sobre como

lidar com o público durante um discurso oral, projetando-se enquanto um orador digno de fé. Na arte retórica, até mesmo a posição social do orador é levada em consideração enquanto elemento que valida ou dá credibilidade a ele. E Amossy (2005), ao abordar o jogo de imagens - que dos outros fazemos e vice-versa - que se estabelece por meio do *éthos*, lembra-nos de que o *status* do *sujeito comunicante* é, de fato, um elemento significativo na enunciação.

Talvez se possa dizer que o *status* de que goza o orador e sua imagem pública delimitam sua autoridade no momento em que ele toma a palavra. Entretanto, a construção da imagem de si no discurso tem, em contrapartida, a capacidade de modificar as representações prévias, de contribuir para a instalação de imagens novas e de transformar equilíbrios, contribuindo para a dinâmica do campo (AMOSSY, 2005, p. 138).

O *éthos* enquanto *imagem de si*, consoante Amossy (2005), pode ser também representação de uma imagem geral, ou seja, compartilhada, por exemplo, por um grupo, por uma sociedade. Como imagem, o *éthos* é responsável por caracterizar, definir, exhibir modos de pensar e de agir, dentre outros. Imagem que se constrói, articula-se enquanto jogo, artifício, estratégia de construção discursiva. Tudo isso faz com que a retórica, pelo viés do instrumento *éthos*, se mantenha como possibilidade de análise, inclusive, das narrativas ficcionais, já que nelas pode instalar-se o verossímil, o incerto, às vezes, o falso, a aparência. Por isso, percebemos, hoje, a importância da arte retórica e sua aplicabilidade em várias áreas de estudos, inclusive, na Literatura, na Pragmática e na Análise do Discurso. Dessa maneira,

Privilegiando o emprego do enunciado em situação e a força da palavra, as diferentes correntes da Análise do Discurso e da Pragmática hoje reencontram a Retórica definida como a arte de persuadir. À maneira de Aristóteles, procuram compreender e explicar como o discurso se torna eficaz (AMOSSY, 2005, p. 10).

Dando continuidade ao pensamento de Amossy (2005) que, como vimos, considera o *éthos* enquanto *imagem de si*, notamos que, para analisarmos determinada imagem, é preciso relacionar o *sujeito comunicante* a seu *sujeito interpretante*. Logo, vivenciar, isoladamente, o *éthos* não é o mesmo que vivenciá-lo em grupo. Quando isolado, o *sujeito comunicante* não conta com a resposta do outro e, conseqüentemente, também não aprende acerca de sua própria reação diante da imagem que dele o outro constrói. Reafirmamos que se trata de um jogo de imagens no qual cada interlocutor desfruta de oportunidades para o autoconhecimento e, para isso, precisa do outro, precisa interagir. Cada reação ao outro pode significar uma confirmação do próprio ser

que reage, no sentido de ele realizar em ato o que imaginara para si, confirmando pela prática social a sua imagem que fora imaginada.

Essa interação insere o *sujeito comunicante* em um possível devir de seu ser, ou seja, o ser é levado a sair de si e consultar a imagem que dele fazem os demais, avaliando a autenticidade de seus próprios predicados e, ao mesmo tempo, retornando a si a fim de redimensionar sua imagem projetada em busca de aperfeiçoamento pessoal ou, simplesmente, do manejo da arte retórica. Nesse processo de idas e vindas - de si para o social e do social para si -, o orador analisa o seu caráter, aprimorando-o a fim de transformar em ato o que em si habita enquanto sujeito psico-sócio-linguagístico - ação deliberada, segundo o próprio Aristóteles (2013). Esse movimento é próprio do ser racional, e é nessa dinâmica de se abrir para o social e de voltar para si, que o *sujeito comunicante* pode aprimorar seus conceitos e práticas, a sua relação com o mundo, suas potencialidades e o domínio de suas paixões. Logo, cada vez que ele reencontra ou adentra o espaço social, pode visitar o *habitus* dessa sociedade, e é nessa dinâmica que o *éthos* pode ser construído no entrelaçamento entre o individual e o coletivo<sup>6</sup>. Segundo Kerbrat-Orecchioni (2010, p. 119),

