

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE DIREITO  
DEPARTAMENTO DE DIREITO PÚBLICO E FILOSOFIA DO DIREITO

**CIBELE ALMEIDA NUNES**

**ANTÍGONA E A ESCOLHA DE SE VIVER SOB O DIREITO:  
UM BREVE ESTUDO SOBRE OBEDIÊNCIA E TRANSGRESSÃO DA LEI  
NA TRAGÉDIA SOFOCLEANA**

Orientador Prof. Dr. Luis Fernando Barzotto

Porto Alegre

2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE DIREITO  
DEPARTAMENTO DE DIREITO PÚBLICO E FILOSOFIA DO DIREITO

**CIBELE ALMEIDA NUNES**

**ANTÍGONA E A ESCOLHA DE SE VIVER SOB O DIREITO:  
UM BREVE ESTUDO SOBRE OBEDIÊNCIA E TRANSGRESSÃO DA LEI  
NA TRAGÉDIA SOFOCLEANA**

Trabalho de conclusão de curso para obtenção  
do grau de Bacharel em Direito pela Faculdade  
de Direito da Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul

Orientador Prof. Dr. Luis Fernando Barzotto

Porto Alegre

2011

*“Toda releitura de um clássico é uma leitura de descoberta como a primavera. Toda primeira leitura de um clássico é, na realidade, uma releitura”*

*(Italo Calvino, Por Que Ler os Clássicos)*

## RESUMO

O estudo aqui apresentado trata-se de uma monografia com o intuito de analisar a tragédia grega *Antígona* a partir do significado de viver sob o Direito, explorando os tipos normativos escolhidos por cada personagem. A contingência não pode ser evitada, e o Direito não escapa a esta regra. A tensão entre obediência e transgressão é uma questão explorada desde a Grécia Antiga, tendo na tragédia a sua maior expressão. O objetivo da pesquisa está em avaliar as condutas exercidas por Antígona e Creonte e os critérios passíveis de emprego para a opção pela desobediência ou submissão às normas positivadas. No entanto, feita a escolha pela obediência, qual é a Lei justa para ser seguida? É possível viver com ética e ser submisso às normas? Apesar das inúmeras leituras que *Antígona* suscitou e instiga até hoje, é incontestável a sua interrogação acerca da legitimidade das normas jurídicas e dos desafios que uma sociedade enfrenta ao optar pela vida sob o Direito.

Palavras-chave: Antígona – transgressão – obediência – tragédia – legitimidade.

## ABSTRACT

The study hereby presented attend a monograph elaborated with the intent of investigating Greek tragedy *Antigone* from the meaning of living lawfully, exploring the laws chosen by each player. The contingency can not be avoided, and the law is no exception to this rule. The tension between obedience and transgression is an issue explored since the Ancient Greece, and tragedy is its greatest expression. The purpose of this research is to evaluate the behaviors performed by Antigone and Creon and the possible criteria for the choice of submission or disobedience to the positivized rules. Once the choice for obedience is made, which law should be followed? Is it possible living with ethics and be obedient to rules? Despite the numerous lectures that Antigone has raised and instigates up today, it is incontestable that its questioning about legitimacy of legal rules and challenges faced by a society that choose living lawfully.

Key words: Antigone – transgression – obedience – tragedy – legitimacy.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	6
<b>1 TRAGÉDIA: OBEDIÊNCIA E CONTINGÊNCIA</b>	9
1.1 O FENÔMENO TRÁGICO NA GRÉCIA ANTIGA	11
1.2 O HERÓI DISSIDENTE NA TRAGÉDIA SOFOCLEANA	13
<b>1.2.1 O temperamento heróico no mito tebano</b>	16
1.3 A LEITURA ANTAGÔNICA DE HEGEL	20
<b>1.3.1 A dialética entre <i>philia</i> e Estado</b>	23
1.4 A CONTINGÊNCIA E A ORDEM PERVERTIDA EM TEBAS	27
<b>2 TRANSGRESSÃO E TRANSCENDÊNCIA DA LEI</b>	33
2.1 TRANSGRESSÃO E O RESPEITO AO LIMITE	34
<b>2.1.1 O conceito de <i>phronesis</i> em Aristóteles</b>	37
<b>2.1.2 O erro da incoerência</b>	41
<b>2.1.3 Hémon, uma tentativa de síntese?</b>	43
2.2 LEGITIMIDADE E O ROMPIMENTO QUE RECREIA O DIREITO	45
<b>2.2.1 A transgressão como transcendência</b>	48
<b>CONCLUSÃO</b>	52
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	54

## INTRODUÇÃO

“Quando se trata de homens distantes de nós, basta conhecermos seus fins para logo os aceitar ou rejeitar em sua totalidade”<sup>1</sup>. A frase de Nietzsche encaixa-se perfeitamente no que se refere às tragédias. Ainda hoje, elas são capazes de despertar em nós sentimentos de medo, piedade e justiça. Mas o que as tragédias representam, e por que elas são tão fascinantes? Como a tragédia é capaz, mesmo no mundo contemporâneo, de falar e (fazendo justiça à sua categoria de gênero literário) contar lições sobre nós mesmos, nossas origens e nossos desejos?

Instituições sociais, religiões, ciências e artes são formas que reagem sobre o homem<sup>2</sup>. O Direito não foge a essa regra; enquanto criação humana, é, ao mesmo tempo, permanente e mutável. Estar no Direito é ser livre e também oprimido em nossa liberdade. Compreender o Direito é compreender quem somos e, por isso, uma tarefa nada fácil, empreendimento que não pode ser reduzido a conceituações lógicas ou racionalmente sistematizadas<sup>3</sup>. O que significa, então, viver sob o Direito?

O presente trabalho tem por finalidade investigar as implicações de uma vida comprometida com a Lei, bem como entender as razões que nos levam a obedecer a regras e os motivos pelos quais somos impulsionados a transgredi-las. O objetivo geral da pesquisa está em avaliar a questão de obediência e transgressão da Lei e do Direito, levantando como questionamento principal limites e valores empregados para tal escolha. O estudo busca principalmente entender as tensões geradas nesta vida orientada por regras jurídicas: é possível seguir a lei sem abdicar da própria autonomia? Essa vida sob o Direito pode ser

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Porto Alegre: L&PM, 2011, p. 23.

<sup>2</sup> Expressão empregada por Jean-Pierre Vervant, autor que influenciou de forma significativa os estudos helenísticos a partir dos anos 60. Ele afirma que “o signo jamais é um puro resumo de conteúdo, mas sempre um apelo para o novo, o desconhecido”. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. – São Paulo: Perspectiva, 2008, p. XVII.

<sup>3</sup> FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. 5 Ed. 2. reimpr. – São Paulo: Atlas, 2007, p. 22.

justificada eticamente? A transgressão das regras é uma conduta repreensível por si só ou pode significar uma saída para os erros cometidos tanto por quem cria a lei quanto por quem a aplica?

Essa preocupação a respeito dos conflitos inerentes à vida regida por regras pode ser verificada na Antiguidade. O gênero trágico surge no século V a.C., resultado de uma crise de identidade que só é superada posteriormente com a articulação do discurso filosófico. Em sua investigação da condição humana, as tragédias gregas abrangem principalmente questões jurídicas, muitas oferecendo como plano de fundo principal o âmbito dos tribunais e dos julgamentos. Transcorridos mais de dois mil e quinhentos anos, os mitos e tragédias gregas ainda mostram questões vitais a respeito do ser humano, interrogando o sentido de nós próprios e do mundo.

Para análise dessas questões, foi escolhida a tragédia grega *Antígona*, de Sófocles. Esta peça foi apreciada de tal maneira pelos atenienses que ela foi representada trinta e duas vezes consecutivas; logo em sua primeira apresentação, foi oferecido a Sófocles o governo de Samos<sup>4</sup>. Da mesma forma, a sua beleza foi alvo de atenção no século XIX: a imaginação romântica e idealista concedeu à peça o primeiro lugar entre os trágicos gregos. Não por acaso que a leitura célebre da tragédia é feita por Georg Wilhelm Friedrich Hegel, em sua obra *Fenomenologia do Espírito*. Inúmeras foram as leituras e recriações da peça, sem, contudo, esgotar seus ensinamentos e significados. O enigma *Antígona* permanece conosco, seja como memória, como espelho da nossa condição atual ou mesmo como aviso da nossa projeção ao futuro.

Seguiremos, assim, duas perspectivas diferentes na análise da questão trágica. A primeira parte do trabalho diz respeito ao aspecto *contingencial* – o que o fenômeno trágico nos diz a respeito da *obediência* e da *contingência*. É neste capítulo que serão analisados o surgimento da tragédia na Grécia Antiga, as inflexões do contexto histórico na peça e os aspectos que ainda permanecem no imaginário do pensamento ocidental. Como veremos, Sófocles é um mestre em expressar, através das ambigüidades, as mudanças profundas de sua época, e os conflitos daí decorrentes.

Já o segundo capítulo do trabalho tem por foco a *transcendência*, que se caracteriza tanto pelo respeito ao limite quanto pela transgressão da Lei em determinadas circunstâncias. Ao contrário da tendência do século XIX, que idolatrava os heróis trágicos a um ponto quase

---

<sup>4</sup> STEINER, George. *Antígonas: a persistência da lenda de Antígona na literatura, arte e pensamento ocidentais*. Tradução de Miguel Serras Pereira. 2. Ed. – Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2008, p. 9.

obsessivo, ressaltando as divergências entre Antígona e Creonte, o século XX buscou aproximar os personagens, por vezes reduzindo as suas trajetórias a esquemas mentais simplórios, leituras essas que não só reduzem a complexidade dos problemas trágicos, mas também a beleza dos seus comportamentos. Buscaremos demonstrar que Antígona e Creonte de fato representam pares opostos da vida humana, mas que ambos buscam se orientar dentro do Direito.

Não é fácil orientar-se entre as inúmeras abordagens produzidas por filósofos, poetas e pensadores. Sem perder de vista as traduções já consagradas, o trabalho tem por norte a tradução feita por Friedrich Hölderlin, pois é a que mais se aproxima dos objetivos delimitados para este estudo. Foi este autor alemão que mais insistiu na neutralidade do coro e apreço equilibrado de ambos os protagonistas. Da mesma forma, Hölderlin busca na tradução acentuar a ambigüidade, marca sofocleana que muitas vezes é perdida não só pelas transformações da linguagem, mas pela própria dificuldade de adaptação de uma representação teatral para o texto narrativo. Para facilitar a leitura e a compreensão do texto, a citação da tragédia em todo o trabalho terá como fonte a tradução feita por Lawrence Pereira Flores e Kathrin Rosenfield<sup>5</sup>; os versos que forem citados a partir de outras traduções serão indicados na referência.

Ao longo do trabalho, tentaremos mostrar que, a partir de elementos que estavam presente nas mudanças do século V a.C., Sófocles eternizou na conduta dos personagens um questionamento a respeito da própria vida em sociedade, deixando entrever inúmeras lições a respeito dos valores escolhidos para guiar a prática política e dos meios que utilizamos para efetivá-los.

---

<sup>5</sup> SÓFOCLES. Antígona. Tradução de Lawrence Flores Pereira. Introdução de Kathrin Holzermayr Rosenfield. Rio de Janeiro: TopBooks, 2006.

## 1 TRAGÉDIA: OBEDIÊNCIA E CONTINGÊNCIA

A *Antígona* de Sófocles ocupa um lugar de destaque na cultura universal. A história da mulher que enfrenta o poder instituído para fazer valer a sua concepção de justo obteve lugar de honra no pensamento político e filosófico da modernidade. A pluralidade das interpretações possíveis só faz aumentar o seu brilho diante das diversas obras trágicas. O conflito entre o desafio às leis impostas e a busca pela ordem, representados por Antígona e Creonte, tornou-se uma dimensão da consciência intelectual e política das sociedades atuais. Considerada o modelo de resistência ao poder, *Antígona* ainda fascina pelos questionamentos que provoca e continua sendo um enigma para nós.

A vida regrada pelo Direito não evita a contingência; ao contrário, as regras jurídicas não intervêm no mundo, no que pode acontecer ou não. Elas orientam a nossa existência para que possamos solucionar os conflitos. Nas palavras de Zenon Bankowski, buscamos evitar situações trágicas. Mas o que significa a tragédia? Como a contingência (e o desejo que evitá-la) afeta as nossas vidas? É possível que o elemento trágico surja quando da obediência às normas ou é preciso transgredi-las para isso?

Para Carl Schmitt, a opção de eliminar o caso excepcional extremo (ou em outras palavras, o estado de exceção) não é um problema jurídico propriamente: “abrigar a esperança de que algum dia se chegue a suprimi-lo [o caso excepcional extremo] é algo que depende das próprias convicções filosóficas, filosófico-históricas ou metafísicas”<sup>6</sup>. Assim, o primeiro capítulo deste trabalho tem por objetivo questionar como a vida dentro do Direito foi tratada pelo pensamento grego, bem como o que caracteriza *Antígona* como uma das mais belas obras que nos foram legadas pela Antiguidade Clássica. Para isso, é necessário investigar a tragédia como fenômeno indissolúvelmente social, estético e psicológico.

Começaremos pela análise das condições que possibilitaram o surgimento<sup>7</sup> e apogeu na Grécia Antiga e o que a torna singular em relação aos demais gêneros literários. O que entendemos por tragédia, principalmente em seu período clássico? Nesse sentido, a tragédia

<sup>6</sup> “Ahora bien, decidir si se puede o no eliminar el caso excepcional extremo no es un problema jurídico. Abrigar la esperanza de que algún día se llegará a suprimirlo es cosa que depende de las propias convicciones filosóficas, filosófico-históricas o metafísicas.” SCHMITT, Carl. *Teología Política*. Traducciones de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Epílogo de José Luis Villacañas. Madrid: Editorial Trotta S.A, 2009, p. 14.

<sup>7</sup> Vernant critica os estudos da primeira metade do século XX que tiveram por objetivo a investigação das origens da tragédia grega, pois o problema das origens seria um “falso problema”, pois se trata de um momento histórico precisamente delimitado da experiência social. Somente o estudo dos antecedentes não seria capaz de explicar o trágico como tal, uma vez que a tragédia contém elementos (como a máscara) que já eram utilizados anteriormente, mas que a partir do século V passam a ter um significado completamente novo na representação. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. – São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 1-2

não pode ser reduzida a certo número de condições sociais. Sendo um fato humano único, possui três faces distintas<sup>8</sup>, mas profundamente interligadas: *gênero trágico*, *representação trágica* e *homem trágico*. O gênero trágico revela-se através de um novo gênero literário, com regras e formatos próprios; a representação trágica, por meio das festas públicas e da instauração dos concursos, introduzindo, inclusive, um novo tipo de espetáculo; por fim, o homem trágico expressa aspectos da experiência humana, uma nova etapa na formação do homem.

O segundo ponto do capítulo entra especificamente nas peculiaridades da tragédia sofoqueana e como essas características se apresentam em *Antígona*. O que move os personagens a seguirem as suas decisões? Quais as condutas que adotam Antígona e Creonte diante da contingência? Esses dois primeiros pontos serão relacionados com duas principais leituras modernas da tragédia em destaque. A primeira a ser analisada será a hegeliana, a qual se tornou a representação clássica de *Antígona*, sintetizando-a em uma oposição entre duas esferas éticas. A segunda leitura é a tradução feita por Friedrich Hölderlin, com comentários de Kathrin Rosenfield e Lawrence Flores Pereira. Por estar em um momento distinto na história da tradução dos textos clássicos, mesmo sendo um contemporâneo de Hegel, Hölderlin representa uma redescoberta de conflitos que foram subestimados em leituras anteriores.

Uma vez que o objetivo do capítulo é explorar o problema da contingência e da obediência às regras de acordo com a abordagem feita pela Grécia Antiga, para que alcancemos uma compreensão plena da tragédia é preciso conhecer o contexto histórico em que está inserida, uma vez que é em função desse contexto que se dá a comunicação entre o autor e o público do século V a.C. O gênero trágico, justamente por tratar de questões atemporais, é um tema que, independentemente da época em que nos encontremos, desperta interrogações inquietantes a respeito da própria concepção de homem. A tragédia propõe um questionamento sobre a condição humana, sobre sua finitude, algo que permanece na compreensão de si e do mundo mesmo com o passar do tempo.

---

<sup>8</sup>VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. – São Paulo: Perspectiva, 2008, p 2. Vernant afirma ainda que, sob esses três aspectos, o fenômeno trágico aparece com caracteres irredutíveis.

## 1.1 O FENÔMENO TRÁGICO NA GRÉCIA ANTIGA

O que possibilita o fenômeno trágico na vida social da Grécia? A tragédia surge no final do século VI e tem seu apogeu no século V a.C.; nasce em Atenas em um momento de crise, a qual pode ser verificada principalmente no âmbito institucional do direito público. Os valores heróicos (antigas forças míticas de poder fortemente presentes na imaginação da comunidade) se contrapõem à necessidade de questionamento surgida no âmbito das assembleias e dos tribunais da *pólis*. Novas classes de comerciantes chegam ao poder, bem como leis novas são inseridas pelas reformas constitucionais de Sólon e Clístenes. Estado em crise é sinônimo de questionamento e de desenvolvimento da filosofia do Direito.

