

O éthos enquanto constructo teórico em *Antígona*, de Sófocles

The ethos as a theoretical construct in Antigone, by Sophocles

Shirley Maria de Jesus
PUCMinas

Resumo: Esta pesquisa propõe: (i) uma discussão teórica sobre a noção de *éthos*, visto que ela compõe nossa principal base teórica. A partir dessa exposição, apresentamos algumas abordagens sobre o assunto, reunindo pensadores como Aristóteles ([384-322 a.C.] 2013), Amossy (2005), Maingueneau (2011, 2010, 2008, 2005) e Machado (2001); (ii) demonstrar a construção do *éthos* feminino na tragédia. Propomos analisar a obra *Antígona*¹, de Sófocles, para estabelecer pontes que levem à construção da identidade feminina da personagem central (Antígona), chegando, a partir daí, ao seu *éthos*. 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 feminina em *Antígona* origina-se na recusa da injustiça.

Palavras-Chave: *Antígona*; Aristóteles; *Éthos*; Sófocles.

Abstract: This research: (i) propose a theoretical discussion about the notion of *ethos*. From this exhibition, we present a theoretical and methodological framework with views on the subject, bringing together thinkers like Aristotle ([384-322 a.C.] 2013), Amossy (2005), Maingueneau (2011, 2010, 2008, 2005) and Machado (2001); (ii) to demonstrate the construction of the feminine *ethos* in the tragedy. We propose to analyze the Sophocles work *Antigone*, building bridges that lead to the construction of female identity of the main character (*Antigone*), coming from there, its *ethos*. We will work in this study with the hypothesis that one of the possible *ethos* of female character in *Antigone* has its origin from the refusal of injustice.

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

Introdução

¹Quando nos referirmos à obra *Antígona*, de Sófocles, vamos usar o termo em itálico. Quando se tratar da personagem, não usaremos o destaque.

Tendo em vista que a noção de *éthos* está presente em praticamente todos os discursos, ela constitui 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, reunindo pensadores como Aristóteles ([384-322 a.C.] 2013), Maingueneau (2011, 2010, 2008, 2005), Amossy (2005), Kerbrat-Orecchioni (2010), Machado (2001), dentre outros. Eles observam para tal, 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 enunciador 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 *éthos*, 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.

A questão do *éthos* revisitada na obra *Retórica*², de Aristóteles ([384-322 a.C.] 2013), propõe algumas estratégias a serem observadas pelo orador durante seu 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”; (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

² 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 *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.

eles, a construção moral, identitária e política do orador³. 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 [384-322 a.C.] 2013, livro I, capítulo 2, p. 46)⁴

Se a arte retórica permeia, de certo modo, responsabilidade social, costumes individuais e coletivos, portanto, compreende o indivíduo, ou seja, o enunciador, 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 adéqua ao seu tipo social e exprime certa maneira de sentir os fatos), devem ser levados em consideração na enunciação, consoante Aristóteles ([384-322 a.C.] 2013), e Machado (2001).

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 persuasão⁵.” Para Aristóteles ([384-322 a.C.] 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 ([384-322 a.C.] 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.

³A 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)

⁴A referência completa é: (ARISTÓTELES [384-322 a.C.] 2013, livro I, capítulo 2, p. 46); entretanto, faremos, de agora em diante, toda referência à obra *Retórica* da seguinte forma: (ARISTÓTELES [384-322 a.C.] 2013, I, 2, p. 46).

⁵ 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 [384-322 a.C.] 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 [384-322 a.C.] 2013, I,2, p. 47)

Desse modo, Menezes (2006), Aristóteles ([384-322 a.C.] 2013) e Machado (2001) apontam-nos que é na enunciação que o orador constrói e mostra seu *éthos*, valendo-se, inclusive, da memória discursiva e do reconhecimento dos eventos políticos e sociais, ou seja, dos costumes da sociedade.

Segundo Aristóteles ([384-322 a.C.] 2013), o *éthos* (caráter moral que o orador deve parecer ter, mesmo que não o tenha de fato)⁶, 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 ([384-322 a.C.] 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 **éthos** 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 *exemplo* (que permite a indução) ou do *entimema* (que permite a dedução)). (MENEZES, 2001, p. 84) (Conforme o original)

Mediante o exposto, podemos destacar, a partir das noções retóricas de Aristóteles ([384-322 a.C.] 2013), que para convencer pelo discurso é preciso aliar a “honestidade” do orador aos hábitos e costumes da comunidade da qual o auditório faz 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)).

⁶ E Reboul (2004, p. 48), na esteira de Aristóteles ([384-322 a.C.] 2013), aponta que o “[...] 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 fato”.