[...] o *ethos* individual se ancora no *ethos* coletivo (o orador deve se valer de um estoque de valores partilhados para que “a coisa funcione”), e, por outro lado, o *ethos* coletivo só é apreensível através dos comportamentos individuais nos quais ele vem se incarnar (são os indivíduos que, pelo seu comportamento, confirmam e consolidam os valores do grupo, atestando, ao mesmo tempo, sua adesão<sup>7</sup> a esses valores coletivos): trata-se, pois, de sempre se mostrar sob um certo aspecto, tanto quanto possível favorável, conformando-se a certas normas em vigor na sociedade à qual se pertence (a não conformidade sendo entendida como uma forma de suicídio social).

Amossy, em seus estudos (2005, p. 121), expande a noção de *éthos* aristotélico ao admitir que apenas o bom manejo do verbo não é suficiente para persuadir o *sujeito interpretante*, é necessário também um *sujeito comunicante* investido de “poder” - poder reconhecido pelo *sujeito interpretante* e legitimado

---

<sup>6</sup> Na perspectiva de Reboul (2004, p. 197), “[...] o que salva a retórica é que o orador não está sozinho, que a verdade é encontrada e afirmada na prova do debate. Tanto com os outros quanto consigo mesmo.”

<sup>7</sup> O termo “adesão” implica que o leitor é levado a identificar-se com a fala do enunciador, a incorporar um certo modo de ver o mundo; é levado a habitar o mesmo mundo ético. O conceito de “adesão” é trabalhado também por Alain Viala (2005, p. 167) de forma mais abrangente e, por isso, mais satisfatória, por assim dizer. Segundo o estudioso, trata-se do “[...] conjunto dos efeitos de crença em uma opinião e, em sentido mais estrito, consiste em atribuir uma crença à posição na qual alguém se encontra. [...] Essa lógica da adesão constitui uma forma extrema da argumentação, já que instaura uma ordem dos valores e constitui uma maneira extrema de falar ou de escrever sobre si mesmo, já que, enunciando aquilo que o sujeito que se exprime acredita serem evidências, ela revela as crenças, isto é, a ordem do irracional nos comportamentos e nas escolhas.”

pelas condições de produção. E, segundo Menezes (2006, p. 326), como afirmamos anteriormente, “[...] falar em *ethos* é convocar, ao mesmo tempo, o *pathos* (paixões, emoções e sentimento) e o *logos* (ou razão persuasiva). As três dimensões servem para mostrar ao outro aquilo que se pretende, obtendo o seu consentimento e adesão. Logo, “[...] dizer que os participantes interagem é supor que a imagem de si construída no e pelo discurso participa da influência que exercem um sobre o outro” (AMOSSY, 2005, p. 11-13) e que a “[...] apresentação de si não se limita a uma técnica apreendida, a um artifício: ela se efetua, frequentemente, à revelia dos parceiros, nas trocas verbais mais corriqueiras e mais pessoais” (AMOSSY, 2005, p. 9).

Dessa maneira, a imagem necessita “[...] causar impacto e suscitar a adesão” por meio da eficácia da palavra (AMOSSY, 2005, p. 17). Diferentemente de Aristóteles (2013), que considerava a arte retórica procedural, Amossy (2005) considera que o *éthos* não constitui um discurso que segue regras de procedimentos vários em busca de uma enunciação eficaz; não se trata de um processo automatizado de conteúdo *versus* forma; não diz respeito apenas à capacidade de ser bom orador. E, como vimos, Amossy (2005, p. 17) defende ainda que “[...] ao mesmo tempo, o *ethos* está ligado ao estatuto do locutor e à questão de sua legitimidade, ou melhor, ao processo de legitimação pela fala [...]”, validando o pensamento de Maingueneau (2008, p. 98), a saber: a enunciação, enquanto ação, leva à construção / legitimação da imagem do *fiador*. Já Reboul (2004, p. 177) percebe a *autoridade* de que goza o orador durante a enunciação como uma espécie de técnica, que se baseia na moralidade, portanto, por esse viés, podemos compreendê-la como um elemento do *éthos*. Essas perspectivas ampliam, portanto, o pensamento de Aristóteles (2013), que considerava o *éthos* interligado apenas ao caráter do orador, já que a retórica observa somente procedimentos a serviço da oratória, ou seja, do bom manejo do verbo. Segundo Amossy (2005, p. 120), “[...] o poder das palavras deriva da adequação entre a função social do locutor e seu discurso: o discurso não pode ter autoridade se não for pronunciado pela pessoa legitimada a pronunciá-lo em uma situação legítima, portanto, diante dos receptores legítimos”. A autora nos remete ao fato de o papel social ter relevância no processo de análise do *éthos* individual / *éthos* coletivo, tendo em vista que ele também significa, sendo de grande importância, portanto, para a Análise do Discurso. Em outros termos,