Trata-se de uma crise de identidade: a ação heróica é inserida em um contexto jurídico que, “embora ainda impreciso do ponto de vista formal, não é mais norteado por valores aristocráticos”<sup>9</sup>. O direito torna-se a matéria-prima para a discussão – e esta preferência pode ser notada tanto pelo vocabulário técnico quanto na escolha de temas que envolvem crimes, julgamento e competências de tribunais. Em um contexto propriamente jurídico, surge a oposição entre o *nómos* (lei) de Atenas e a *diké* (justiça) ou *phýsis* (natureza ou ordem das coisas).

De acordo com o pensamento de Jean-Pierre Vernant<sup>10</sup>, o que talvez melhor defina a tragédia é o drama que se desenvolve ao nível de existência quotidiana e num além da vida terrena, ou seja, é a união e o confronto constantes do tempo dos homens com o tempo dos deuses, a revelação do divino no próprio decurso das ações humanas. O ponto culminante da tragédia é quando o tempo dos deuses manifesta-se no tempo dos homens.

A tragédia pode ser encarada como um grande descompasso. Aristóteles a entende como “a imitação de uma ação séria, (...) na qual [os atores], fazendo experimentar a compaixão e o medo, visam à purgação desses sentimentos”<sup>11</sup>. Para ele, a mais bela tragédia é aquela que adota determinada estrutura para despertar medo e compaixão nos espectadores. Considerando que os personagens estão mais voltados para o bem do que para o mal, para que a narrativa seja bem construída é necessário que o personagem passe da boa sorte ao infortúnio, movimento esse causado não pela perversidade do personagem, “mas por algum grande erro”<sup>12</sup>. Por isso, o jogo trágico não se desenvolve a partir do caráter, mas sim o

<sup>9</sup> VERNANT, Jean-Pierre. Mito e tragédia na Grécia antiga. – São Paulo: Perspectiva, 2008, p. XVIII.

<sup>10</sup> Idem, ibidem, p. 20-24.

<sup>11</sup> ARISTÓTELES, Poética, 1449B 24-30.

<sup>12</sup> Idem, ibidem, 1449B 24-30.

caráter é que deve atender às exigências da ação: “embora seja em função do caráter que as pessoas possuem determinadas qualidades, são suas ações que determinam sua felicidade ou o contrário”<sup>13</sup>. Nesse sentido, a tragédia possui inúmeros fatores que colocam o herói trágico em um problema insolúvel, o qual provoca o seu próprio destino.

A cena trágica é ocupada por dois elementos principais: de um lado, o coro, representando a coletividade; de outro, o personagem trágico, individualizado e interpretado por um ator profissional<sup>14</sup>, mas que na verdade simboliza a categoria dos heróis. A máscara trágica<sup>15</sup>, que individualiza esse personagem trágico, não é usada pelo coro, que está somente disfarçado na representação da peça. Ela faz do personagem trágico a encarnação do herói, o qual remonta ao passado da cidade, ainda vivo na religião cívica. O coro expressa as apreensões e os julgamentos da comunidade cívica, enquanto o herói constitui o centro do drama, em uma condição estranha à do cidadão comum. No entanto, quanto à linguagem empregada, percebe-se uma inversão: o coro utiliza a tradição lírica poética que celebra as virtudes alcançadas pelos heróis dos tempos antigos; o protagonista da peça, métricas que se aproximam da prosa (e do público, conseqüentemente).

Todos os trágicos utilizam a ambigüidade como meio de expressão e questionamento. Os poetas empregam em especial o vocabulário jurídico jogando deliberadamente com as suas incertezas. A tragédia não é um debate jurídico propriamente dito, pois os esquemas de pensamento são aqui empregados de forma diferente em comparação à linguagem usada no âmbito dos tribunais. A defasagem no diálogo compreendido pelos espectadores constitui um dos elementos essenciais do trágico<sup>16</sup>.

O espaço cênico, portanto, não tem o foco na comunicação entre as personagens, mas sim na evidência dos pontos de bloqueio e contradição. Cada protagonista fecha-se em seu respectivo universo, chocando violentamente uma unilateralidade contra outra. A ironia trágica encontra-se na armadilha da própria palavra em que cai o herói, reconhecendo o outro sentido diante de uma experiência amarga.

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, *Poética*, 1450a 15-20.

<sup>14</sup> A tragédia grega é discussão política sobre a *pólis*. Como as mulheres são estranhas à vida política, somente os homens podem representar no teatro. Mesmo quando é preciso interpretar mulheres ou um grupo feminino, são os coristas homens que assumem a função, através das máscaras e dos disfarces.

<sup>15</sup> As representações trágicas surgem no final do século VI a. C., durante uma das festas mais importantes em homenagem ao deus Dionísio – as Grandes Dionísias. As máscaras, até então, eram usadas em rituais religiosos, que traduziam estados de possessão ou aspectos de monstruosidade. Na tragédia, a máscara deixa de possuir um papel religioso ou ritual, e passa a ter somente um papel estético, pois se trata de uma máscara não mais animal, mas humana.

<sup>16</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. – São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 19.

Nas palavras de Walter Nestle, a tragédia nasce “quando se começa a olhar o mito com os olhos do cidadão”<sup>17</sup>. Ao mesmo tempo em que retorna ao passado, com a representação do mito, a cidade passa a ser questionada em seus valores fundamentais. No íntimo de cada personagem, há uma tensão constante entre passado e presente. “A tragédia toma como objeto o homem (...) que é coagido a fazer uma escolha definitiva, a orientar sua ação num universo de valores ambíguos onde jamais algo é estável e unívoco”<sup>18</sup>.

Uma vez defrontado com estas questões de tensão e ambigüidade, não existe mais, para a consciência trágica, uma resposta satisfatória o suficiente para que se possa por fim à questão. O homem trágico não tem a possibilidade de escolha entre duas alternativas possíveis: “ele ‘verifica’ que uma única via se abre diante dele”<sup>19</sup>. No teatro de Sófocles, em especial, esse movimento ilustra a força dos personagens.

## 1.2 O HERÓI DISSIDENTE NA TRAGÉDIA SOFOCLEANA

Sófocles foi o responsável por duas inovações no teatro trágico. Ele abandona a forma da trilogia, passando para uma única peça completa em si mesma, e também concentrando o dilema trágico em um único ator – o “herói trágico”:

“Sófocles nos apresenta, pela primeira vez, o que entendemos por ‘herói trágico’: aquele que, sem o apoio dos deuses e frente à oposição humana, toma uma decisão que expressa a instância mais profunda da sua natureza individual, sua *phýsis*, e que mantém cega, feroz e heroicamente esta decisão inclusive ao ponto da autodestruição”<sup>20</sup> [tradução livre].

Essas inovações no modo de apresentação das peças estão intimamente ligadas à concepção sofocleana da existência humana. O herói sofocleano age diante do vácuo, sem passado ou presente para guiar a sua conduta<sup>21</sup>.

Para Hölderlin, o trágico em Sófocles é muito singular, por ser “o trágico do retraimento ou do afastamento do divino”<sup>22</sup>. Ao contrário de Ésquilo, cujos personagens

<sup>17</sup> VERNANT, Jean-Pierre. Mito e tragédia na Grécia antiga. – São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 10.

<sup>18</sup> Idem, *ibidem*, p. 3.

<sup>19</sup> Idem, *ibidem*, p. 28.

<sup>20</sup> “Sófocles presents us for the first time with that we recognize as a ‘tragic hero’: one who, unsupported by the gods and in the face of human opposition, makes a decision which springs from the deepest layer of his individual nature, his *phýsis*, and then blindly, ferociously, heroically maintains that decision even to the point of self-destruction”. KNOX, Bernard M. W. The Heroic Temper: studies in sophoclean tragedy. University of California Press: Los Angeles, 1964, p. 5.

<sup>21</sup> Idem, *ibidem*, p. 5.

ultrapassam um limite que já está estabelecido (apesar das advertências divinas), para Sófocles o limite é um enigma. “É o próprio limite que se furta, e o herói se aventura perigosamente no hiato (*béance*) de um entre-dois, de onde finalmente advém a sua perda”<sup>23</sup>. Na interpretação de Hölderlin para *Antígona*, a tragédia sofocleana é o afrontamento do divino e do humano. É quando o homem tenta igualar-se aos deuses que é aberta a dimensão do trágico.

O trágico em Sófocles tem sua origem na posição de centros humanos e na sua excentricidade em relação ao centro das relações divinas. Esse desacordo trágico pode converter-se em drama de duas formas<sup>24</sup>: (a) mediante uma rejeição e um isolamento destrutivo, ou (b) através do enfrentamento de dois centros humanos opostos que também se contrapõem ao centro divino. Conceituam-se *tragédias de destino duplo* aquelas cuja forma fundamental pode ser descrita na forma do drama do tipo (b). As tragédias *Antígona* e *As Traquínias* são os dois exemplos de dentre as sete obras principais de Sófocles. Como tragédias de destino duplo, Karl Reinhardt diferencia essas duas obras de acordo com a abrangência da oposição entre os centros humanos: enquanto que em *As Traquínias* os centros humanos limitam-se à esfera da vitalidade heróica, *Antígona* aprofunda as diversidades.

“Os deuses de Sófocles não trazem nenhum consolo ao homem, e quando eles dirigem seu destino para que ele se conheça, ele se aprende como homem apenas em seu entregar-se e abandonar-se”<sup>25</sup>. A vontade dos deuses, em Sófocles, passa a ser algo completamente estranho ao mundo humano. “Se o homem quer se orientar, então pode fazê-lo apenas por meio do reconhecimento de seus limites”<sup>26</sup>.

Esse mundo dilacerado pelas contradições encontra um campo fértil na comunicação. A fala dos personagens já não corresponde ao sentido comum empregado na linguagem, mas sim à significação de cada universo interior. As mesmas palavras tomam sentidos completamente diversos de acordo com a personagem que a emprega. A expressão *nómos* é a que melhor representa essa ambigüidade, tendo sido empregado dezesseis vezes em número praticamente igual entre *Antígona*, *Creonte* e o *Coro*<sup>27</sup>. Em sua origem, *nómos* é a norma que

---

<sup>22</sup> BEAUFRET, Jean. *Hölderlin e Sófocles*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008, p. 16.

<sup>23</sup> Idem, *ibidem*, p. 17.

<sup>24</sup> REINHARDT, Karl. *Sófocles*. Tradução de Oliver Tolle. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007, p. 81-82.

<sup>25</sup> Idem, *ibidem*, p. 11. O autor explica, ainda, que essa é uma característica bem peculiar de Sófocles. As tragédias de Ésquilo, por exemplo, não conhecem desse isolamento: seus respectivos heróis nunca se encontram sozinhos, uma vez que sempre inseridos nas relações divinas e humanas.

<sup>26</sup> Idem, *ibidem*, p. 12.

<sup>27</sup> O mesmo ocorre com demais expressões como *phília* e *deinós*.

diz o limite<sup>28</sup>. Para Antígona, *nómos* designa exatamente o contrário do que quer dizer para Creonte: para ela, significa uma regra religiosa; para ele, decreto promulgado pelo chefe de Estado. De fato, o campo semântico de *nómos* abrange ambos os sentidos. No fim, quando se dá por vencido, Creonte irá utilizar o mesmo vocábulo, mas desta vez com o sentido em que havia sido afirmado por Antígona.

O herói sofocleano é uno, solitário. Na leitura de Karl Reinhardt, “todos os heróis trágicos de Sófocles são dissidentes”<sup>29</sup>. O ato heróico, que rompe com a ordem imposta, nasce da própria solidão. Diante da própria adversidade, o herói deliberadamente isola-se do mundo: o isolamento moral tenta evitar a discussão. A série de conflitos que se apresentam aos heróis de Sófocles os mantém afastados de todo apoio e ajuda humana. “Todos os seus heróis são mais valentes que o natural; e todos se debatem na solidão que seu heroísmo exige”<sup>30</sup>. Em comparação à eternidade dos deuses, os homens são efêmeros. É por tentar escapar da ruína que o herói vai de encontro a ela. A ironia trágica está no fato de que, apesar do homem ser capaz de inúmeros feitos, ele nada sabe: a realidade escapa ao poder do ser humano.

O esplendor de Sófocles, de acordo com Jacqueline de Romilly<sup>31</sup>, está na combinação entre uma filosofia sombria e uma admiração no homem. O conhecimento da fraqueza humana não despreza o homem enquanto ser finito, mas sim expressa uma verdadeira confiança na sua capacidade, permitindo que, ainda que derrotado, o homem possa atingir a dignidade em sua conduta. Veremos a seguir como os personagens de *Antígona* elaboram essas características, enfrentando as alternâncias do destino e a contingência.

### 1.2.1 O temperamento heróico no mito tebano

Da relação incestuosa de Édipo e Jocasta, nasceram quatro filhos: Etéocles, Polinices, Antígona e Ismene. Após a expulsão de Édipo do reino, Etéocles e Polinices concordam em governar Tebas de forma revezada, alternando-se no governo. No entanto,

---

<sup>28</sup> François Ost explica que, antes do século V a.C., o campo semântico de *nómos* não tinha um limite preciso, aplicando-se tanto aos cânones musicais e aos ritos religiosos quanto aos costumes sociais. Com o estabelecimento da democracia em Atenas, *nómos* passa a significar a lei no sentido de regra que fixa o costume obrigatório. O termo entra no vocabulário político com as reformas de Clístenes, e passa a representar idéias de liberdade e igualdade para aqueles que detêm o status de cidadão em Atenas. OST, François. Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico. – São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004, p. 194-195

<sup>29</sup> REINHARDT, Karl, Sófocles. Tradução de Oliver Tolle. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007, p.12.

<sup>30</sup> ROMILLY, Jacqueline de. A Tragédia Grega. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 82.

<sup>31</sup> Idem, *ibidem*, p. 97-98.

Etéocles resolver permanecer no poder, fazendo com que Policines fuga para Argos em busca de um exército para atacar a cidade natal. A batalha é representada, inclusive, na tragédia *Sete contra Tebas*<sup>32</sup>, de Ésquilo. Com a previsão que nenhum combatente sobreviveria, exceto o rei de Argos, os dois irmãos decidem travar uma luta particular para dar fim à guerra e evitar o massacre; e ambos são mortos um pela mão do outro. Sem herdeiros, o tio Creonte assume a regência do reino e, baseando-se na distinção entre amigos e inimigos de Tebas, decreta a proibição dos ritos fúnebres a Polinices, enquanto Etéocles recebe todas as honras dignas da linhagem real. Este é o panorama em que se encontram os personagens quando *Antígona* se inicia.

O prólogo é o diálogo inicial entre as irmãs Ismene e Antígona, quando esta pede a outra que a ajude a executar o plano de enterro do irmão condenado. Antígona insiste em honrar a estirpe e a audácia dos fundadores da qual as irmãs descendem. Apesar de saber que a pena para a transgressão ao decreto é a morte, a sua decisão de enterrar o irmão já foi tomada. Ismene tenta persuadi-la a desistir de desafiar o Estado (versos 58-60: “Mas, agora, que estamos sós, vê só que morte horrenda nos aguarda, ao transgredir a lei e afrontar o decreto e o poderio do rei”).

Bernard Knox<sup>33</sup> vê na passagem acima um cuidado especial na escolha das palavras empregadas por Sófocles: Creonte tem poder absoluto, conferido a ele em uma situação de emergência da *pólis*. A proclamação do tio como governante de Tebas não é mera arbitrariedade, mas sim resultado da deliberação política e do regime democrático. Portanto, a transgressão ao decreto tornam-nas não apenas criminosas, mas rebeldes ao regime democrático vigente na *pólis*. Ismene não vê outra saída senão a obediência diante da contingência: entre a submissão e o fracasso na morte, ela prefere respeitar aqueles que detêm o poder. Ela não enxerga a possibilidade enfrentar as ordens que lhe foram impostas, uma vez que a condição de mulher naturalmente sugere uma posição de submissão ao mando do mais forte (versos 50-68).

Apesar da recusa da irmã, Antígona não volta atrás na sua decisão em nenhum momento. Ela mostra-se irredutível em sua conduta de honrar os mortos. Jacqueline de

---

<sup>32</sup> Datada de 467 a.C., *Sete contra Tebas* fazia parte da tetralogia composta pelas tragédias *Laio*, *Édipo* e *Sete contra Tebas*, e pelo drama satírico *A Esfinge*. Dessas quatro peças esquilianas, somente a primeira permaneceu inteira.

<sup>33</sup> KNOX, Bernard M. W., *The Heroic Temper: studies in sophoclean tragedy*. University of California Press: Los Angeles, 1964, p. 63.

Romilly<sup>34</sup> vê no contraste das irmãs não um conflito de princípios, mas o destaque para a coragem de Antígona. De fato, Ismene posteriormente se arrepende de não ter ajudado a irmã, oferecendo-se para morrer ao seu lado. Ou seja, ela reconhecia, assim como Antígona, injusto o decreto de Creonte, mas preferiu não afrontar a ordem por medo.

Quando capturada em flagrante pelos guardas e levada a Creonte, Antígona não nega o seu crime; questionada se sabia a respeito do decreto e da respectiva punição, sua resposta nega qualquer possibilidade de perdão. É nesse momento que o Coro a compara a Édipo (versos 471-472: “Ela tem a crueza do pai / Não sabe se dobrar ao peso do destino”): como o pai-irmão, ela também ficou cega, mas agora em relação às exigências da contingência.