Logo após esse preâmbulo, gostaríamos de propor algumas considerações sobre o *éthos* a partir da Análise do Discurso a fim de demonstrar a construção do *éthos* de Antígona na tragédia sofocleana.

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

Ao retomarmos Aristóteles ([384-322 a.C.] 2013), 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 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 *étbe*, 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)

Aristóteles ([384-322 a.C.] 2013) vê, portanto, a retórica como prática que proporciona oportunidades sociais de aprendizagem sobre o como lidar com o jogo de imagens - que dos outros fazemos e vice-versa - constituinte da vida em sociedade. E Amossy (2005), ao abordar esse jogo de imagens que se estabelece por meio do *éthos*, lembra-nos que o *status* do enunciador também é um elemento significativo na arte retórica / na enunciação.

Talvez se possa dizer que o status de que goza o orador e sua imagem pública delimitam sua autoridade⁷ 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

⁷ A *autoridade* de que goza o orador durante a enunciação é percebida por Reboul (2004, p. 177) como uma espécie de técnica que se baseia na moralidade. Logo, por esse viés, podemos compreendê-la como um elemento do *éthos*.

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 enunciador a seu destinatário. Logo, vivenciar, isoladamente, o *éthos* não é o mesmo que vivenciá-lo em grupo. Quando isolado, o enunciador 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 enunciador 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-socio-linguagêiro - ação deliberada, segundo o próprio Aristóteles ([384-322 a.C.] 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 enunciador 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 revisitar o *habitus* dessa sociedade, e é nessa dinâmica que o *éthos* pode ser

construído no entrelaçamento entre o individual e o coletivo⁸. 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 adesão⁹ 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 destinatário, é necessário também um enunciador investido de “poder” - poder reconhecido pelo destinatário e legitimado 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.

⁸ 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.”

⁹ 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). 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.”

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*. Essa visão amplia, 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 do 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 enunciador, 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 destinatário nessa troca verbal. Desse modo, a construção discursiva de uma *imagem de si* confere ao enunciador 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*¹⁰ 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. (Conforme o original)

¹⁰ 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.”

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* não ativa pela leitura um mundo ético atribuível. Desse modo, ele apresenta-se poroso na medida em que o “escritor” (enunciador) busca construir uma apresentação de si ou de sua(s) personagem(ns), por meio do *ethos discursivo*¹¹ (*dito* ou *mostrado*), com uma cenografia imprevisível e estratégias de sedução, levando o destinatário a aderir a uma maneira de dizer e, talvez, a uma maneira de ser.

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

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

¹¹ O *ethos discursivo*, segundo Auchlin (2001, p. 221), deve “[...] mostrar-nos sem mostrar que o fazemos; o *ethos* pertence ao que é mostrado por um ato enunciativo. Para tanto, ele deve permanecer *incidente*, não focal [...]. Dito de outra forma, o *ethos* deve ser visto ou percebido sem ser necessariamente *o que é* mostrado. O que “mostra” que um ato enunciativo é constituído, simultaneamente, do que é apresentado como *mostrado*, do que se apresenta como *destinado a mostrar*, (o que mostra), i.e. propriedades do que mostra, que não são mostradas por si próprias. Pode-se supor que o *ethos* se constrói sobre a base de dois mecanismos de tratamento distintos: um repousando sobre a decodificação linguística e o tratamento inferencial dos enunciados, outro sobre o agrupamento de fatos em sintomas, operação do tipo diagnóstico, que mobilizam recursos cognitivos da ordem da empatia e da *enação* [...]: o *ethos* se explicita em função do modo como o intérprete o sente e o que o intérprete sente depende de sua postura de tratamento, da maneira como ele (o *ethos*) “se presta”, “se entrega”, ao intérprete.” (Conforme o original)

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 Eteócles (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 lhe atribuir 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 *étbe* femininos, vamos abordar, brevemente, os *étbe* masculinos em *Antígona*.

O *étbos* de Creonte nos aponta que ele é uma pessoa legitimada a criar decretos a serem cumpridos pelos cidadãos da *polis*, entretanto, ao não permitir o sepultamento de Polinices, fere a cidadania de Antígona e esvazia o sentido do exercício dessa cidadania. Inclusive, desrespeita os

costumes da época que valorizavam as honras fúnebres como meio para se alcançar o descanso eterno. Sendo assim, a imagem de Creonte desvela seu arquétipo de herói que aprende tardiamente, pois como o deus Cronos, “devora” seu filho e sua futura nora (que seria também sua “filha”). Seu *éthos* de estadista inflexível funciona como pretexto para que Antígona se imponha e comece a construir seu *éthos* de irmã zelosa e que acredita na existência de uma Lei superior à lei dos homens. Como “heroína”, ao desrespeitar o decreto de seu tio, enaltece a importância do culto e do respeito aos mortos, influenciando a opinião pública e o próprio Hêmon.