[...] a autoridade do locutor não provém somente de seu estatuto exterior e das modalidades da troca simbólica da qual ele participa. Ela é também produzida



pelo discurso em uma troca verbal que visa a produzir e a fazer reconhecer sua legitimidade (AMOSSY, 2005, p. 138).

Mediante o exposto até então, podemos inferir, segundo Amossy (2005), que para a enunciação ser aceita enquanto suposta verdade, não deve ser produzida apenas de um lugar que demonstre a autoridade do *sujeito comunicante*, em outros termos, ela defende que o discurso enquanto interação entre os sujeitos permite (inter)agir, pois a fala possui poder e produz um efeito discursivo sobre o *sujeito interpretante* nessa troca verbal. Desse modo, a construção discursiva de uma *imagem de si* confere ao *sujeito comunicante* certa autoridade que lhe permite influenciar opiniões, por exemplo.

Outro teórico, já aqui referenciado, a abordar a questão do *éthos* é Maingueneau (2011, p. 98-99). Segundo ele, o

[...] *ethos* não diz respeito apenas, como na retórica antiga, à eloquência judiciária ou aos enunciados orais: é válido para qualquer discurso, mesmo para o escrito. Com efeito, o texto escrito possui, mesmo quando o denega, um *tom*<sup>8</sup> que dá autoridade ao que é dito. Esse *tom* permite ao leitor construir uma representação do corpo do enunciador (e não, evidentemente, do *corpo* do autor efetivo). A leitura faz, então, emergir uma instância subjetiva que desempenha o papel de **fiador** do que é dito. (Grifos do autor)

Ao afirmar que o *éthos individual / éthos coletivo* é válido para qualquer discurso, Maingueneau se debruça sobre o discurso literário - um discurso de sedução, pertencente ao espaço social, que propõe um jogo sobre os significados linguísticos e a ficção, assim como sobre uma cenografia original no sentido de não ser tão previsível - e afirma que o papel do *éthos* nesse tipo de discurso é o mesmo, ou seja, visa, “[...] através de uma maneira de dizer, configurar uma certa maneira de habitar o mundo” (MAINGUENEAU, 2010, p. 195).

Ao tratar o *éthos* no discurso literário, Maingueneau (2005, p. 88-89) reafirma a importância da noção *ethotica*, ao declarar que “Também no discurso literário o *ethos* desempenha um papel de primeiro plano, dado que, por natureza, visa a instaurar mundos que ele torna sensíveis por seu próprio processo de enunciação”.

O *ethos literário*, entretanto, tem uma particularidade, a saber: não ativa pela leitura um mundo ético atribuível. Em outras palavras, o mundo que ativa

---

<sup>8</sup> Maingueneau (2008b, p. 18) declara em outro estudo que ao optar pelo termo “*tom*”, opta por uma “[...] concepção “encarnada” do *ethos* [...]”. Esse *ethos* recobre não só a dimensão verbal, mas também o conjunto de determinações físicas e psíquicas ligados ao “*fiador*” pelas representações coletivas estereotípicas. Assim, atribui-se a ele um “*caráter*” e uma “*corporalidade*”, cujos graus de precisão variam segundo os textos”.

nem sempre se fundamenta em estereótipos tipificados, pois consoante Maingueneau (2010, p. 196),

De fato, um verdadeiro autor, ou seja, uma instância enunciativa que se propõe a construir e a se construir através de sua própria enunciação, não se satisfaz em incorporar o seu leitor projetando-o, de certa forma, em estereótipos já cristalizados: essa instância *joga* com os *ethé* sobre os quais se apóia. Nesse caso, a relação com a temporalidade desempenha um papel essencial. O texto literário pode, de fato, se estender no tempo, fazendo com que o leitor entre progressivamente no universo singular configurado pelo autor.