Antígona trata a todos com igual indiferença, inclusive Ismene e o noivo Hémon. Knox<sup>35</sup> acredita que ela age dessa forma para proteger a irmã das acusações, mas enxerga também nessa postura a vontade de não repartir o mérito de transgredir a lei com quem não pode contar para realizar o enterro. Como Aquiles, ela escolheu uma vida curta, mas gloriosa: “Você escolheu viver; eu escolhi morrer” (verso 555). Ela é chamada pelo Corifeu de *autónomos* (verso 821), termo que geralmente era utilizado para caracterizar cidades, e não pessoas. Portanto, se a heroína vive pela própria lei, está sozinha.

Apesar dessa indiferença, é a *phília* que ela defende (termo que em grego sugere tanto a designação para “família” quanto para “amizade”). O amor defendido por Antígona não supõe a alteridade do desejo, mas sim à identidade entre os seus. O seu engajamento político, que se manifesta através da fidelidade a uma justiça atemporal e divina (*diké*), é uma ruptura em relações aos limites e aos compromissos da vida cívica. A lealdade de Antígona à família, no entanto, vem em primeiro lugar, acima de qualquer exigência que a *pólis* possa fazer.

O argumento usado por Antígona para defender a sua conduta são as leis não escritas pelos deuses, que foram impressas nos homens muito antes da instituição de qualquer reino. A sacralidade do enterro, para ela, está acima de qualquer outra punição que possa se insurgir, tanto humano (a pena de morte decretada por Creonte), quanto divina (uma vez que os deuses também condenavam a terra em que fosse feita a sepultura de bandidos e traidores dentro dos limites da cidade). É justamente o que podemos ver nos versos 478-479: “Crês que, por temer

---

<sup>34</sup> ROMILLY, Jacqueline de. *A Tragédia Grega*. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 74.

<sup>35</sup> KNOX, Bernard M. W. *The Heroic Temper: studies in sophoclean tragedy*. University of California Press: Los Angeles, 1964, p. 65.

um homem, eu as violaria [as leis divinas], sob a pena de expor-me à cólera divina?”. Ou seja, a questão do enterro era uma questão polêmica<sup>36</sup> mesmo para os gregos do século V a.C.

Na visão de Knox, o que caracteriza Antígona como heroína trágica é a sua natureza rebelde (“não como lidar com tais naturezas incorrigíveis”<sup>37</sup>). O herói trágico, obcecado por um único objetivo, é incapaz de mudanças e de diálogos. O coro, nos versos 853-856, critica a conduta da jovem: a sua audácia atingiu tais proporções que a ruína e o sofrimento tornaram-se inevitáveis. Nesta passagem, há uma palavra que define exatamente o caráter de Antígona e o temperamento heróico em geral: *autônomo*. O temperamento heróico que se manifesta em Antígona faz dela uma dissidente irretratável: “a força que impulsiona o herói a afirmar a sua independência, como um Estado soberano, é algo que deriva do seu interior, sua *physis*, seu verdadeiro eu: não pode ser explicado pelas circunstâncias exteriores”<sup>38</sup>.

O último ato de Antígona confirma a sua rebeldia: mesmo condenada, ela desafia a ordem imposta suicidando-se<sup>39</sup>. E nisso ela também se destaca em relação à Creonte: aparentemente, ele se mostra irredutível; mas, posteriormente, entra em colapso e termina a peça como alguém que foi duramente derrotado não só nas atitudes tomadas, mas também na concepção de vida na *pólis*.

No entanto, a admiração pelo caráter de Antígona é inseparável da presença de Creonte. Da segunda metade da peça em diante, é ele quem protagoniza a história. Defensor e, ao mesmo tempo, prisioneiro de uma estreita concepção de bem público, Creonte não admite exceções na distinção que faz entre amigos e inimigos. Assim como Antígona, ele também toma uma decisão antes mesmo do início da peça: o corpo de Polínicês não será enterrado porque atacou a cidade. Nos versos 208-210, o novo rei de Tebas declara: “Eis a minha intenção: na minha estima, nunca os maus terão mais honra que os bons cidadãos. Mas quem, morto ou vivo, fizer bem à sua terra, há de ter de mim todas as honras devidas”.

Para agir sobre os problemas que pairam sobre Tebas, Creonte faz uma perigosa simplificação quanto à classificação dos filhos de Édipo segundo critérios morais (enquanto

<sup>36</sup>Sófocles aborda o tema do enterro não só em *Antígona*, mas também nas tragédias *Ájax* e *Édipo em Colono*. As exigências de reparação, punição e justiça seriam extensíveis a um cadáver?

<sup>37</sup>“There’s no dealing with such incorrigible natures”. KNOX, Bernard M. W. *The Heroic Temper: studies in sophoclean tragedy*. University of California Press: Los Angeles, 1964, p. 25.

<sup>38</sup>“The force which drives the hero on to assert his independence, like a sovereign state, is something which stems from his inner being, his *physis*, his true self: it is not to be explained by outside circumstances”. Idem, *ibidem*, p. 67.

<sup>39</sup>Idem, *ibidem*, p. 67. Bernard Knox argumenta Antígona compartilha com Electra a distinção de ser a mais intransigente dos heróis sofocleanos. Enquanto Ájax e Filoctetes ao menos discutem a possibilidade de rendição, e mesmo Édipo (tanto em Tebas como em Colono) faz pequenas concessões, Antígona e Electra não mudam em nenhum momento as suas resoluções.

Etéocles é bom/amigo, Policines é mau/inimigo). A palavra em grego usada para identificar a proibição do enterro é *kèrugma*. Enquanto Antígona a utiliza para marcar o seu desprezo quanto à proibição, Creonte a usa para indicar a tentativa de estabelecer a boa ordem na cidade e legitimar o poder atual<sup>40</sup>. Procurando encontrar condições para agir sobre uma *pólis* em crise, o novo regente é, simultaneamente, juiz e parte interessada no julgamento da sobrinha

Apesar de aparentar ser um segundo herói da peça, Creonte não segue inteiramente a linha de Antígona. A sua primeira reação à contingência assemelha-se a da sobrinha mais velha: como todo herói trágico, os conselhos e avisos são violentamente rechaçados. No entanto, ele muda as suas decisões – e para Knox<sup>41</sup> esse é o primeiro sinal de que Creonte não se encaixa na categoria de herói. A esperança de que o tempo faça o herói mudar de idéia é sempre em vão – os heróis das peças sofocleanas rejeitam as alternativas que são propostas e seguem as conseqüências das suas escolhas iniciais. A exceção é Creonte. Uma vez confrontado com Tirésias, ele afirma que “é duro ceder, porém a resistência pra encontrar o desastre é terrível também” (verso 1096).

Chegando tarde demais para alterar o curso dos acontecimentos, Creonte chega ao fim da tragédia arruinado em sua tentativa de estabelecer a ordem em Tebas, e completamente sozinho. A ironia quanto à sua mudança está nos versos 473-478, quando ele afirma, em réplica à Antígona, que a palavra mais dura é a primeira a se quebrar (“é o mesmo com o ferro forjado que, queimado e cozido na fornalha ardente se parte e se estilhaça”). Trajano Vieira<sup>42</sup> entende que Creonte poderia ter invocado leis vigentes na *pólis*, entre elas o instituto do *ekSORIMÓS*, que impedia que traidores e ladrões fossem enterrados dentro dos limites da cidade. Dessa forma, Antígona não poderia ser considerada uma heroína, mas sim uma insubordinada às próprias leis democráticas. No entanto, veremos no segundo capítulo (2.1) que o desfecho da tragédia seria indiferente à invocação do *ekSORIMÓS*, diante do desrespeito ao limite.

É interessante notar que a peça situa-se em um contexto de crise, na qual os costumes e valores arcaicos são confrontados com a nova racionalidade do governo de Péricles. George

<sup>40</sup> Creonte utiliza o termo nos versos 194, 204 e 447.

<sup>41</sup> KNOX, Bernard M. W. *The Heroic Temper: studies in sophoclean tragedy*. University of California Press: Los Angeles, 1964, p. 73

<sup>42</sup> VIEIRA, Trajano. *Introdução In SÓFOCLES. Antígone de Sófocles*. Tradução e introdução Trajano Vieira. – São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 12

Steiner<sup>43</sup> afirma que, à luz dessa interpretação, Creonte tem uma dupla representação: o regente tirano pode ser uma defesa contra a irracionalidade anacrônica que é Antígona, ou ainda uma reação às mudanças. A impessoalidade cívica de Creonte sugeriria as dúvidas e mal-estar experimentados por Sófocles diante do progresso. No entanto, o conservadorismo e a recusa de entrar no jogo da “sensibilidade inovadora” de Antígona (a qual apela para critérios de consciência que ainda são estranhos às normas da *pólis*) podem ser uma crítica sofocleana às inovações políticas em Atenas.

È possível concordar com a conclusão a que chega Hölderlin, o qual entende que “a forma racional que aqui se constrói tragicamente é política e, na verdade, republicana, porque entre Creonte e Antígona, entre o formal e o contraformal, é pelo excesso que o equilíbrio é mantido em igualdade”<sup>44</sup>. De fato, Antígona e Creonte formam opostos irreconciliáveis na mesma medida em que se ligam um ao outro na errônea perspectiva das esferas que constituem a vida humana.

### 1.3 A LEITURA ANTAGÔNICA DE HEGEL

A leitura clássica de *Antígona* foi consolidada por Hegel, em *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*), obra datada de 1807 que marca a sua aparição na cena filosófica alemã do século XIX. A idealização da Grécia Antiga é uma característica do seu tempo. Mas as tragédias ocupam um lugar privilegiado no pensamento hegeliano não por acaso: elas são o campo de validação para pontos fundamentais como, por exemplo, a noção de uma consciência que se desenvolve através do conflito.

A primeira fase do filósofo alemão, influenciada pela conjuntura da Revolução Francesa, é fortemente marcada pela tentativa de recriar a *pólis* grega. Posteriormente, Hegel abandona essa ilusão<sup>45</sup>, época em que são elaboradas as obras *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1817) e *Filosofia do Direito* (1830). Iremos explicitar, neste primeiro momento, os principais traços do seu pensamento maduro.

---

<sup>43</sup> STEINER, George. Antígonas: a persistência da lenda de Antígona na literatura, arte e pensamento ocidentais. Tradução de Miguel Serras Pereira. 2. Ed. – Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2008, p. 207.

<sup>44</sup> HÖLDERLIN, Friedrich. Observações sobre Édipo; Observações sobre Antígona. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008, p. 94.

<sup>45</sup> Gildo Marçal Brandão afirma que essa desilusão coincide com o fim do período napoleônico. BRANDÃO, Gildo Marçal. Hegel: o Estado como realização histórica da liberdade, p. 108-109. In: WEFFORT, Francisco C. Os clássicos da Política, v.2, 11 ed., São Paulo: Ática, 2006, 278 p.

A partir da desilusão de recriar a *pólis grega*, Hegel entende como marca distintiva da modernidade o surgimento da particularidade: é nesse momento que a particularidade se emancipa e toma consciência de si. O Estado moderno é justamente um todo que subsiste através da autonomização das partes<sup>46</sup>. A liberdade concreta ocorre quando a individualidade das pessoas tem plena capacidade para desenvolver-se e reconhecer seus direitos, ao mesmo tempo em que integrada no interesse geral (o seu objetivo final). Desse modo, o universal e o particular complementam-se. Os Estados modernos têm a finalidade de “permitir que o princípio da subjetividade chegue à extrema autonomia da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, de reconduzi-la à unidade substancial, mantendo, assim, essa unidade em seu próprio princípio”<sup>47</sup>.

Do ponto de vista teórico, Hegel é o primeiro a fixar o conceito de *sociedade civil* (*bürgerliche Gesellschaft*) como algo distinto e separado do *Estado político*<sup>48</sup>. A sociedade civil é definida como “estrutura de dependências recíprocas onde os indivíduos satisfazem as suas necessidades através do trabalho, da divisão do trabalho e da troca; e asseguram a defesa das suas liberdades, propriedades e interesses através da administração da justiça e das corporações”<sup>49</sup>. É esta a esfera que contém os interesses privados, econômico-corporativos e antagônicos entre si.

O Estado político é “a esfera dos interesses públicos e universais, na qual aquelas contradições estão mediatizadas e superadas”<sup>50</sup>. A marca do Estado político é a sua unidade substancial, a qual permite que expresse a sua liberdade. Nesse sentido, essas duas esferas (sociedade civil e Estado político) só existem e se desenvolvem no Estado. É somente como membro do Estado que o indivíduo pode atingir a sua moralidade.

Importante distinguir, então, as relações entre Moralidade e Eticidade no pensamento hegeliano. Moralidade é o ponto de vista da vontade, determinando que a pessoa seja então *sujeito*<sup>51</sup>. Seguindo uma perspectiva aristotélica, sujeito é aquele que se faz moralmente pelo conjunto de suas ações (a mera intenção não pode ser em si mesma boa ou má, pois a moralidade é determinada pelo agir).

---

<sup>46</sup> BRANDÃO, Gildo Marçal. Hegel: o Estado como realização histórica da liberdade, p. 109. In: WEFFORT, Francisco C. Os clássicos da Política, v.2, 11 ed., São Paulo: Ática, 2006, 278 p.

<sup>47</sup> HEGEL, Friedrich. Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio. Tradução Paulo Meneses. – São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010, p. 236, §260.

<sup>48</sup> Gildo Marçal Brandão afirma que essa desilusão coincide com o fim do período napoleônico. BRANDÃO, Gildo Marçal. Op. cit, p. 106.

<sup>49</sup> Idem, ibidem, p. 106

<sup>50</sup> Idem, ibidem, p. 106

<sup>51</sup> HEGEL, Friedrich. Op. cit, p. 129, §105.

A Eticidade, por sua vez, é a liberdade realizada nas crenças e instituições – é o conjunto de relações familiares, civis, jurídicas, políticas, religiosas e estatais. O domínio próprio da Eticidade é o impacto objetivo das ações: os cidadãos reconhecem as instituições como resultado do conjunto de suas atividades. No entanto, não é qualquer instituição que expressa idéia de liberdade: a instituição deve ser animada pelo conceito de liberdade, sob pena de tornar-se vazia de sentido. O direito dos indivíduos, desse modo, tem cumprimento no fato de que eles pertencem à efetividade ética:

Nessa identidade de vontade universal e da vontade particular, *obrigação e direito*, com isso, unem-se em um, e o homem, mediante o ético, tem direitos na medida em que ele tem obrigações e obrigações na medida em que ele tem direitos. No direito abstrato, eu tenho o direito e um outro a obrigação relativa ao mesmo, - na moralidade, o direito do meu saber e de meu querer próprios, assim como de meu bem-estar, *devem* apenas ser unidos e ser objetivos com as obrigações<sup>52</sup>.

O Direito Abstrato<sup>53</sup> é a esfera do direito privado, na qual se dão as relações contratuais e os indivíduos comparecem enquanto pessoas. O Estado que desrespeita o direito de propriedade não existe conceitualmente, pois sua função é justamente assegurar a possibilidade da relação privada entre os indivíduos. Nesta esfera, a propriedade pode ser classificada como material ou imaterial. A propriedade material é formada pelos bens que cada um possui; já a propriedade imaterial diz respeito ao que é mais próprio da pessoa em sentido subjetivo e ao exercício da liberdade (*Freiheit*). O Estado totalitário, portanto, é aquele que suprime ou relativiza o direito imaterial de propriedade, intervindo na subjetividade das pessoas.

Norberto Bobbio<sup>54</sup> explica que Hegel entende a sociedade civil como o primeiro momento de criação do Estado, ao contrário dos seus sucessores, que a vêem como um momento pré-estatal. O pensamento hegeliano, quando estabelece a distinção entre *Estado* e *sociedade civil*, pressupõe a distinção entre duas funções diferentes dentro do próprio Estado: enquanto o Estado superior é caracterizado pela Constituição, o Estado inferior tem a tarefa de dirimir os conflitos entre as pessoas e promover o bem-estar dos cidadãos (funções exercidas pelos poderes judiciário e administrativo).

---

<sup>52</sup> HEGEL, Friedrich. Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio. Tradução Paulo Meneses. – São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010, §155.

<sup>53</sup> Idem, ibidem, §34-40, p. 79-83.

<sup>54</sup> BOBBIO, Norberto. Estado, governo, sociedade: por uma teoria geral da política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 42-43.

Dessa forma, Hegel elabora um conceito diferente<sup>55</sup> de Estado para diferenciá-lo das doutrinas contratualistas, nas quais o Estado nasce de um acordo entre os contratantes (e cuja quebra pode ocorrer quando for conveniente), e das doutrinas eudemonológicas, nas quais o bem-estar dos súditos é o fim supremo do Estado.

### 1.3.1 Dialética entre *philia* e Estado

Na sua busca em investigar a contradição entre a esfera cívica e política e a esfera religiosa e espiritual, Hegel acaba por perceber que a dualidade entre religião e Estado é uma consequência de uma ruptura anterior. A cisão com a Natureza (*Entweiang mit der Natur*) é o mecanismo de ruptura trágico que acarreta o progresso do homem, bem como possibilita a sua positividade ética<sup>56</sup>. A realização moral do indivíduo não é possível se estiver à margem da sociedade e de seus valores. “O homem não pode alcançar uma atitude ética e consciente de si autêntica fora do Estado”<sup>57</sup>, ao mesmo tempo em que a religião “extrai a sua vitalidade da imaginação humana”<sup>58</sup>.