O *éthos* de Hêmon 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 leitor 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, a análise dos *étbe* 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 obedeco, 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*. Seu *éthos*, portanto, é também o da mulher que toma para si a liberdade e a expressão do pensamento inaugurando um novo tempo no qual as minorias devem ter o direito a voz garantido, inclusive, pelos estadistas. O *éthos* discursivo de Antígona nos faz perceber que a imagem que ela cria mediante seu gesto é a da mulher que se vê diante de uma interdição, mas que não se sente tolhida por seu gênero (feminino), nem pela sua condição de sobrinha de Creonte. Sua imagem é a da cidadã que reconhece seus direitos e vai em busca deles.

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) Seu *éthos* consolida-se ao tomar para si todas as implicações de seu descumprimento às leis. É o *éthos* da irmã protetora, que acata a decisão de Ismene por não desejar que ocorra mais nenhum mal aos seus familiares. Mas, em seguida, reconhece 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) Aqui, seu *éthos* pauta-se na ética, no respeito em relação a todos os indivíduos (vivos ou não) e na compaixão por aqueles que dela necessitam.

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 ao escolher a morte, encerra em sua escolha o *éthos* de uma heroína que não se reconhece enquanto tal, mas que atua nesse sentido.

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)

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, seu *éthos* a eleva 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 o *éthos* de Antígona instaura-se enquanto 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.

O *éthos* de Antígona coloca-se em ruptura em relação aos limites e aos compromissos da vida cívica. Seu engajamento político faz com que seu *éthos* se inscreva 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 obra de Sófocles, como um todo, demonstra-nos mediante o *éthos* individual (de Antígona, Creonte, Hêmon e Ismene) e o *éthos* coletivo - representado pelo povo que valoriza a decisão de Antígona, pelo Coro e pelo próprio Tíresias que representa a voz dos deuses antigos - que o governante Creonte deixa de ouvir uma sabedoria milenar e que também não procura, diante da situação proposta, por ajustamentos que promovam o bem público, pois essas adequações deveriam visar o 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

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, que tende a revelar sua insensibilidade às exigências modernas do bem público, já que ela se apega a uma divisão dicotômica do mundo que a coloca decididamente no campo dos familiares unidos pela pertença ao clã familiar. O *éthos* de 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. Logo, 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, R. (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.
- AUHLIN, Antoine. Ethos e experiência do discurso: algumas observações. In: MARI, Hugo; MACHADO, Ida Lúcia; MELLO, Renato. (Orgs.) *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. Coordenação da tradução 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: *Análises do discurso hoje*. v. 3. Org. de Ida Lucia Machado, Renato de Mello. 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. (Orgs.). *Análise do discurso: fundamentos e práticas*. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso - NAD, FALE/UFMG, 2001, p. 39-62.
- MAINGUENEAU, Dominique. 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.
- MAINGUENEAU, Dominique. Ethos literário, ethos publicitário e apresentação de si. In: MACHADO, Ida Lúcia; MELLO, Renato. (Orgs.). *Análises do Discurso Hoje*. v. 3. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2010, p. 193-207.
- MAINGUENEAU, Dominique. Problemas de *ethos*. In: POSSENTI, Sírio. *Cenas da enunciação*. (Org.). São Paulo: Parábola, 2008, p. 55-73.
- 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.
- MENEZES, William Augusto. Ethos, ética e lugares de degenerescência do discurso político. In: EMEDIATO, Wander, H.; MACHADO, Ida Lúcia; MENEZES, William. (Orgs.) *Análise do discurso: gêneros, comunicação e sociedade*. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso - NAD, FALE/UFMG, 2006, p. 311-331.
- MENEZES, William Augusto. Faces e usos da argumentação. In: MARI, Hugo; MACHADO, Ida Lúcia; MELLO, Renato. (Orgs.) *Análise do discurso: fundamentos e práticas*. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso - NAD, FALE/UFMG, 2001, p. 179-199.
- 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. (Orgs.) *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.

Shirley Maria de Jesus

Doutoranda em Linguística do Texto e do Discurso pela UFMG (2013). Mestre em Literaturas de Língua Portuguesa pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2002). Graduada em Letras pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1999). Pós-graduada em Consultoria Empresarial pelo Centro Universitário Newton Paiva (2006).

Enviado em 30 de agosto de 2015.

Aceito em 20 de março de 2016.