Desse modo, o *ethos literário* apresenta-se poroso na medida em que o “escritor” (*sujeito comunicante*) busca construir uma apresentação de si ou de sua(s) personagem(ns), por meio do *ethos discursivo* (*dito* ou *mostrado*), com uma cenografia imprevisível e estratégias de sedução, levando o *sujeito destinatário* a aderir a uma maneira de dizer e, talvez, a uma maneira de ser.

Mediante o exposto, passaremos à análise do *éthos* em *Antígona*, de Sófocles.

### 3 O *éthos* em *Antígona*, de Sófocles

Sófocles (Atenas, 496 a.C. - 406 a.C.), importante dramaturgo da Grécia Antiga, é considerado um dos grandes representantes do teatro grego. Relatam que ele escreveu inúmeras obras, entretanto, somente sete tragédias são conhecidas na íntegra hoje.

O dramaturgo se debruça, em suas obras, a saber: *i)* sobre as leis gregas de seu tempo, a fim de ordenar o mundo e os atos para que as coisas sejam justas; *ii)* sobre o destino humano e o destino do herói que sofre e é destruído. Pode-se inferir, portanto, que suas tragédias são marcadas por dois tipos de sofrimento: aquele que advém de um excesso de paixão (*pathos*) e aquele que se origina de um acidente.

Entre as obras de Sófocles que merecem destaque, segue-se *Antígona*. A obra relata o drama vivido pela filha de Édipo e Jocasta, Antígona, depois que seu pai parte para Colono e seus irmãos, Polinices e Etéocles (herdeiros do trono), disputam o poder, se matando mutuamente. Creonte, rei de Tebas como sucessor de Édipo e irmão de Jocasta, de acordo com as leis da *polis*, proíbe o sepultamento de Polinices, príncipe tebano, considerado inimigo da cidade por comandar os argivos na invasão de Tebas para exigir de seu irmão

Eteócles o cumprimento do pacto de permutação no trono. O rei, portanto, priva-o de todo acesso ao reino dos mortos, o que é inconcebível para Antígona.

Sepultar o irmão se torna, para Antígona, um dever determinado por uma Lei, que se encontra acima e além das leis da cidade: a Lei dos Deuses. A personagem, portanto, ao se decidir por sepultar Polinices, já havia transposto o limite da lei da *polis*. E ela o sabe bem, pois conceder-lhe honras fúnebres é o mesmo que atribuir-lhe outro *status*: “Foi como irmão que ele morreu, não como escravo” (SÓFOCLES, 2004, p. 222). E era qualquer forma de reconhecimento que Creonte evitava com seu decreto.

Mediante a recusa de Antígona a acatar as leis da *polis*, Creonte faz novo decreto: que ela seja encerrada viva. E apesar dos apelos recebidos, ele permanece irredutível. Entretanto, quando o profeta Tirésias o alerta sobre possíveis acontecimentos que viriam a desgraçar sua família e a cidade mediante seus atos, ele retrocede. Porém, é tarde demais, pois, ao dirigir-se ao túmulo, encontra-a morta e sobre seu corpo está a pranteá-la Hémon, seu filho e noivo de Antígona, que se levanta e encaminha-se para matá-lo, mas, ao fazê-lo, erra o golpe e morre diante do pai - “[...] então, com raiva de si mesmo, o desditoso filho com todo o peso de seu corpo se deitou sobre a aguçada espada que lhe traspassou o próprio flanco [...]” (SÓFOCLES, 2004, p. 253). E Eurídice com “[...] as próprias mãos se apunhalou no fígado logo que soube da desgraça atroz do filho [...]” e quando Creonte retorna ao palácio, sua esposa também já está morta (SÓFOCLES, 2004, p. 256-257).

Antes de focarmos nos *éthe* femininos, vamos abordar, brevemente, os *éthe* masculinos em *Antígona*.