Portanto, para Hegel, a unidade é o alvo do ser humano autêntico, mas é somente através do choque e do conflito que o indivíduo pode fazer o movimento de regressar a si próprio. É através dessa divisão que se desenvolve a identidade pessoal e pública do ser. Mas, como a vida não pode ser dividida, o choque entre essas esferas dá origem à culpabilidade trágica: a realização de si exige a exposição ao risco e à certeza da ruína. A teoria da tragédia hegeliana, portanto, pressupõe o conflito como único meio para o equilíbrio entre religião e Estado.

A família é uma instituição ética autônoma (ou seja, ela faz parte da “Eticidade”), pois é nela que se forma o sentimento da liberdade e do coletivo. Não cabe à sociedade e ao Estado legislar sobre ela, pois tal cerceamento compromete a construção do conceito de liberdade, tanto no sentido individual como coletivo. A família é uma *comunidade ética natural* – “momento que exprime uma consciência imediata de si, tanto como de essência

<sup>55</sup> BOBBIO, Norberto. Estado, governo, sociedade: por uma teoria geral da política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 44.

<sup>56</sup> STEINER, George. Antígonas: a persistência da lenda de Antígona na literatura, arte e pensamento ocidentais. Tradução de Miguel Serras Pereira. 2. Ed. – Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2008, p. 37-38.

<sup>57</sup> Idem, ibidem, p. 38.

<sup>58</sup> Idem, ibidem, p. 38.

quanto como deste Si em um Outro”<sup>59</sup>. Portanto, para a família não importa o *agir*, a ação, mas sim o *ser*:

O fim positivo da família é o Singular como tal. Ora, para que essa relação seja ética, nem o que age, nem aquele a quem a ação se dirige, podem apresentar-se segundo uma *contingência* – como seria o caso em uma ajuda ou serviço eventual. O conteúdo da ação ética deve ser substancial, ou seja, completo e universal; por isso ela só pode relacionar-se com o Singular *total*, ou com ele como universal. [...] Por conseguinte, a ação que abarca a existência toda do parente consanguíneo, [é a que] tem por objeto e conteúdo: não o cidadão, pois esse não pertence à família, nem o [menino] que deve tornar-se cidadão, e *deixar* de contar como *este Singular*, e sim *este Singular* que pertence à família, porém tomado como uma essência *universal*, subtraída à efetividade sensível, isto é, singular.<sup>60</sup>

Quando realiza a sua identidade enquanto cidadão, o indivíduo sai da esfera familiar (*oikos*) para ingressar na esfera pública (*pólis*). Assim, a partir da morte, a pessoa retorna ao domínio ético da família. Enquanto à *pólis* interessa o *Tun*, a ação do indivíduo, a família atribui valor ao seu *Sein*, ao seu ser puro e simples<sup>61</sup>. É assim que Antígona se expressa para justificar o seu ato de rebeldia – não há diferença se Polinices foi classificado como amigo ou traidor de Tebas, “não importa, são assim mesmo as leis dos mortos” (verso 519).

Dos três tipos de relação que constituem a família (homem e mulher, pais e filhos, irmão e irmã), é a relação entre marido e mulher que aparece em primeiro lugar, pois é a representação e a imagem do espírito, e não o espírito efetivo mesmo. “Mas a representação ou a imagem tem sua efetividade em um Outro que ela”<sup>62</sup>. Por isso, a piedade entre marido e mulher está misturada em uma relação natural: é a emoção de ver no Outro a consciência da sua efetividade. O povo e a família constituem a efetividade universal, mas homem e mulher são a própria individualidade atuante.

No entanto, a relação entre irmãos não possui esta mistura, aqui não estão presentes a indiferença da singularidade e a sua contingência ética. “São o mesmo sangue, o qual porém neles chegou à sua *quietude* e *equilíbrio*. (...) São individualidade livre um em relação ao

<sup>59</sup> HEGEL, Friedrich. Fenomenologia do espírito. Tradução de Paulo Menezes. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p310.

<sup>60</sup> Idem, ibidem, p. 310-311.

<sup>61</sup> KOJÈVE A., Introduction à la lecture de Hegel apud Antígonas: a persistência da lenda de Antígona na literatura, arte e pensamento ocidentais. Tradução de Miguel Serras Pereira. 2. Ed. – Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2008, p. 46.

<sup>62</sup> HEGEL, Friedrich. Op. cit, p. 314.

outro”<sup>63</sup>. Uma vez que o dever para com o irmão é supremo, a perda do irmão é irreparável à irmã, pois é nessa relação que o ser reconhece e é reconhecido.

A visão hegeliana acerca da relação entre irmãos encontra ressonância justamente nos versos 904-918<sup>64</sup>, em que Antígona afirma que essa é a única relação que ela estaria disposta a salvar. Segundo o raciocínio da princesa, a perda de um marido ou de um filho não ensinaria o sacrifício da própria vida, uma vez que ela poderia casar-se novamente ou ter outros filhos. Mas com pai e mãe já mortos, lhe é impossível ter outro irmão. O estranho da sua fala é que, apesar de sacramentar a relação com o irmão, Ismene (também irmã sua gerada a partir dos mesmos pais) é renegada e tratada com a mesma frieza que Hemón.

Uma vez que os pais Édipo e Jocasta já estão mortos e não restam esposas que tutelem o corpo de Polinices, Hegel enxerga em Antígona um dever sagrado em grau superlativo para realizar o enterro:

O acto de Antígona é o mais sagrado a que uma mulher pode aceder. E também *ein Verbrechen*: um crime. Porque há situações em que o Estado não está em condições de abandonar a sua autoridade perante o morto. Há circunstâncias – políticas, militares, simbólicas – em que as leis da *pólis* tornam extensivos ao corpo do morto os imperativos de honra (funerais solenes, monumentos) ou de punição que, de um modo geral, apenas tocam aos vivos. O que tem como resultado uma ruptura máxima e última entre os mundos do homem e da mulher<sup>65</sup>

O choque entre Antígona e Creonte compreende, portanto, vários pares antropológicos: enquanto ela representa a família, a morte, os deuses inferiores, o feminino, o ser; Creonte encara as figuras do Estado, da vida, dos deuses superiores, do masculino e do agir. A lei humana é a lei do dia e do homem, porque visível e pública e voltada para regulamentar as condutas humanas, enquanto a lei divina é a lei da mulher, porque habita o lar e a unidade do ser.

<sup>63</sup> HEGEL, Friedrich. Fenomenologia do espírito. Tradução de Paulo Menezes. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p.315.

<sup>64</sup> Kathrin Rosenfield explica que esses versos até hoje são alvo de grande suspeita por parte dos intérpretes, argumentando que Antígona, de certa forma abandona a base de sua ação segundo a validade universal da lei divina. No entanto, a autora explica que eles já eram de conhecimento de Aristóteles, não sendo possível duvidar da sua autenticidade. ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. Comentários e notas, p. 147. In: SÓFOCLES, Antígona. Tradução de Lawrence Flores Pereira. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

<sup>65</sup> STEINER, George. Antígonas: a persistência da lenda de Antígona na literatura, arte e pensamento ocidentais. Tradução de Miguel Serras Pereira. 2. Ed. – Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2008, p. 49.

George Steiner<sup>66</sup> atenta para o fato de que foram as leituras mais tardias da tragédia que se tornaram célebres. Após a *Fenomenologia*, Hegel passa a concentrar a sua teoria na noção das relações entre o Estado e o indivíduo. O fim do período napoleônico faz com que o filósofo alemão perceba a natureza contraditória inerente ao próprio ser. Assim, “é apenas no interior do *Staat* e por força do conflito trágico com o Estado – ligando-se as duas coisas uma à outra – que a moralidade, tanto exterior como interior, pode ser definida, realizada e, desse modo, aproximada da unidade do Absoluto”<sup>67</sup>. É em obras posteriores que se evidencia a dialética hegeliana: a tragédia seria um conflito entre direitos iguais. Nesse sentido, é a partir da derrota de Antígona e de Creonte que surge o progresso:

Nas tragédias de Sófocles, a justiça é apreendida pelo pensamento. O choque entre as duas forças morais supremas é dramatizado de modo plástico nesse *exemplum* absoluta da tragédia que é a *Antígona*. Aqui, o amor familiar, o sagrado, a interioridade, pertencentes ao sentimento íntimo, e por isso também conhecidos como a lei dos deuses inferiores, chocam com o Direito do Estado (*Recht das Staats*). Creonte não é um tirano, mas, na realidade, uma força ética (*eine sittliche Macht*). Creonte não está em erro. Sustenta que a lei do Estado, a autoridade do governo, deve ser respeitada, e que a transgressão da lei deve ser seguida pelo castigo. (...) A significação da justiça eterna torna-se manifesta do seguinte modo: ambas as partes incorrem em injustiça. Ambas são reconhecidas como válidas no curso e processo desvelados da moralidade. (...) A justiça apenas progride em Oposição à unilateralidade<sup>68</sup>

Hegel é, portanto, o ícone da leitura antagônica da peça. A sua leitura dialética contém duas categorias opostas e indispensáveis: o reino do mundo inferior e da mulher e a dinâmica da História. A tragédia rompe o belo do mundo ético: daí surge o imperativo de equilíbrio e igualdade de direitos entre os dois lados unívocos do confronto moral<sup>69</sup>. Essa interpretação, no entanto, atinge a dialética do equilíbrio perfeito entre Creonte e Antígona. Se a peça representa dois direitos inconciliáveis, a resposta de Antígona ao conflito é muito superior a de Creonte<sup>70</sup>:

<sup>66</sup> STEINER, George. Antígonas: a persistência da lenda de Antígona na literatura, arte e pensamento ocidentais. Tradução de Miguel Serras Pereira. 2. Ed. – Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2008, p. 51.

<sup>67</sup> Idem, *ibidem*, p. 52-53.

<sup>68</sup> HEGEL, Friedrich *apud* STEINER, George. Antígonas: a persistência da lenda de Antígona na literatura, arte e pensamento ocidentais. Tradução de Miguel Serras Pereira. 2. Ed. – Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2008, p.51.

<sup>69</sup> STEINER, George. *Op. cit.*, p. 53.

<sup>70</sup> Idem, *ibidem*, p. 54. Steiner aponta que Hegel compara Antígona a Sócrates, e vê na personagem sofocleana a representação do regresso da consciência individual fragmentada ao Absoluto, colocando-a em um patamar superior, uma vez que a atitude de Sócrates possui uma contradição: apesar de afirmar a sua inocência durante todo o seu processo, Sócrates recusou a possibilidade de fuga porque preferia submeter-se às leis da *pólis*.

A *Antígona de Sófocles* é enunciada como a lei da mulher e enquanto a lei da substancialidade subjetiva sensitiva, a interioridade que ainda não alcançou sua realização perfeita, enquanto a lei dos antigos deuses, do subterrâneo, enquanto lei eterna da qual nada sabe quando aparece e representa na oposição contra a lei manifesta, a lei do Estado<sup>71</sup>

Karl Reinhardt é um dos intérpretes que se opõe fortemente à tese hegeliana. Ele critica<sup>72</sup> as categorias empregadas por Hegel para compreender a essência de *Antígona* (conceitos contrapostos como família e Estado, liberdade pessoal e destino, indivíduo e comunidade), por achá-las ou tão amplas que podem ser aplicadas até mesmo ao drama alemão, ou tão restritas que não podem ser aplicadas às demais obras sofocleanas. Para Reinhardt, *Antígona* representa a transcendência divina, e Creonte, a imanência humana. *Antígona* não seria um conflito de normas, mas a tragédia de dois declínios humanos, essencialmente separados um do outro e demoniacamente conectados<sup>73</sup>. Ao passo que *Antígona* reivindica a *diké*, Creonte não representa nenhum princípio válido, caracterizando essencialmente a mesquinhez e o egoísmo humanos.

Torna-se praticamente impossível estudar *Antígona* sem a interpretação feita por Hegel. Veremos a seguir que os conflitos que permeiam a tragédia vão muito além da oposição entre família e Estado, ou mesmo direito natural e direito posto.

#### 1.4 A CONTINGÊNCIA E A ORDEM PERVETIDA EM TEBAS

Hegel tornou-se, então, o paradigma para a interpretação de *Antígona*, leitura que vê o conflito entre *Antígona* e Creonte como o choque de pares antropológicos fundamentais, que podem ser representados pela dialética entre família e Estado, feminino e viril, culto aos mortos e preocupação com os vivos, privado e público.

No entanto, a maioria dos comentadores não aprofunda as questões que aparecem na tradução hölderliniana do texto grego. Hölderlin ocupa um lugar especial na história da tradução, pois seu trabalho busca recompor as fórmulas do grego em alemão, respeitando as

<sup>71</sup> HEGEL, Friedrich. Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio. Tradução Paulo Meneses. – São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010, §166.

<sup>72</sup> REINHARDT, Karl. Sófocles. Tradução de Oliver Tolle. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007, p.81. Nas palavras do autor, “de nada serve uma fórmula para a *Antígona*, se ela não se aplica a todo o resto”.

<sup>73</sup> Idem, *ibidem*, p. 83

sugestões originais que eram descartadas<sup>74</sup>. Apesar de a sua interpretação ser aproximadamente do mesmo período que a leitura hegeliana, são as extravagâncias de Hölderlin, em relação às escolas neoclássica e filológica, que levantam questões pertinentes (e também soluções possíveis) que permanecem em aberto até hoje. É através da sua tradução, que leva em consideração o questionamento presente na Atenas do século V a.C., que afloram outras questões decisivas para o comportamento de cada personagem.

O Sófocles de Hölderlin (cuja principal tradução foi elaborada em 1804) possui o ideal do regresso à unidade e à consciência do mundo, o mesmo impulso que pode ser detectado na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel<sup>75</sup>.

Kathrin Rosenfield aponta para três conflitos principais<sup>76</sup> (de ordem política, genealógica e religiosa, respectivamente) que envolvem o questionamento de Antígona do decreto editado por Creonte. O primeiro conflito é o enterro de Policines. A Antiguidade Clássica tem uma crença muito específica em relação ao enterro: a ausência dos ritos fúnebres impede o acesso ao reino dos mortos. Acreditava-se que o espírito do não-enterrado assombrava a cidade, preso à paixão pela memória e à recordação dos vivos<sup>77</sup>. Portanto, os ritos fúnebres têm uma dupla função, afastando os mortos do mundo sensorial dos vivos e concedendo uma homenagem duradoura àqueles que fizeram a transição para o mundo inferior.

Por conta desse horror ao não enterro, a mutilação do corpo do inimigo é uma prática comum na Grécia Antiga. A crença de que os atos considerados criminosos ameaçavam o solo da pólis determinava que os cadáveres devessem permanecer longe do espaço urbano. Creonte, enquanto chefe de Estado, se vê obrigado a tomar alguma atitude em relação ao enterro dos dois irmãos, que são designados pelo coro ora como fraticidas, ora como

---

<sup>74</sup> Lawrence Flores Pereira explica que há diferentes modos de aproximação a um original de um texto clássico. Houve dois momentos bem distintos que marcaram a tradução de *Antígona*. A primeira escola, renascentista e neoclássica, descartava sentidos e imagens paradoxais do texto grego para substituí-los por estruturas dramáticas dualistas. Nessa época, a tradução mostrava um aporte profundo de padrões de conflito dramático tipicamente cristãos. A segunda escola, filológica, buscou uma proposta interpretativa, mas permaneceu atrelado à concepção neoclássica da unicidade de sentido. Se a primeira escola cortava os textos a contendo de tudo o que não cabia em seu imaginário, a segunda designada longas explicações, sem abrir espaço para a ambigüidade que justamente caracteriza a tragédia grega. A terceira maneira de abordar os clássicos veio através de Hölderlin. PEREIRA, Lawrence Flores, *Comentários do tradutor*, p 165-170. In: SÓFOCLES, *Antígona*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

<sup>75</sup> STEINER, George. STEINER, George, *Antígonas: a persistência da lenda de Antígona na literatura, arte e pensamento ocidentais*. Tradução de Miguel Serras Pereira. 2. Ed. – Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2008, p.83.

<sup>76</sup> ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. *Introdução*, p. 14-19. In: SÓFOCLES, *Antígona*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

<sup>77</sup> STEINER, George, op. cit , p. 129. O autor explica que a sepultura tenta satisfazer, sob uma forma estilizada, reflexos sociais intrinsecamente contraditórios. Ela abriga e contém os mortos no interior ou muito perto da cidade dos vivos – a *pólis* e a *necrópole* são contíguas.

suicidas, implicando uma dupla incidência de crimes perversos. A celebração de um enterro de um assassino ou inimigo representava, portanto, um perigo real à cidade. A reivindicação de Antígona de enterrar o irmão não elimina as tensões presentes por essa ameaça eminente. No entanto, não são assassinos (ou suicidas) quaisquer: são os filhos de Édipo, os príncipes que, pela linhagem real, tinham por direito o governo de Tebas. Como, então, salvar a cidade da ameaça sem desonrar a linhagem real tebana?<sup>78</sup>

O segundo conflito diz respeito ao governo de Tebas. A partir da morte de Etéocles e Polinices, a cidade passa a ter como regente Creonte, o parente mais próximo dos irmãos príncipes. Preocupado com a poluição religiosa da cidade, Creonte sente obrigado a assumir o governo não como simples regente, mas sim como verdadeiro rei. Ele torna-se, então, um *tyrannos*<sup>79</sup>, um governante que conquista o poder pelo próprio mérito, rompendo com a antiga linhagem dos Labdácidas. Creonte teve o apoio popular para o poder, ele assume a cidade em um momento de emergência, uma vez que o Coro também sente as mesmas apreensões quanto às miasmas sobre a cidade. No entanto, há uma desigualdade de estatutos. Antígona descende de Édipo e Lábdaco, fundador de Tebas, ou seja, uma linhagem de reis. Creonte descende de Meneceu e Oclaso, uma linha de conselheiros reais e regentes. A própria Antígona demonstra uma grande indignação<sup>80</sup> ao descobrir que o decreto se aplica também a ela.

Esta tensão é explorada sutilmente por Sófocles, contrapondo o mito tebano com questionamentos presentes no pensamento do século V a.C. Na Atenas desta época, existia o instituto chamado *epiklerado*, que permitia à filha do rei morto sem descendentes gerar um herdeiro para seu pai. Nesse caso, o noivo renuncia a sua própria descendência, gerando um filho para o sogro falecido. A noiva *epikler* permanece no lar da sua família de origem. É interessante notar que o nome Antígona reflete exatamente a raiz da descendência que está por vir: o termo *anti*, em grego, significa “em lugar de”; e o termo *gone*, “descendência”.

<sup>78</sup> O coro oscila constantemente entre o apoio ao decreto de Creonte e a admiração à rebeldia de Antígona. Para Kathrin Rosenfield, os anciãos encarnam a infeliz e insolúvel polaridade do mito tebano. Em sua visão, o coro é um verdadeiro personagem do drama sofocleano. Ao mesmo tempo em que tentam permanecer neutros, os anciãos da cidade oscilam entre lucidez e loucura, sabedoria e desamparo. Portanto, o próprio povo mostra-se perdido entre as conseqüências que cada postura adotada pode trazer.

<sup>79</sup> O termo *tyrannos* possui uma dupla significação, e ambas ocorrem concomitantemente na peça e na ideologia democrática ateniense. O termo designa tanto o chefe político que abusa das regras, usurpando o poder por força ou dinheiro, quanto aquele que conquistou o poder por mérito, distinguindo-se da tradição monárquica. ARISTÓTELES. *Política*, 1285a3.

<sup>80</sup> A indignação de Antígona está expressa nos versos 31-32: “Dizem que o grande Creonte baixou o decreto / Para ti e para mim. Pasma, até pra mim!”. Em outras diversas passagens, ela se refere à diferença de estatutos entre as irmãs e Creonte, reafirmando a descendência de reis e da audácia dos fundadores. Sófocles insiste não na identidade biológica entre Antígona e Ismene, mas sim a linhagem real.

Antígona e Ismene são, portanto, as últimas raízes dos Labdácidas. Portanto, estamos diante de um conflito também genealógico. Para Creonte, Antígona é uma ameaça em seu recente estatuto como rei; ele teme a interferência dela nos assuntos políticos<sup>81</sup>.

Por fim, o terceiro conflito é o desejo de purificação da cidade. Creonte está preocupado com a poluição religiosa da cidade, que acontece não só através do enterro de Polínicos, mas também através do casamento entre Antígona e Hémon, seu filho. A continuação da linhagem real significa a perpetuação de uma família marcada pelo incesto e pelo derramamento de sangue de parentes. Inclusive, essa é uma das diferenças que marcam o posicionamento das irmãs Antígona e Ismene quanto à resolução de enterrar o irmão Polínicos: enquanto Ismene envergonha-se dos miasmas de automutilações e suicídios ocorridos na família, Antígona encara os insucessos com audácia<sup>82</sup>. O casamento entre Antígona e Hémon daria continuação a uma estirpe que carrega uma maldição terrível. Creonte enxerga, como regente ou rei, a necessidade de purificar a cidade e restabelecer não só a ordem política, mas também religiosa. Ele tenta afastar-se da linhagem real, uma vez que os Labdácidas sempre suscitam a ira divina.

No início do primeiro episódio, Creonte convoca os anciãos da cidade para um entrevista particular. O Coro advinha que ele possui um plano, em razão dos acontecimentos recentes. Todos temem as conseqüências de um novo miasma decorrente do fratricídio-suicídio dos irmãos Polínicos e Etéocles. Como observa Rosenfield<sup>83</sup>, a maioria dos comentaristas considera esse discurso (versos 162 a 210) como simples apresentação da proposta de governo, porque não leva em consideração o conflito genealógico. Creonte tenta conquistar a simpatia dos anciãos, homenageando a antiga amizade entre estes e os Labdácidas. Mas em seguida, explica a vergonhosa poluição da cidade e tenta convencê-los de que é preciso uma nova linhagem para instaurar a ordem. É possível notar, desde o início, o problema da falta de credibilidade do novo regente.

---

<sup>81</sup> Em todos os seus discursos, Creonte assinala o temor da intromissão feminina nos assuntos políticos, que geralmente são regulados pelos homens. No verso 525: “Enquanto eu estiver vivo, mulher não faz lei”. Veremos que as angústias de Creonte têm fundamento, considerando o conflito religioso.

<sup>82</sup> Knox ressalta o temperamento rebelde e irresoluto de Antígona diante dos apelos de Ismene. No diálogo inicial com a irmã, quando tenta chamada para participar do plano do enterro de Polínicos, Ismene afirma que a morte advinda pelo afronte a Creonte “será a pior de todas” (verso 54). Ela está certa: Édipo morreu cego, Jocasta suicidou-se, Polínicos e Etéocles morreram um pela mão do outro. Mas a morte como punição do decreto é uma morte pública, vergonhosa, feia. Principalmente quando se trata de uma linhagem real. Ou seja, a punição para Antígona e Ismene não se restringe apenas à morte, mas inclui também uma humilhação pública. KNOX, Bernard M. W. *The Heroic Temper: studies in sophoclean tragedy*. University of California Press: Los Angeles, 1964, p. 63.

<sup>83</sup> ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. *Introdução*, p. 110. In: In: SÓFOCLES, *Antígona*. Tradução de Lawrence Flores Pereira. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

Creonte tem medo da influência feminina, seja no governo, em especial da princesa *epikler*, seja dando continuidade à linhagem real dos Labdácidas. No final do processo de acusação contra Antígona, Ismene também é presa e condenada, apesar dos vários indícios (pelo relato do guarda e também pelo testemunho de Antígona) de que não teria participado do plano dos ritos fúnebres com a irmã. “Não indicaria esse atropelo escandaloso que Creonte deseja eliminar todas as últimas raízes dos Labdácidas?”<sup>84</sup>.

Em seu diálogo com o filho Hémon, (terceiro episódio), transparecem três motivos<sup>85</sup> pelo quais Creonte mantém a sua postura, recusando-se a entender a demanda da sobrinha. O primeiro motivo é a necessidade de restabelecer a distinção entre amigo/inimigo. A família de Édipo, através dos vários miasmas (incesto e assassinatos), confundiu as fronteiras da amizade, fazendo com que os laços mais próximos se convertessem na inimizade mais amarga. O segundo motivo, que inclusive mostra Creonte como alguém sensível à esfera familiar, é seu dever como pai de proteger o filho de um casamento com uma mulher marcada pelo incesto. Por fim, como governante, ele se vê obrigado a punir e condenar à morte uma rebelde, que não só descumpriu as leis da cidade, mas que também possui um espírito revoltado e indócil, incapaz de subordinar-se.

Portanto, há muito mais conflitos em jogo que simplesmente a radical oposição considerada pela leitura clássica da tragédia. Considerando as ambigüidades que aparecem na tradução de Hölderlin, Antígona e Creonte atuam ambos no campo político. Todo o tempo, surge a polêmica questão do *epiklerado*, dos miasmas provocados pela linhagem dos Labdácidas e à restauração da ordem em Tebas. A tradução holderliniana acrescenta um fator que complica ainda mais o confronto entre tio e sobrinha: ambos reivindicam Zeus como o protetor de seus respectivos lares. O poeta alemão compreende que os dois personagens lutam pelo palácio de Tebas. Zeus *Herkeios* é o deus protetor dos habitantes legítimos do lar. Como explica Kathrin Rosenfield<sup>86</sup>, quando se supõe que Creonte já detém o palácio de Tebas e faz de Antígona sua agregada, elimina-se o conflito genealógico que de fato está presente na tragédia. O que Hölderlin propõe ao leitor moderno é o enfrentamento das questões de

---

<sup>84</sup> ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. *Introdução*, p. 129. In: SÓFOCLES, *Antígona*. Tradução de Lawrence Flores Pereira. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006. Esses motivos pelos quais Creonte deseja afastar Antígona dos assuntos políticos, bem como restabelecer a ordem diante do miasma dos assassinatos, enfraquece a recente leitura que Martha Nussbaum faz do discurso de Creonte: ela vê o novo rei como uma mera simplificação abusiva de uma situação complexa. Sabemos que Creonte simplifica, mas ele o faz para resgatar o mínimo de ordem perdida na cidade.

<sup>85</sup> Idem, *ibidem*, p. 132.

<sup>86</sup> Idem, *ibidem*, p. 121-122.

legitimidade, tanto quanto ao poder de residir no palácio quanto de editar normas e governar a cidade de Tebas<sup>87</sup>.

Há, inclusive, uma insinuação no texto a respeito da aproximação entre Antígona e o tio: a loucura de ambos no intuito de purificar a cidade, cada um buscando a melhor proteção para a sua linhagem<sup>88</sup>. Mais do que a contraposição entre direitos naturais e o poder do Estado, *Antígona* é reflexão acerca da própria legitimidade. Nas palavras de Kathrin Rosenfield<sup>89</sup>:

A poluição da linhagem reinante coloca a seguinte questão: **‘Quem tem o direito e o poder de (r)estabelecer a ordem e a lei pervertidas em Tebas?’** É indispensável reconhecer que o incesto na família real pôs em cheque os estatutos e, portanto, as honrarias e os tratamentos adequados que são praticados em tempos normais – fato que mostra a injustiça do decreto de Creonte sob a luz de um inevitável comprometimento de toda ação política [grifo meu].

Os motivos de Antígona e Creonte são por demasiado complexos para serem reduzidos ao choque entre pontos de vista. Ambos são movidos tanto por razões religiosas e políticas. Das duas atitudes que estão em conflito em *Antígona*, nenhuma, em si mesma, pode ser considerada boa, sem reconhecer justamente aquilo que a contesta e limita. Entretanto, é justamente esse comportamento radical e inflexível que faz de Antígona e Creonte personagens trágicos – e admiráveis.

---

<sup>87</sup> Os versos 450-455 e 486-487 correspondem às falas de Antígona e Creonte, respectivamente, no que tange à proteção do deus Zeus. Antígona: “Tive, pois não foi o meu Zeus que a proclamou / E nem a justiça dos deuses de baixo, / Que fixaram aos homens as perenes leis”. Creonte: “Filha de minha irmã, mais unida ao meu sangue / Que todos os que em minha casa adoram Zeus”.

<sup>88</sup> Essa insinuação pode ser observada nos versos 469-470, em que Antígona diz: “Pra ti talvez agora eu pareça uma louca, / Talvez essa loucura eu deva a um outro louco”. A “loucura”, aqui, pode ser remetida tanto à Édipo, reafirmando a descendência dos Labdácidas, quanto ao tio Creonte, que também se tornou louco por proibir o enterro de Polinices.

<sup>89</sup> ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. *Introdução*, p. 124. In: SÓFOCLES, *Antígona*. Tradução de Lawrence Flores Pereira. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

## 2 TRANSGRESSÃO E TRANSCENDÊNCIA DA LEI

Os heróis sofocleanos caracterizam-se pelo seu isolamento. A dificuldade em adaptar-se a um mundo norteado por regras e castigado pela contingência são as causas para a sua fragilidade e também para a sua grandeza. É por não aceitar os limites que lhes são impostos, através dos miasmas que incidem sobre Tebas, que Antígona e Creonte rompem com o Direito. Ambos os personagens encontram exatamente o destino que procuravam evitar.

Tanto a filha de Édipo quanto o novo regente de Tebas são considerados espíritos sem mobilidade: do mesmo modo que o Coro critica a rebeldia de Antígona herdada do pai Édipo, Creonte é chamado por Tirésias de *akínetos*, palavra em grego que significa imóvel, inerte, inativo. As condutas de ambos os personagens determinam o aniquilamento das famílias; mas, apesar de toda dor e sofrimento, revelam grandes lições a respeito dos critérios de justiça e de legitimidade. As saídas, tanto políticas quanto jurídicas, fecham-se diante dos esforços em recuperar a ordem pervertida na cidade, de tal forma que os bloqueios sucessivos acabam por conduzir à destruição recíproca dos personagens.

No entanto, apesar da radicalização dos seus pontos de vista, o conflito entre Antígona e Creonte não pode ser descrito como mera simplificação de argumentos, a qual compromete a riqueza do texto e também a própria genialidade do poeta trágico. É impossível negar que os dois personagens principais de fato encarnam pares antropológicos opostos, mas esses choques representam apenas uma das faces que a tragédia procura expressar.

Na medida em que adotam ideais sem ponderação, os heróis de Sófocles sucumbem diante do drama. Característica essa que não fica restrita à *Antígona*. Não por acaso, das sete principais tragédias sofocleanas que chegaram ao nosso conhecimento, há ao todo seis suicídios<sup>90</sup>. A proposta desse segundo capítulo é analisar o movimento que falta aos personagens sofocleanos, a transcendência da Lei. Podem (ou devem) os limites da Lei ser ultrapassados? Como saber qual é o momento certo para a transgressão?

---

<sup>90</sup> Em comparação aos escritores contemporâneos a Sófocles, este número é relativamente alto: nas sete peças de Ésquilo, não há nenhum suicídio; nas dezoito de Eurípedes, somente quatro. Trajano Vieira sustenta, no entanto, que sem essa rígida estrutura de caráter, os personagens sofocleanos perderiam seu heroísmo. VIEIRA, Trajano. *Introdução*, p. 15 In: SÓFOCLES. *Antígone de Sófocles*. Tradução e introdução Trajano Vieira. – São Paulo: Perspectiva, 2009.

Este segundo capítulo, então, tem por objetivo explorar os limites que devem ser obedecidos por aquele que vive sob um sistema jurídico de regras, limites esses que também servem como garantia para a realização das capacidades humanas. Diante da injustiça, o indivíduo estará apto a romper com o direito? O primeiro ponto será a análise do respeito ao limite, com ênfase no primeiro estásimo da peça (Hino ao homem “assombroso”), subdividindo-se o estudo em: (2.1.1) o conceito de *phronesis* no pensamento aristotélico, (2.1.2) a noção de coerência com base no pensamento de Neil MacCormick, e (2.1.3) Hémon: uma tentativa de diálogo. Já o segundo ponto irá explorar o conceito de legitimidade, os motivos que nos levam a obedecer às regras, e o questionamento quanto à possibilidade de se cumprir a Lei mesmo diante do rompimento com o Direito.

## 2.1 TRANSGRESSÃO E O RESPEITO AO LIMITE

Através do caminho de sofrimento e destruição traçado por Antígona e Creonte, Sófocles deixa entrever um série de sugestões não só para o dilema que enfrentavam os personagens, mas principalmente para a orientação dos limites da autonomia política.

Vimos no capítulo anterior que Antígona e Creonte recusam-se várias vezes ao diálogo e ao consenso por fortes razões: além da questão problemática sobre o castigo divino sobre o enterro de criminosos dentro do território tebano (e, da mesma forma, a mancha que sofre uma família que não respeita seus mortos, proibindo-os de entrar no Hades), há o desafio de Antígona em assumir o status de princesa *epikler*, bem como o perigo de perpetuação da linhagem Labdácida e o castigo que a cidade pode sofrer por crimes cometidos anteriormente por Édipo. Apesar da complexidade dos problemas e da exigência de assumir determinada conduta para solucioná-los, é possível ver que as decisões que os personagens tomam não constituem o melhor caminho para resolver os problemas que afligem Tebas.

Tendo isso em vista, começaremos então a análise do respeito aos limites com um dos hinos mais brilhantes de toda a tragédia: o hino aos “assombros” ou às “maravilhas do homem”. Situado entre os versos 332 e 375, o hino que louva o homem e os seus feitos é enunciado logo depois do discurso de Creonte (com o qual ele justifica o seu decreto e propõe um plano de governo para refundar a cidade). Tradicionalmente, este hino é lido sob uma perspectiva otimista, enaltecendo as maravilhas de que é capaz o homem. Hölderlin, no entanto, valoriza a ambigüidade do texto sofocleano, mantida pela tradução de Lawrence

Flores Pereira. O hino aos *deiná* mostra simultaneamente as aspirações do homem e o perigo dessa vontade dominadora.

Hölderlin coloca-se ao lado dos heróis fundadores, sem apagar a idéia de risco contida em todo ato civilizador (risco esse que tende a ser atenuado pela sociedade civil-burguesa): “anteriormente à instauração dos artifícios que garantem a ordem cívica, os ardis que asseguram a arte de governar têm o valor paradoxal de uma transgressão e de um bem”<sup>91</sup>. Em sua tradução, o hino é dividido em duas estrofes. A primeira estrofe tem a atmosfera de um elogio, enaltecendo as grandes conquistas da civilização, como a navegação, a agricultura, a caça e a domesticação dos animais. A ordem desta enumeração não é ao acaso: para os gregos, a navegação é uma “audácia assombrosa”<sup>92</sup>. Sófocles elogia esta audácia que desafia as forças cósmicas.