O *éthos* de Creonte revela que ele é o arquétipo do herói que aprende tardiamente, pois como o deus Cronos, “devora” seu filho e sua futura nora (que seria também sua “filha”). E o *éthos* de Hémon aponta-o como aquele que sabiamente pode intervir enquanto conselheiro do pai, já que toda a sua intervenção buscava expandir o período político de Creonte a outro patamar, conforme percebemos nos excertos a seguir:

Hêmon  
[...] - nenhuma, em tempo algum,  
“terá por feitos tão gloriosos quanto os dela [Antígona]  
“sofrido morte mais ignóbil; ela que,  
“quando em sangrento embate seu irmão morreu  
“não o deixou sem sepultura, para pasto  
“de carneiros cães ou aves de rapina,  
“não merece, ao contrário, um áureo galardão?”  
(SÓFOCLES, 2004, p. 231)

[...] - não há vergonha alguma, mesmo sendo sábio, em aprender cada vez mais, sem presunções.

(SÓFOCLES, 2004, p. 231)

O *éthos* de Hêmon tem, ainda, o intuito de revelar ao *sujeito interpretante* que o bem político não é uma verdade pronta, mas um processo em curso, um caminho nunca acabado. Seu *éthos*, tal como o de Antígona, revela-se porta-voz dos novos tempos ou da necessidade de se abrir para esse fato incontestável.

Passaremos, agora, à análise dos *éthe* femininos na obra de Sófocles.

Ismene, irmã de Antígona, ao contrário dessa, opta por obedecer à lei e à vontade do rei Creonte, pois, ela procura, mediante sua condição de oprimida, reavivar o fato de que as mulheres, sozinhas, não são capazes de modificar as leis.

[...] não nos esqueçamos de que somos mulheres e, por conseguinte, não poderemos enfrentar, só nós, os homens. Enfim, somos mandadas por mais poderosos e só nos resta obedecer a essas ordens e até a outra inda mais desoladora. Peço indulgência aos nossos mortos enterrados mas obedeço, constrangida, aos governantes; ter pretensões ao impossível é loucura (SÓFOCLES, 2004, p. 203).

Esse excerto nos faz perceber outra preocupação tratada por Sófocles em sua obra, a saber: a exclusão da mulher enquanto cidadã. Se o *ethos discursivo* de Ismene procura demonstrar que o *éthos* feminino tende a ser esvaziado, pois pertence ao registro do que é possível, previsível, racional, determinado e já que esse gênero é destituído de voz no período retratado por Sófocles, Antígona, ao recusar o que é possível, dá um salto no desconhecido e introduz a ideia de liberdade como uma nova forma de pensar na *polis*. Dessa maneira, *Antígona* parece abordar a oposição entre a lei humana, representada por Creonte, e a Lei divina, da qual Antígona seria a porta-voz.

E essa nova maneira de pensar faz Antígona perceber, primeiramente, seu gesto como insano, mas como último recurso para manter-se íntegra em relação aos seus princípios: “[...] Deixa-me enfrentar, nesta loucura apenas minha, esses perigos; assim me livro de morrer envergonhada” (SÓFOCLES, 2004, p. 204). Para, em seguida, reconhecer também em seu ato um gesto sagrado: “[...] de qualquer modo hei de enterrá-lo e será belo para mim morrer cumprindo esse dever: repousarei ao lado dele, amada por quem tanto amei e santo é o meu delito, pois terei de amar aos mortos muito, muito tempo mais que aos vivos” (SÓFOCLES, 2004, p. 204).

Esse duplo posicionamento (ato insano - gesto sagrado) a distingue das figuras arcaicas dos heróis que, tendo se destacado por altos feitos, buscavam a “bela morte”, que lhes valeria a glória eterna. Parece-nos que o Coro, por compaixão, acaba propondo esse papel a Antígona, ao afirmar que ela morrerá como Níobe, encerrada viva no túmulo, podendo glorificar-se com esse destino, apesar de ela não se reconhecer na postura do herói, pois Antígona está convencida de que sua atitude é a correta. Tão correta, que ela declara a Ismene: “A tua escolha foi a vida; a minha, a morte.” (SÓFOCLES, 2004, p. 225)