Nesta primeira estrofe o Coro faz referência à caça artilosa e ao ardil propriamente, “práticas vitais para a fundação da cultura, porém questionáveis e perigosas para a manutenção da boa ordem de uma cidade instituída”<sup>93</sup>. Há, nesta referência, uma discreta reflexão sobre a coragem e a audácia, e inclusive sobre a desmedida de Creonte. Antígona e Ismene são as únicas na cidade que realmente têm o dever de cultuar o corpo de Polinices, as únicas “que são obrigadas pela piedade e o respeito religioso dos mortos a considerarem seu irmão como mais importante do que a lei marcial de sua pátria”<sup>94</sup>. Antígona é jovem e pensa na honra da sua linhagem, reagindo quase que imediatamente à provocação do decreto para proteger da humilhação o corpo do irmão. “Seria este plano consciente ou apenas uma lamentável coincidência?”<sup>95</sup>. Não é possível responder com clareza a esta pergunta, mas permanece a suspeita.

Já na segunda estrofe, Hölderlin acentua o movimento paradoxal do processo civilizador, da qual fazem parte “a palavra e o pensamento alado” (verso 353). Os recursos intelectuais submetem o homem ao seu próprio destino (“o orgulho de governar cidades”, verso 354). Mas o domínio da técnica não garante ao homem o triunfo completo: “pleno de tramas, [ele se encontra, entretanto] preso nas tramas, no nada ele esbarra” (versos 360-361). O homem tem da sabedoria somente uma parcela, ele não domina o jogo.

---

<sup>91</sup> ROSENFELD, Kathrin Holzmayr. Antígona – de Sófocles a Hölderlin: por uma filosofia trágica da literatura. L&PM: Porto Alegre, 2003, p. 117.

<sup>92</sup> Idem, ibidem, p. 128.

<sup>93</sup> Idem, ibidem, p. 130.

<sup>94</sup> Idem, ibidem, p. 119.

<sup>95</sup> Idem, ibidem, p. 130.

O trecho “urdindo nas leis da terra e na justiça jurada dos deuses, é um grande na pátria, pária na pátria, se na audácia lhe escapa o bem” (versos 368-371) evidencia a tensa relação entre a pureza da lei e o entendimento dos homens que a aplicam, o que repercute essencialmente na relação do homem com a *pólis*. O verbo grego *pareirein* comporta significados como “inserir, ferir, tramar, urdir” – para Hölderlin, esta é uma referência “às torções que a cultura humana inflige às regularidades cósmicas”<sup>96</sup>.

Creonte confia na capacidade humana de resolver no tempo presente crimes originados no passado, cujas ramificações se perderam no tempo. Esse espírito pragmático confia na racionalidade pura para solucionar as ameaças de um destino anunciado nos oráculos ou nos signos. É nesse sentido o convite que o Coro faz aos cidadãos: assumir uma postura mito-poética que possibilite uma piedade geral e o esquecimento dos encadeamentos infelizes e sem saída<sup>97</sup>. O poder de estabelecer a ordem é algo dado pelos deuses, nenhum humano é capaz de sustentá-lo enquanto humano.

A partir do século XX, contrariando a tendência surgida no século XIX de enaltecer o caráter e a audácia de Antígona, surgiram novas leituras, em especial a de Martha Nussbaum, sustentando a unidimensionalidade dos comportamentos de Antígona e Creonte. Para a autora, estes personagens encarnam o medo do conflito, e simplificam radicalmente a situação para por fim à insegurança. Em sua visão, Antígona e Creonte fazem “uma simplificação irreduzível do mundo do valor que efetivamente elimina obrigações conflitantes”<sup>98</sup>. É passível de crítica a leitura de Nussbaum pelo principal motivo de ambas as personagens possuírem razões religiosas e políticas para assumirem suas decisões. Na verdade, Antígona faz uma decisão no sentido de superar o medo da morte. Ela analisa, assim como a irmã Ismene, o que a sua conduta põe em risco, mas ela precisa fazer uma decisão. Aqui não basta a argumentação, mas sim o agir. Ela está sendo chamada à razão para que se oriente a uma ordem transcendente.

Nas palavras de Joaquín García-Huidobro, a atuação de Antígona não é mera aplicação mecânica de imperativos de ordem religiosa: “Ela mantém os olhos abertos para as exigências divinas porque precisamente está movido por algo tão concreto quanto o amor a seu

<sup>96</sup> ROSENFELD, Kathrin Holzmayr. *Notas*, p. 116. *In*: SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Lawrence Flores Pereira. Introdução de Kathrin Holzermayr Rosenfield. Rio de Janeiro: TopBooks, 2006

<sup>97</sup> Idem. *Antígona – de Sófocles a Hölderlin: por uma filosofia trágica da literatura*. L&PM: Porto Alegre, 2003, p. 117.

<sup>98</sup> NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia grega e na filosofia grega*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 54.

irmão morto”<sup>99</sup>. A aceitação de leis não escritas é um ato de piedade (contrariando a idéia defendida por Nussbaum de que Antígona não é um ser amável<sup>100</sup>), pois são leis que não são inventadas por nós, mas sim recebidas de nossos antepassados. “Quando reconhecemos e aplicamos [as leis não escritas] estamos dando testemunho de que somos parte de uma história, de uma tradição. E seguir a tradição é qualquer coisa, menos arrogância”<sup>101</sup>.

Em verdade, Antígona e Creonte precisam tomar uma decisão frente aos problemas que surgem da morte dos irmãos Etéocles e Polinices. Veremos que não é propriamente o endurecimento das suas visões de mundo, mas sim os critérios de justiça e legitimidade utilizados que são equivocados. Como ilustra o primeiro estásimo da peça, Antígona e Creonte ultrapassam limites previamente estabelecidos pela ordem divina. Entretanto, “a incorporação desse limite não nos livra dos dissabores, mas torna menos árdua sua aceitação”<sup>102</sup>. A peça revela também uma consciência de que há uma ordem moral acima do direito positivo, afirmando justamente a liberdade do homem<sup>103</sup>.

### 2.1.1 O conceito de *phronesis* em Aristóteles

O que é incontestável na tragédia é a sua lição a respeito do desenvolvimento da noção de limite; é nesse sentido que *Antígona* expressa a interrogação que uma sociedade enfrenta a respeito da obediência à Lei, e das possíveis conseqüências de uma escolha que vise não respeitar a ordem vigente. À época em que a tragédia é escrita, o termo *phronesis*<sup>104</sup> já integrava o vocabulário grego. No entanto, é Aristóteles quem retoma a investigação sobre este conceito, tornando-o um termo chave para entender o Direito em sua dimensão de prática realização.

<sup>99</sup> GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín. Los arquetipos humanos en Antígona. In Filosofía y historia del Iusnaturalismo, p. 15.

<sup>100</sup> NUSSBAUM, Martha C. A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia grega e na filosofia grega. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 54-57.

<sup>101</sup> “Cuando las reconocemos y cumplimos estamos dando testimonio de que somos parte de una historia, de una tradición. Seguir la tradición es cualquier cosa menos arrogancia”. GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín. Op. cit, p.15.

<sup>102</sup> VIEIRA, Trajano. Introdução, p. 12 In: SÓFOCLES. Antígona de Sófocles. Tradução e introdução Trajano Vieira. – São Paulo: Perspectiva, 2009

<sup>103</sup> GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín. Op. cit, p. 16.

<sup>104</sup> Contrariando a tradução clássica do termo *phronesis* (por influência do latim, geralmente traduzido como *prudência*), António de Castro Caeiro utiliza o termo *sensatez*. No entanto, neste trabalho adotaremos a tradução clássica, a fim de não causar equívocos.

Nos trágicos a ordem que deve ser respeitada pela conduta humana é aquela estabelecida pelos deuses (são mandatos que cristalizam a ordem do mundo<sup>105</sup>); em Aristóteles, a medida da ação é o justo meio. *Phronesis*, então, é a excelência do agir, é encontrar o justo meio no caso concreto, ou ainda, saber quando e por que obedecer e transgredir regras. A felicidade (*eudaimonia*) não resulta da contingência do acaso, mas sim de uma dimensão ativa: “a felicidade é uma certa atividade da alma de acordo com uma excelência completa”<sup>106</sup>.

Esse conhecimento não é um saber teórico, é um saber voltado diretamente para a prática, para a solução de problemas concretos e contingenciais. Assim, a *phronesis* distingue-se tanto do saber teórico (*sofia*) quanto do saber técnico: o filósofo busca um saber divino e admirável, mas sem proveito para a prática, uma vez que o bem buscado não é o Humano; da mesma forma, o saber técnico volta-se para o “fazer” (uma espécie de produção), cuja perfeição é buscada não no próprio agente, mas em um objeto exterior a ele.

Portanto, o prudente é aquele que adquiriu seu conhecimento através da experiência, nas circunstâncias particulares em que nos encontramos:

Parece ser prudente aquele que tem o poder de deliberar corretamente acerca das coisas que são boas e vantajosas para si próprio, não de um modo particular, como por exemplo, acerca daquelas coisas que são boas em vista do restabelecimento da saúde, ou da obtenção de vigor físico, mas de todas aquelas qualidades que dizem respeito ao viver bem em geral<sup>107</sup>.

A prudência é o reconhecimento dos limites do cosmo e das exigências da ordem em cada situação. Nesse sentido, Creonte é mais responsável do que a sobrinha pelo desfecho da peça, uma vez que é ele quem deveria ter a maturidade e a experiência para enxergar o devido no caso concreto<sup>108</sup>.

Se a tragédia é um erro que comete a personagem, que erro é esse que se desenvolve em *Antígona*? Segundo a ética aristotélica, é a ausência da prudência. Antígona e Creonte não desenvolvem a capacidade de buscar a verdade prática: ambos violam os limites que a *pólis*

---

<sup>105</sup> BARZOTTO, Luis Fernando. Filosofia do Direito: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010, p. 160.

<sup>106</sup> ARISTÓTELES, Ética a Nicômaco, I, 1102a5.

<sup>107</sup> Idem, *ibidem*, VI, 1141b1.

<sup>108</sup> “O modelo de homem prudente em Aristóteles não é o filósofo, mas o político e o chefe de família, tipos sociais envolvidos com problemas práticos” BARZOTTO, Luis Fernando. Op. cit., p. 164. Creonte, sendo tanto político quanto chefe de família, deveria reconhecer na sobrinha a intenção de não manchar ainda mais o nome dos Ladbácidas com um parente insepulto. Além do seu tipo social, Creonte é mais velho, com mais experiências de vida.

exige para a sustentação do equilíbrio. Antígona está mais perto da verdade prática do que o tio regente: ela, ao menos, reconhece o caráter relativo da prudência (em seu diálogo com Ismene, frente à sua condenação, Antígona afirma que, enquanto o juízo da irmã é para alguns, o seu é para outros, verso 557).

No entanto, a prudência não significa impulsividade ou indiferença aos compromissos firmados. É, ao contrário, saber honrar os compromissos diante das exigências da realidade. Se, por um lado, o homem é dotado de inúmeros recursos, isso não significa a ausência de limites, pois esta é fruto da temeridade, fatal à sociedade. Aristóteles afirma justamente isso na *Política*:

É evidente, pois, que a cidade faz parte das coisas da natureza, que o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, e que aquele que, por instinto, e não porque qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem. Tal indivíduo merece (...) a censura cruel de ser um sem família, sem leis, sem lar. Porque ele é ávido de combates, e, como as aves de rapina, incapaz de se submeter a qualquer obediência.

É esta característica do homem, de ser um animal político, que o torna capaz e carente da lei, pois a vida em comunidade é a condição para que o humano alcance o que há de divino em si. É na interação com outros homens, diante das oportunidades de obedecer e mandar, que o indivíduo pode realizar a si mesmo, uma vez que as virtudes não são determinadas pelo nascimento, mas sim pelo esforço próprio. Assim, a Justiça é a base da sociedade, pois o que distingue o homem dos demais animais é justamente o discernimento do bem e do mal, do justo e do injusto, sentimentos cuja comunicação constitui precisamente o Estado.

É a partir do diálogo com o vidente Tirésias que Creonte repensa a sua postura. Por acompanhar todos os chefes de Tebas desde a fundação de Cadmo, Tirésias é aquele que tem, na peça, o lugar intermediário entre o humano e o não humano<sup>109</sup>, cuja palavra mantém a comunicação com os deuses, ao mesmo tempo em que prenuncia a intervenção de uma ordem hostil ao homem. Através de uma oferenda aos deuses, o vidente percebe que há algo de errado com a cidade, e interpreta a rejeição divina não como resultado do fratricídio ou do incesto, mas sim da exposição do cadáver de Polinices (versos 1005-1032).

---

<sup>109</sup> No início do diálogo entre Creonte e Tirésias, este fala que foi através de seus conselhos que o atual regente conseguiu “guiar a nau por sendas certas” (verso 994). Creonte já havia consultado Tirésias quando do impasse entre Etéocles e Polinices na batalha de *Sete contra Tebas*.

O vidente não julga Creonte por ter condenado Antígona, mas sim pelas inversões causadas pela ação do regente (versos 1069-1071: “encerrando num túmulo, sem honra, uma viva / E ainda retendes, sem honra, rito e oferta / Um corpo que pertence aos deuses infernais”). Kathrin Rosenfield<sup>110</sup> explica que é a perversão das categorias fundamentais de sociabilidade que Tirésias quer impedir (a mistura impura do alto e do baixo, dos vivos e dos mortos). Ele faz a abstração dos problemas políticos e morais que possam estar envolvidas, a fim de prevenir a multiplicação das falhas e transgressões. As mortes previstas por Tirésias na casa de Creonte são resultado de uma confusão de categorias elementares: “O desprezo dos ritos funerários causou o desmoronamento dos limites entre o humano e o não humano – indiferenciação que ameaça, doravante, a nova linhagem de Creonte e seu plano para reerguer a cidade”<sup>111</sup>.

Pela primeira vez então, o Coro decide dar um conselho prático a Creonte, sugerindo a libertação de Antígona e o sepultamento do cadáver de Polinices. A ironia do destino de Creonte reside no fato de que ele assumiu uma postura audaciosa para salvar a cidade de Tebas: “contudo, ele procura evitar o preço a pagar por este tipo de audácia –, que o presságio de Tirésias lhe anuncia”<sup>112</sup>. Enquanto Creonte perece em vão, Antígona atinge na morte o elo capaz de ligá-la ao divino e à Natureza.

Nas palavras de Pierre Aubenque, a prudência é um saber que constantemente recorda a consciência de seus limites necessários:

Fazer o melhor a cada passo, preocupar-se com as consequências previsíveis, mas deixar o imprevisível aos deuses; desconfiar das ‘grandes palavras’ que não somente são vazias, mas também perigosas quando se pretende aplicá-las sem mediações a uma realidade humana que talvez não esteja predestinada dobrar-se a elas; não rivalizar com os deuses na posse de uma sabedoria sobre-humana, que imediatamente se mostra inumana ao pretender impor suas conclusões ao homem: tudo isso, que se aprende justamente com a idade e com a experiência, é o que a tragédia chamava *phronein*<sup>113</sup>.  
[tradução livre]

<sup>110</sup> ROSENFELD, Kathrin Holzmayr. Antígona – de Sófocles a Hölderlin: por uma filosofia trágica da literatura. L&PM: Porto Alegre, 2003, p. 311.

<sup>111</sup> Idem, *ibidem*, p. 305.

<sup>112</sup> Idem, *ibidem*, p. 313.

<sup>113</sup> “Hacer lo mejor a cada paso, preocupar-se por las consecuencias previsibles, pero dejar lo imprevisible a los dioses; desconfiar de las ‘grandes palabras’ que no solamente son vacías sino también peligrosas cuando se pretende aplicarlas sin mediaciones a una realidad humana que tal vez no esté predestinada a doblegarse a ellas; no rivalizar con los dioses en la posesión de una sabiduría sobrehumana, que inmediatamente se muestra inhumana al pretender imponer sus conclusiones al hombre: todo esto, que no se aprende más que con la edad y la experiencia, es lo que la tragedia llamaba *phronein*”. AUBENQUE, Pierre. La prudencia en Aristóteles. Coordinado por Ivana Coista; con prólogo de Ivana Costa. 1 ed. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010, p. 239.

O que constitui o erro de Creonte não é ter preferido a cidade aos seus afetos (porque isto não constitui necessariamente um crime aos gregos), mas sim querer substituir-se aos deuses para resolver um problema humanamente insolúvel. Ao final da tragédia, Creonte recebe uma última réplica do Corifeu (versos 1347-1353), uma lição sobre *phronesis*: “A prudência é, em muito, a primeira das venturas. Contra os deuses não convém agir. Palavras altivas trazem aos altivos castigo atroz. Velhice ensina prudência”<sup>114</sup>. A prudência é, portanto, um ponto central da vida humana, no sentido de organizar a existência para que se possa alcançar a felicidade.