E apesar da resignação de Ismene, Antígona, ainda, tenta dissuadi-la, conforme percebemos nos fragmentos abaixo:

Minha querida Ismene, irmã do mesmo sangue, conheces um só mal entre os herdados de Édipo que Zeus não jogue sobre nós enquanto vivas?  
(SÓFOCLES, 2004, p. 201)

[...]  
Esse é o decreto imposto pelo bom Creonte a mim e a ti (melhor dizendo: a mim somente) [...] Ele não dá pouca importância ao caso: impõe aos transgressores a pena de apedrejamento até a morte perante o povo todo. Agora sabes disso e muito em breve irás tu mesma demonstrar se és bem-nascida ou filha indigna de pais nobres.  
(SÓFOCLES, 2004, p. 202)

[...]  
Ele não pode impor que eu abandone os meus.  
(SÓFOCLES, 2004, p. 203)

Entretanto, Antígona não consegue convencer sua irmã a mudar de ideia.  
Ismene  
Mas, nessas circunstâncias, infeliz irmã, teria eu poderes para te ajudar a desfazer ou a fazer alguma coisa?  
(SÓFOCLES, 2004, p. 202)

[...]  
Agora que restamos eu e tu, sozinhas, pensa na morte inda pior que nos aguarda se contra a lei desacatarmos a vontade do rei e a sua força.  
(SÓFOCLES, 2004, p. 203)

O *éthos* de Antígona coloca-se em ruptura em relação aos limites e aos compromissos da vida cívica. Seu engajamento político se inscreve na fidelidade a uma justiça atemporal e divina; é o que explica o fato de, em várias passagens da tragédia, ser comparada ora a um animal selvagem e intratável, ora a um ser igual aos deuses.

A determinação de Antígona é inflexível, inabalável, surda, como vimos, até mesmo às injunções de Ismene. Ela parece flutuar entre fronteiras, entre a

norma(lidade) e a prudência. Seu *éthos* reflete, portanto, uma personalidade exagerada / ultrajada, que a conduz além do medo e do conformismo. Desde o início, ela se alça a uma grandeza que excede aquela na qual se inscreve, naturalmente, sua condição de mulher em estado de dependência em relação a seu tio Creonte. Ela fala e pensa em voz alta, pois seus feitos são altos feitos, já que Antígona é antes de tudo um ato desesperado de (re)instaurar a Lei dos deuses - maior que a lei dos homens. De certo modo, é seu ato e seu corpo que falarão por ela. Dessa maneira, mediante seu gesto solitário e soberano, Antígona traça um caminho sem volta, pois, em expiação do seu “crime”, juntar-se-á a Polinices.

A obra de Sófocles, como um todo, demonstra-nos, mediante o *éthos* individual e o *éthos* coletivo - representado pelo povo que valoriza a decisão de Antígona, pelo Coro e pelo próprio Tirésias, que representa a voz dos deuses antigos -, que os governantes devem buscar ajustamentos progressivos que busquem o bem público, pois essas adequações visam ao equilíbrio dos tempos, a temperança, a promessa que anima o futuro. Assim, corrigido pelo perdão que Antígona pedia para Polinices e aberto pela revisão sugerida por Hêmon, o presente político de Creonte poderia ter sido o de uma cidade pacificada. Mas, a temperança e a pacificação não pertencem ao universo trágico de *Antígona*.

## Conclusão

Mediante o exposto, a obra de Sófocles parece fazer-nos o seguinte questionamento: qual seria a fronteira entre o justo e o injusto? Se toda ciência começa com uma recusa, em *Antígona*, compreendemos que a justiça origina-se a partir de uma denegação. A recusa da injustiça, portanto, forjará o *éthos* de Antígona.

O *éthos* da personagem tende a revelar sua insensibilidade às exigências modernas do bem público, já que ela se apegava a uma divisão dicotômica do mundo que a coloca decididamente no campo dos familiares unidos pela pertença ao clã familiar. Antígona é o protótipo da justiça consciente, pois seu ato solitário revela-se desprovido da vontade política de transformar a lei. E se ela o faz, é somente por razões familiares e religiosas.