### 2.1.2 O erro da incoerência

Vimos, então, que tanto Creonte e Antígona pecam em ultrapassar os limites divinos; no entanto, Creonte tem mais responsabilidade do que a sobrinha no desfecho da peça porque estava em posição de governante da cidade e de pai de família, tipos sociais que demandam experiência e cautela na resolução de conflitos. A sua intenção de proteger Tebas da incidência dos miasmas provocados por Édipo e seus filhos não pode ser totalmente condenada: ele tenta proteger a *pólis* e também a sua descendência, que estaria também condenada diante de uma possível união entre Antígona e Hémon. Mas o modo escolhido por ele para prevenir novos desastres é visivelmente incoerente.

Em um momento em que os limites não estão bem estabelecidos, Creonte torna-se radical ao enfrentar o problema através de um único critério moral. Para ele, o critério moral fundamental é dado pelos resultados: bom é aquele que enaltece a cidade; mau, o que a debilita<sup>115</sup>. A piedade, nesse caso, reduz-se ao culto dos valores cívicos. Mas, como afirma García-Huidobro, esta lógica de cálculo só é possível diante de uma medida comum para o julgamento de nossos atos: “em todos os raciocínios práticos de caráter utilitário está pressuposta a existência de uma medida comum de valor que permita determinar o curso de ação que maximize os benefícios e minimize os custos”<sup>116</sup>. Quando afirma que não irá nivelar amigos e inimigos, bons e maus, Antígona replica que talvez essa não seja a verdadeira distinção (versos 520-521). Quem sabe qual o melhor tratamento a oferecer aos irmãos?

<sup>114</sup> SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Donaldo Schüller, L&PM: Porto Alegre, 1999, p. 96-97.

<sup>115</sup> GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín. *Los arquetipos humanos en Antígona*, p. 7. In *Filosofía y historia del Iusnaturalismo*.

<sup>116</sup> “en todos los razonamientos prácticos de carácter utilitario está presupuesta la existencia de una común medida de valor que permita determinar el curso de la acción que maximice los beneficios y minimice los costos”. Idem, *ibidem*, p.7.

Em sua fala antes da morte, Antígona lamenta ter de encarar o túmulo sem ter vivido: sem família, sem filhos, sozinha. Rosenfield enxerga nesses versos o aflorar da própria contradição trágica: “o reconhecimento da impossibilidade objetiva de manter a trama regrada dos afetos da família e das honrarias das alianças políticas”<sup>117</sup>. Antígona termina a peça vendo que a sua coragem para enterrar o irmão e assumir o feito, ainda que seu intuito seja nobre, vem “carregada do impulso ‘incestuoso’ que se trai em todos os heróis da sua família”<sup>118</sup>. Rosenfield aponta para um detalhe que a tradução do grego deixa escapar nos versos 84-85 (“Mas esconde teu plano, não deixes que saibam / Cubra tudo na sombra – eu vou estar contigo”). Superficialmente, a fala de Ismene expressa somente o medo das consequências de desobedecer o decreto; no entanto, em grego, a expressão “eu te ajudarei” significa também “tu e eu somos o mesmo sangue” ou ainda “tu e eu somos em vão”.

Segundo o pensamento de Neil MacCormick, um critério que pode ser utilizado para identificar a solidez de determinado argumento é a sua coerência (a falta de coerência é sinônimo de falta de sentido). Coerência é “a propriedade de um grupo de proposições que, tomadas em conjunto, ‘faz sentido’ na sua totalidade”<sup>119</sup>. Normas incoerentes dentro de um mesmo sistema não impedem propriamente seu cumprimento, mas o todo passa a não fazer sentido em uma ordem razoável de conduta<sup>120</sup>.

Onde está a incoerência do decreto de Creonte? Está na escolha do critério de distinção entre os irmãos: Creonte escolhe classificá-los de acordo com a sua intenção para com Tebas. Etéocles é visto como um guerreiro “forte e perfeito em combate” (verso 195), enquanto Polinices é o irmão exilado que “quis pôr fogo e fim na sua terra materna e nos deuses natais” (versos 200). No entanto, ambos são criminosos, e o próprio Creonte reconhece essa característica: “Agora que os dois filhos, por duplo, destino, morreram num só dia, **imolando um ao outro / e poluindo as mãos com sangue suicidário** / sou eu que agora ocupo o trono e o poderio” (versos 170-173, grifo meu). Seguindo ainda o pensamento de MacCormick, valores são “estados de coisas cuja busca é legítima, desejável, valiosa ou

<sup>117</sup> ROSENFELD, Kathrin Holzemayr. *Introdução e notas*, p. 148 In: SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Lawrence Flores Pereira. – São Paulo: Perspectiva, 2009.

<sup>118</sup> Idem. *Antígona – de Sófocles a Hölderlin: por uma filosofia trágica da literatura*. L&PM: Porto Alegre, 2003, p. 48.

<sup>119</sup> MACCORMICK, Neil. *Retórica e o Estado de Direito*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008, p. 247. A coerência distingue-se da consistência: “um grupo de proposições é mutuamente consistente se cada uma puder ser, sem contradição, afirmada em seu conjunto com cada uma das outras e com a conjunção de todas as outras”. A consistência não é condição necessária da coerência, pois esta pode ser uma questão de grau.

<sup>120</sup> Idem, *ibidem*, p. 247. Em *Antígona*, o decreto de Creonte pode ser efetivamente cumprido, pois não enterrar o corpo de Polinices é um ato que exige muito mais esforço físico do que o seu contrário. No entanto, para Antígona, esta proibição é claramente contraditória, pois acima de qualquer razão do Estado, está o seu dever de guardar o corpo do irmão.

mesmo (a escala ascende gradualmente) obrigatória, na condição de propósitos, objetivos ou fins”<sup>121</sup>. Creonte erra ao adotar um critério que, intrinsecamente, causa ainda mais desordem na *pólis*; ou seja, o mesmo caso passa a ter duas regras distintas: os irmãos cometem o mesmo crime, mas terão penas completamente diferentes. “Para que os princípios e valores sejam coerentes em si mesmos, exige-se que, na sua totalidade, eles possam expressar uma forma de vida satisfatória”<sup>122</sup>.

As regras jurídicas não propiciam certeza absoluta, mas é possível diminuir sua incerteza e indeterminabilidade através de uma boa argumentação jurídica, ainda que permaneça o desacordo. “A sociedade que alcança ideais de certeza e segurança jurídicas permite a seus cidadãos viverem vidas autônomas em circunstâncias de mútua confiança”<sup>123</sup>. As regras jurídicas devem exigir condutas passíveis de serem realizadas, formando um padrão coerente, e não um caos de exigências arbitrárias e conflitantes<sup>124</sup>. Assim, é possível conciliar o caráter argumentativo do Direito com a busca pela ordem e certeza, desde que se sigam padrões mínimos de coerência e racionalidade.

Fica evidente, então, a impossibilidade para Antígona de obedecer ao decreto, por encontrar justamente o caminho da falha de normas contraditórias. Aqui é central a noção de ~~relação~~ de reciprocidade entre o governo e os cidadãos para a observância das leis. Quando a administração rompe com esta lógica, nada vincula o cidadão à obediência.

### 2.1.3 Hémon, uma tentativa de síntese?

Buscaremos agora investigar a conduta que um dos personagens que marca significativamente o desfecho da trama: Hémon, noivo de Antígona, após perceber o fracasso do seu diálogo com o pai e a iminente morte de sua noiva, primeiro tenta ferir o próprio Creonte; não tendo sucesso, volta-se contra si mesmo e suicida-se. Apesar da atitude extremada, Hémon logo se diferencia dos dois personagens principais pela sua tentativa de *diálogo*: ele busca primeiro conversar com o pai, diálogo reportado nos versos 626-780.

Como aponta García-Huidobro, no início do diálogo, toda a argumentação de Hémon está determinada a mostrar a Creonte que, ao seguir as razões do filho, o regente não estará somente seguindo o que é justo, mas também efetivando um bem para si e ~~também~~ para os

<sup>121</sup> MACCORMICK, Neil. Retórica e o Estado de Direito. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008, p. 251.

<sup>122</sup> Idem, ibidem, p. 252.

<sup>123</sup> Idem, ibidem, p. 22.

<sup>124</sup> Idem, ibidem, p. 22

cidadãos da cidade<sup>125</sup>: “quem pensa que é sozinho o dono da razão, que não possui rival na palavra e na idéia, um dia alguém o abre e só encontra o vazio” (versos 706-709).

Os argumentos de Hémon têm por objetivo, é claro, salvar a sua noiva. Quando inquirido pelo pai da sua defesa da Antígona (“mas tudo o que dizes é só para ela”, verso 748), o filho responde: “E pra ti, para mim, e para os deuses íferos” (verso 749). Em seu ponto de vista, a defesa da noiva é um ato que não diz respeito só à Antígona, mas à verdadeira realização da justiça, pois esta é um bem de todos, inclusive daqueles que detém opinião diversa da nossa<sup>126</sup>. Fica evidente ao leitor qual é a preocupação primordial de Hémon; entretanto, isto não invalida as lições fornecidas ao pai em seu discurso. Sendo a palavra o bem divino entregue aos homens (verso 683), é através do diálogo que os homens podem realmente efetivar a justiça. Tamanha é a importância das palavras de Hémon que o Corifeu ainda alerta: “Rei, se o que ele diz vale, é bom que aprendas com ele, e tu, com teu pai. Ambos falaram bem” (versos 724-725).

A resposta de Hémon ao enfrentamento do pai é uma perífrase da sentença de Péricles, que estabelece o próprio princípio democrático: “Que cidade é essa que depende de um só homem?” (verso 737). O bem não está dado *a priori*, ele precisa ser debatido no interior da comunidade: “(...) digo que nada supera o homem que nasce sábio em todas as coisas. Mas como raramente as coisas tendem a isso, é bom também ouvir a discrição dos outros” (versos 720-723). O acesso das leis naturais é através do outro, da troca em sociedade e da relação de amizade – “a justiça só existe no interior de uma relação de amizade”<sup>127</sup>.

Kathrin Rosenfield não entende Hémon como uma tentativa de síntese, muito menos de diálogo. Ao contrário da candura e da diplomacia que iniciam a conversa, o final da peça confirma alguém totalmente passional e incapaz de mediações diplomáticas. Inegável que a atitude de Hémon reflete a rebeldia, característica insuperável da tragédia. No entanto, esta conduta extremada é tomada quando não há mais saída alguma: é a forma que o filho encontra para mostrar ao pai, da forma mais dolorosa possível, que o abuso do poder, ainda que voltado para resgatar a ordem, não leva à efetivação dos bens da *pólis*.

<sup>125</sup> GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín. *Antígona: el descubrimiento del límite*, p. 10. In *Naturaleza y Política*, Valparaíso, EDEVAL, 1997

<sup>126</sup> Idem, *ibidem*, p. 11.

<sup>127</sup> BARZOTTO, Luis Fernando. *Filosofia do Direito: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010, p. 154.

## 2.2 LEGITIMIDADE E O ROMPIMENTO QUE RECRIA O DIREITO

Qual o modo adequado de desenvolver a prudência de tal forma a saber o momento certo de seguir a Lei ou de romper com o Direito de forma criativa? Seguindo o questionamento de Bankowski, como reinventar o Direito sem desconsiderá-lo completamente? A chave para encontrarmos estas repostas está na noção de legitimidade, a capacidade da Lei, imposta de forma heterônoma, de motivar a sua obediência.

Segundo a tradição jusnaturalista, a função política da lei é estabelecer a ordem, uma vez que está voltada para o bem comum. Para Aristóteles, a lei prescreve ações a realizar que atinjam esse bem: “as leis pretendem estender-se a todas as coisas e visam, assim, ora o interesse comum a todos ora o interesse dos melhores de todos, que está baseada na excelência ou numa qualquer outra forma de distinção”<sup>128</sup>. Contudo, a ordem que é imposta pela lei deve expressar uma relação de justiça. Enquanto medida da ação, a lei estabelece uma igualdade que deve ser respeitada por aquele que é justo: quem quer mais do que lhe é devido é injusto, pois não respeita a igualdade. Por isso a justiça, enquanto virtude, é a mais completa de todas as excelências:

É completa, porque quem a possuir tem o poder de a usar não apenas *só para si*, mas também *com* outrem. Pois, de fato, há muitos que têm o poder de fazer uso da excelência em assuntos que lhes pertencem e dizem respeito, mas são impotentes para o fazer na sua relação com outrem. E é por esse motivo que parece estar correto o dito de Bias, segundo o qual ‘**o cargo público revela aquilo de que um homem é capaz**’, porque no desempenho da sua função já se está em relação com outrem e em comunidade [grifo meu].<sup>129</sup>

Nas palavras de Luis Fernando Barzotto, enquanto ordenação ao bem comum, a lei possui um elemento formal e outro finalístico, aquele subordinado a este: “a forma só existe em função do fim, mas a realização de um fim, especialmente na lei, é condicionada pela

<sup>128</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, V, 1129b1.

<sup>129</sup> Idem, *ibidem*, 1130a1. Curiosamente, a expressão em destaque citada por Aristóteles está expressa na tragédia nos versos 175-177, na fala de Creonte enquanto explica suas primeiras medidas enquanto regente de Tebas, entre elas, a proibição do devido enterro de Polinices: “Homem nenhum se pode conhecer a fundo, nem sua alma, nem seus pensares e princípios, antes de posto à prova no mando e nas leis”. É interessante notar ainda que, quando era apenas conselheiro de Édipo, Creonte é alguém que se mostra sensato, dando bons conselhos e inspirando confiança aos homens. Ao assumir como regente de Tebas, no entanto, ele se vê diante de uma lógica completamente diferente, passando, inclusive, a agir como Édipo fazia anteriormente (desconfiando até mesmo daqueles que lhe eram mais próximos, como o filho Hémon e Tirésias).

adesão à forma”<sup>130</sup>. Os deveres estabelecidos pela lei são ordens de justiça<sup>131</sup>. Entretanto, a lei somente é capaz de estabelecer a ordem se ela tiver três características fundamentais: legitimidade, publicidade e eficácia<sup>132</sup>. No presente capítulo iremos analisar a legitimidade da lei, em especial do decreto de Creonte<sup>133</sup>.

A lei considerada ilegítima não gera a ordem, pois peca na relação de justiça que deveria expressar. Mas o que torna a lei legítima? São três os requisitos, colocados por São Tomás de Aquino, que devem ser preenchidos para que uma lei possa ser considerada legítima, a saber, finalidade, autoridade e igualdade de proporção:

As leis se dizem justas tanto em razão do fim, isto é, quando são ordenadas ao bem comum; quanto em razão do autor, isto é, quando a lei promulgada não ultrapassa a autoridade de quem a promulga; quanto em razão da forma, isto é, quando conforme a igualdade de proporção, são impostas aos súditos obrigações quanto ao bem comum<sup>134</sup>.

Passamos para a análise do decreto tebano. Como veremos em seguida, cada um desses requisitos de legitimidade relacionam-se intimamente os conflitos político, genealógico e religioso entre Creonte e Antígona (vistos no ponto 2.4 do capítulo anterior). Quanto ao bem perseguido, o fim principal estabelecido pela lei de proibição do enterro de Polinices é evitar a insurgência de novos miasmas sobre a cidade. Nesse aspecto, o regente não está equivocado quanto ao bem: ele pretende, além de afastar a contaminação que o enterro de um inimigo pode causar ao solo da *pólis*, resgatar a linha divisória entre amigo e inimigo, que foi corrompida pela linhagem Labdácida. Ora, estando em uma posição de comando em Tebas, Creonte não só pode como deve agir para restabelecer o bem comum.

Enquanto defensor da coisa pública, Creonte torna-se prisioneiro da sua concepção errônea de bem comum: o seu poder enquanto regente não pode ultrapassar a fixação do limite imposto pela ordem divina. Bem comum, segundo a tradição jusnaturalista, “não é o

<sup>130</sup> BARZOTTO, Luis Fernando. Filosofia do Direito: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010, p. 135.

<sup>131</sup> “A lei expressa as condutas consideradas justas, isto é, devidas para a realização do bem comum”. Idem, *ibidem*, p. 135.

<sup>132</sup> Idem, *ibidem*, p. 136

<sup>133</sup> Essa é a principal característica que, desrespeitada por Creonte, gera o conflito entre ele e Antígona. Fica claro no início da peça que a sua lei cumpriu o requisito de publicidade, sendo do conhecimento de todos a proibição do enterro de Polinices (versos 447-448). O decreto é, de certa forma, eficaz, pois possibilita o seu cumprimento pela população – aos cidadãos também não é clara a classificação dos irmãos, o que é expressado pelo Coro diante do apoio ao decreto no início da peça (versos 211-214). Antígona é a única (e Creonte parece saber disso) capaz de transgressão. Do ponto de vista da heroína trágica, é a legitimidade que não está presente na decisão do tio regente.

<sup>134</sup> S.T. I-II, 1q.96, a.4 *apud* BARZOTTO, Luis Fernando. Op. cit, p. 136

geral, mas o participado”<sup>135</sup>. Não pode haver bem comum à margem dos membros da própria comunidade. Na medida em que tem por plano exterminar as últimas raízes da linhagem de Édipo, pode Creonte fixar arbitrariamente a escala de valores e a sua regra de proporcionalidade? Não excede às competências de chefe da *pólis* a interferência no *genos* familiar?<sup>136</sup> O soberano em questão erra quando usurpa as prerrogativas dos deuses infernais, abuso de poder denunciado por Tirésias, diante da inversão entre alto/baixo.