Seu *éthos* pode apontá-la, de certo modo, como dissidente, pois existe contradição entre uma ordem ideal de princípios e uma ordem real sustentada

pelas normas do poder; e como delatora, em nome de seus princípios, dessa ordem real, ao preço de sua exclusão permanente da sociedade.

O *éthos* de Antígona revela-se, ainda, porta-voz dos novos tempos ou da necessidade de se abrir para esse fato incontestável.

## Referências

AMOSSY, Ruth (Org.). **A imagem de si no discurso**: a construção do *ethos*. São Paulo: Contexto, 2005.

ARISTÓTELES (384-322 a.C.). **Retórica**. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011, 1. reimp. 2013.

AUCLIN, Antoine. Ethos e experiência do discurso: algumas observações. In: MARI, Hugo; MACHADO, Ida Lúcia; MELLO, Renato (Org.). **Análise do discurso**: fundamentos e práticas. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos - NAD, Faculdade de Letras da UFMG, 2001. p. 201-225.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de análise do discurso**. 3.ed. Coord. Trad. Fabiana Komesu. São Paulo: Contexto, 2012.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. O *ethos* em todos os seus estados. Trad. Emília Mendes e Judite Ana Aiala de Mello. In: MACHADO, Ida Lucia; MELLO, Renato de (Org.). **Análises do discurso hoje**. v.3. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010. p. 117-135.

MACHADO, Ida Lúcia. Uma teoria de análise do discurso: a semiolinguística. In: MARI, Hugo; MACHADO, Ida Lúcia; MELLO, Renato de (Org.). **Análise do discurso**: fundamentos e práticas. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso - NAD, FALÉ/UFMG, 2001. p. 39-62.

MAINGUENEAU, Dominique. Ethos, cenografia, incorporação. In: AMOSSY, Ruth (Org.). **A imagem de si no discurso**: a construção do *ethos*. São Paulo: Contexto, 2005. p. 69-92.

\_\_\_\_\_. Problemas de *ethos*. In: POSSENTI, Sírio. **Cenas da enunciação**. (Org.). São Paulo: Parábola, 2008. p. 55-73.

\_\_\_\_\_. Ethos literário, ethos publicitário e apresentação de si. In: MACHADO, Ida Lúcia; MELLO, Renato (Org.). **Análises do Discurso Hoje**. v. 3. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010. p. 193-207.

\_\_\_\_\_. O *ethos*. In: **Análise de textos de comunicação**. 6. ed. Tradução de Cecília P. de Sousa-e-Silva e Décio Rocha. São Paulo: Cortez, 2011. p. 95-103.

MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura (Equipe de coord.). *ÉTHOS* (ἦθος). In: Dicionário grego-português (DGP). Cotia: Ateliê Editorial, 2007. p. 195. v. 2.

\_\_\_\_\_. *ÉTHOS* (εθος). In: Dicionário grego-português (DGP). Cotia: Ateliê Editorial, 2007. p. 12. v. 2.

MENEZES, William Augusto. Faces e usos da argumentação. In: MARI, Hugo; MACHADO, Ida Lúcia; MELLO, Renato (Org.). **Análise do discurso: fundamentos e práticas**. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso - NAD, FALE/UFMG, 2001. p. 179-199.

\_\_\_\_\_. Ethos, ética e lugares de degenerescência do discurso político. In: EMEDIATO, Wander, H.; MACHADO, Ida Lúcia; MENEZES, William (Org.). **Análise do discurso: gêneros, comunicação e sociedade**. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso - NAD, FALE/UFMG, 2006. p. 311-331.

REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SÓFOCLES (496 OU 494 a.C.). **A trilogia tebana**. 11 ed. Trad. do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

SOUZA, Wander Emediato de. Retórica, argumentação e discurso. In: MARI, Hugo; MACHADO, Ida Lúcia; MELLO, Renato (Org.). **Análise do discurso: fundamentos e práticas**. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso - NAD, FALE/UFMG, 2001. p. 157-177.

VIALA, Alain. A eloquência galante: uma problemática da adesão. In: **A imagem de si no discurso: a construção do ethos**. São Paulo: Contexto, 2005. p. 166-182.