Em relação à questão da autoridade, vimos que ela também é problemática no contexto de *Antígona*. Creonte disputa com a sobrinha a posição de restaurador da ordem, inclusive no que diz respeito ao verdadeiro senhor do palácio de Tebas e do culto dos deuses. O próprio status de regente não é absoluto para Creonte: apesar de receber o apoio popular em um primeiro momento após a batalha contra o exército argivo, ele ainda não está completamente firmado no poder da cidade, diante da ameaça da filha *epikler*. Aqui cabe fazer referência à definição de Carl Schmitt: “soberano é quem decide sobre o estado de exceção”<sup>137</sup>. Soberano é aquele que possui autoridade suficiente para colocar-se fora da ordem jurídica e recriá-la. No entanto, no âmbito da tragédia, essa recriação do Direito não pode ignorar o primeiro aspecto da legitimidade (bem comum que, no caso, se revela como o ingresso digno ao mundo dos mortos).

A igualdade de proporção (este requisito foi tratado especialmente no ponto 2.1.2) também é desatendida pelo decreto de Creonte, através da incoerência. O próprio Coro, apesar de concordar com o regente em um primeiro momento, dá sinais de confusão e desconfiança quanto ao verdadeiro desejo dos deuses em relação aos irmãos. Ambos são criminosos e descendentes de uma linhagem real. Antígona desafia a norma imposta porque não reconhece nenhum desses elementos de legitimidade no decreto de Creonte<sup>138</sup>. A filha mais velha de Édipo não se sente motivada a respeitar a proibição de enterrar seu irmão porque a medida

---

<sup>135</sup> BARZOTTO, Luis Fernando. Filosofia do Direito: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010, p. 137.

<sup>136</sup> OST, François. Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico. – São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004, p. 190.

<sup>137</sup> SCHMITT, Carl. Teología Política. Traducciones de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Epílogo de José Luis Villacañas. Madrid: Editorial Trotta S.A, 2009, p. 13.

<sup>138</sup> No que tange principalmente a autoridade de Creonte e a ausência de reconhecimento por parte de Antígona, é possível encontrar aqui o pensamento de Hobbes a respeito da linguagem do poder: “cada hombre espera que su compañero lo estime tanto como él se aprecia a sí mismo, y cada signo de desdén o de menosprecio, se esfuerza naturalmente, en la medida en que se atreve a ello [...] en arrancar un mayor reconocimiento de sus contendientes, infligiéndoles algún daño y a los demás con escarnecimientos parecidos”. A resposta ao desprezo é a guerra. HOBBS, Thomas. Leviatã apud ZARKA, Yves Charles. Hobbes y el pensamiento político moderno, Paris: Presses Universitaires de France, 1995, p. 126.

tomada pelo tio não respeita o que manda as leis divinas, e tampouco a respeita quanto à sua linhagem real.

A lei não pode ser mero arbítrio do sujeito dotado de autoridade, pois o soberano não se situa acima da comunidade, mas sim inserido nela<sup>139</sup>. A visão de Antígona peca porque, apesar de entender os problemas políticos que estão envolvidos na descendência do trono, não vê o bem comum da *pólis*. Mas como julgá-la por não reconhecer este bem quando a honra da sua própria linhagem corre perigo, ameaçada justamente por quem deveria protegê-la?

### 2.2.1 A transgressão como transcendência

Seguir a lei não pode ser algo mecânico, sob pena de cairmos no legalismo (o qual, na definição de Bankowski, significa “vício do governo estrito de regras, já que não possui o fermento de qualquer inspiração ou ideal”<sup>140</sup>, ou seja, é a obediência rígida e repetitiva às regras). Diante de uma lei que não instaura ordem, a obediência ou o descumprimento das regras tornam-se condutas parecidas, porque não está vinculado a nenhum fim. Viver sob o Direito requer uma instância crítica que habilite o indivíduo a distinguir o determinado momento de romper com a ordem instituída para cumprir a própria finalidade da lei. Quem pode, então, transgredir a lei? Aquele que sabe cumpri-la:

As regras sem o fundamento e a aspiração do princípio e do ideal com os quais estão criativamente entrelaçadas podem se tornar instrumentos da tirania. São, pois, indesejáveis, as concepções que ignoram ou desvalorizam a necessidade de dar-se atenção aos princípios implícitos ao Direito.<sup>141</sup>

Transgredir a lei, nesse caso, é algo necessário para que se possa realizá-la. Mas como saber o momento para tanto? Sabe o momento certo de transgredir a lei aquele que plenamente a vive – em outras palavras, o prudente, aquele que respeita os limites e por isso sabe reconhecer o caso da regra. Somente alguém que esteja comprometido com a Lei será capaz de reconhecer a exceção e, a partir daí, transcender o conflito. O ato de transgressão

<sup>139</sup> Interessante notar que, quanto à sujeição do soberano ao Direito por ele criado, Hobbes distancia-se da tradição jusnaturalista; para este autor, o soberano está fora do contrato que funda o Estado. Para que o Estado atinja seu fim, a saber, a segurança de seus súditos, ele necessita de um poder absoluto, que não esteja subordinado a ninguém: “lo que detenta no está sometido a las leyes civiles que promulga, por tanto, haga lo que haga, no puede cometer injusticia con respecto a los súbditos, sino solamente con respecto a Dios. (...) el poder de los reyes es equivalente al que sus súbditos les dan, por consiguiente, para un rey, perjudicar a sus súbditos es perjudicarse a sí mismo”. Idem, *ibidem*, p. 68.

<sup>140</sup> BANKOWSKI, Zenon. *Vivendo plenamente a lei*. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2007, p. 60.

<sup>141</sup> Idem, *ibidem*, p. 60.

passa a ser o mesmo que modifica a Lei e que a aperfeiçoa: “seu ato de criação, de criatividade, ao quebrar a Lei e ao recriá-la, surge no fim de uma vida estruturada que levou sob a mesma; (...) seu ato de amor realiza a Lei, mas isso só é possível porque ele segue as regras e a lei”<sup>142</sup>.

Para Bankowski, o amor é a instância criativa que permite a termos uma racionalidade sistêmica e uma autonomia concreta sem depreciar qualquer uma delas. O exemplo utilizado pelo autor para demonstrar uma vida completamente heterônoma é o funcionamento das máquinas: elas não são capazes de compaixão, e por isso seguem as regras incondicionalmente<sup>143</sup>. As máquinas nos ajudam nas tarefas de maior simplicidade e previsibilidade. A analogia feita pelo autor referido é o caixa eletrônico: para sacar dinheiro, não posso argumentar com a máquina a respeito da urgência de minhas necessidades; o saque estará limitado ao dinheiro depositado em minha conta. Ora, o mesmo não pode ocorrer com o Direito: seria repulsiva a idéia de que, ao inserir uma petição no sistema judiciário, a sentença saísse automaticamente, como uma resposta mecânica.

No entanto, apenas recorrer ao “amor” e à compaixão para a solução dos conflitos também podem levar a sociedade ao fracasso. O exemplo contrário também é dado por Bankowski: um funcionário do banco que concedesse o saque a todos que alegassem urgência levaria a instituição à falência<sup>144</sup>. A compaixão, neste caso, impossibilita a realização da justiça distributiva, pois o empregado emprestaria todos os recursos financeiros do banco sem observar a situação como um todo. O amor deve carregar consigo os vínculos necessários de regras e racionalidade. A instância criativa do Direito não serve para burlar as leis de forma anacrônica, mas sim para aplicá-las em conformidade com a finalidade geral do Direito de servir às necessidades e possibilitar o bem-estar de cada indivíduo particular na sociedade, o que implica as noções de universalidade e reciprocidade. Nesse sentido, a distinção entre o criador das leis, seu aplicador e o indivíduo que deve obedecer é mínima, pois todos devem agir em harmonia.

A tragédia nos oferece um exemplo dessa instância criativa do ser humano que permite repensar o Direito, de forma a não torná-lo algo mecânico e automático. O terceiro Estásimo, o hino ao Eros, é justamente um exemplo. Deve-se atentar para o detalhe de que as paixões inspiradas por Eros e Afrodite têm uma conotação muito diferente das representações atuais sobre o amor. Na Grécia Antiga, a paixão irrepreensível é fonte de perturbação e

---

<sup>142</sup> BANKOWSKI, Zenon. Vivendo plenamente a lei. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2007, p. 81.

<sup>143</sup> Idem, ibidem, p. 119.

<sup>144</sup> Idem, ibidem, p. 121.

destruição<sup>145</sup>, mas se trata, ainda assim, de uma força extraordinária. Apesar de seu caráter ambíguo, o Amor é elemento essencial para a ordem do cosmos. O Amor é como uma divindade que “se senta ao lado das grandes leis” (verso 798), é a força que fundamenta os costumes mais antigos da humanidade. *Eros* é, portanto, uma força tão importante e obrigatória quanto as antigas leis, o que nos remete não só à figura de Hémon (que desafia o pai na tentativa de salvar sua noiva), mas também à de Antígona (“Eu nasci para amar, e não para odiar”, verso 523).

Nessa perspectiva, não se poderia deixar de levantar o exemplo dado por Sócrates<sup>146</sup>. Para ele, não é qualquer representação fática da sociedade que merece obediência, pois não se outorga à sociedade a faculdade de obedecer a decisões injustas<sup>147</sup>. A resistência à lei não pode ser reprovada, mas também incentivada, quando o seu comando viola o cuidado de si. Se o Estado me obriga a fazer uma injustiça, isso me viola como cidadão, pois não se trata mais de obediência, mas subsunção. A obediência é um ato de liberdade de um sujeito moral; portanto não é um ato político pedir que se abra mão do livre-arbítrio. A subsunção não permite o desenvolvimento das capacidades humanas:

Mas talvez alguém pudesse dizer: Não te envergonhas, Sócrates, de te aplicares a tais ocupações, pelas quais agora está arriscado a morrer? A isso, porei justo raciocínio, e é o seguinte: não estás falando bem, meu caro, se acreditas que um homem, de qualquer utilidade, por menor que seja, deve fazer caso dos riscos de viver ou de morrer, e, ao contrário só deve considerar uma coisa: quando fizer o que quer que seja, **deve considerar se faz coisa justa ou injusta, se está agindo como homem virtuoso ou desonesto**<sup>148</sup> [grifo meu].

Sócrates poderia ter evitado sua condenação se tivesse desistido da vida justa. Poderia ainda, mesmo depois de sua condenação, ter evitado sua morte escapando com a ajuda de amigos. A sua recusa em fugir da prisão e escapar da pena de morte está fundada na

<sup>145</sup> No imaginário grego, são comuns os resultados catastróficos causados por *Eros*. Um exemplo é citado por Kathrin Rosenfield (ROSENFELD, Kathrin Holzmayr. *Introdução e notas*, p. 141-142. In: SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Lawrence Flores Pereira. – São Paulo: Perspectiva, 2009): na *Ilíada* de Homero, a guerra de Tróia decorre do rapto de Helena, transgressão que anula as formas civilizadas de convivência. Helena, possuidora de especial beleza, é símbolo também de destruição de homens, frotas e cidades inteiras.

<sup>146</sup> Em 400 a.C., Sócrates foi acusado de ateísmo (por recusar o culto contra os deuses oficiais do Estado) e de subversão (perverter a mocidade, levando-a a cometer o crime anterior de ateísmo). Mesmo desconstruindo as acusações que tinha contra si, foi considerado culpado, recebendo a pena de morte.

<sup>147</sup> “Não espereis, cidadãos atenienses, que eu seja constrangido a fazer, diante de vós, coisas tais que não considero nem belas, nem justas, nem santas, especialmente agora, por Zeus, que sou acusado de impiedade por Meleto”. PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, capítulo XXII.

<sup>148</sup> Idem, *ibidem*, capítulo XVII.

sua definição de vida na *pólis*: o cuidado e o exame de si e dos outros. Atos que contrariam os procedimentos da própria comunidade não podem ser considerados atos da comunidade.

“Viver plenamente a Lei [living lawfully] significa viver uma vida na qual a Lei é constantemente interrogada e renovada, é violada de um modo ‘interno’ e não meramente como uma reação a algo externo a ela”<sup>149</sup>. A articulação entre Direito e moralidade torna-se, portanto, uma unidade: “significa ao mesmo tempo seguir e violar a Lei quando apropriado”<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup> BANKOWSKI, Zenon. Vivendo plenamente a lei. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2007, p. 212.

<sup>150</sup> Idem, ibidem, p. 212. O autor esclarece, ainda, que o estrito cumprimento de regras pode não significar a vivência da Lei, da mesma forma que em alguns casos a Lei só pode ser cumprida quando violada.

## CONCLUSÃO

Nascida da relação incestuosa de Édipo e Jocasta, Antígona desobedece à ordem de Creonte em nome da *diké*, as leis eternas que foram impressas pelos deuses na consciência humana. O resultado é a morte, sua e também dos membros da família de Creonte. O Coro, ao longo de todo trajeto, mantém-se neutro, mas por diversas vezes alerta tanto sobrinha quanto tio dos perigos que intransigência aos assuntos divinos pode causar. O seu aviso final tem um tom quase sombrio: “o destino, quando irrompe, não há mortal capaz de fugir da desgraça” (versos 1337-1338). Seriam estes penúltimos versos uma exaltação da coragem da Antígona, ou uma reprimenda aos abusos na transgressão das leis?

Representação da dissolução do Estado ou reconhecimento da liberdade de consciência do homem, *Antígona* é peça-chave para entender o imaginário do homem ocidental. Não só os dois personagens principais, Antígona e Creonte, mas também Ismene, Hémon e o Coro, mostram que uma cidade apenas pode sustentar-se se tiver em conta a justiça, a razão e, sobretudo, a prudência. Saber o correto a fazer em cada caso é uma capacidade que só pode ser desenvolvida em relação ao outro: somente através da experiência com o próximo é que posso alcançar a minha excelência enquanto ser humano.

A *phronesis* aristotélica é justamente o exercício de descobrir a verdade pelo homem comprometido com uma vida voltada para o bem (a saber, a felicidade, o bem maior que podemos alcançar). A contingência, contudo, é inerente à condição humana, e o Direito não exime o homem desse fato:

O homem nunca se livra deste desafio e deste risco que o perfazem como humano (ou seria deus): a cada vez tem de descobrir o que é o bem. O melhor a fazer não está predefinido com a abstração da situação, mas é descoberto na história e por que se integra na vida em comunidade –

enquanto participa e se doa – autorrecuperando-se na sua própria história pessoal de pertença à comunidade<sup>151</sup>.

Tal tarefa de aprender a decidir bem faz parte da nossa essência enquanto seres políticos. Cada indivíduo está compromissado neste sentido, através da educação e dos modos de socialização. Toda a sociedade deve estar engajada no processo de desenvolvimento da prudência, uma vez que entre os destinatários da Lei incluem-se aquele que a criam.

Romper com o Direito, portanto, deve ser um exercício de descoberta de valores e da concepção de homem e de sociedade em que queremos viver. A transgressão deve servir para complementar a Lei e enriquecer a vida política. Na tragédia em questão, é Antígona quem primeiro rompe com a ordem instituída; mas é somente através da ultrapassagem do limite imposto é que novas lições são apreendidas pelos cidadãos de Tebas.

A *phronesis* deve ser reassumida e reafirmada sempre, tendo sempre como objetivo a atenção aos cânones comunitários do bem viver, mas ao mesmo tempo transcendendo-os com a determinação do sentido público da vida boa na medida em que decide como é e o que é viver bem. A tragédia ensina; ela esboça uma sabedoria capaz de orientar-nos diante dos mais variados conflitos, que podem ser simples e fáceis de serem resolvidos, ou tão complexos quanto os de *Antígona*. Mas a única forma de aprender é o exercício diário.

---

<sup>151</sup> CAIERO, António Castro. Introdução à Edição Brasileira, p. 4. In ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. – São Paulo: Atlas, 2009.

## BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. – São Paulo: Atlas, 2009.

\_\_\_\_\_. Poética. Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2011.

\_\_\_\_\_. Política. Introdução de Ivan Lins; tradução de Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

AUBENQUE, Pierre. La prudencia en Aristóteles. Coordinado por Ivana Costa; con prólogo de Ivana Costa. 1 ed. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010. 320 p.

BANKOWSKI, Zenon. Vivendo plenamente a lei. Tradução de Arthur Maria Ferreira Neto, Luiz Reimer Rodrigues Rieffel e Lucas Bortolozzo. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.

BARZOTTO, Luis Fernando. Filosofia do Direito: os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2010. 183 p.

BEAUFRET, Jean. Hölderlin e Sófocles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

BOBBIO, Norberto. Estado, governo, sociedade: por uma teoria geral da política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação. 5 Ed. 2. reimpr. São Paulo: Atlas, 2007.

GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín. Antígona: el descubrimiento del límite. In Naturaleza y Política, Valparaíso, EDEVAL, 1997.

\_\_\_\_\_. Los arquetipos humanos en Antígona. In Filosofía y historia del Iusnaturalismo. <http://www.bibliojuridica.org/libros/1/381/3.pdf>.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Fenomenología del espíritu. Tradução de Wenceslao Roces, Ricardo Guerra. – México: FCE, 1966.

\_\_\_\_\_. Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio. Tradução Paulo Meneses. – São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2010.

HÖLDERLIN, Friedrich. Observações sobre Édipo; Observações sobre Antígona. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

KNOX, Bernard M. W. The Heroic Temper: studies in sophoclean tragedy. University of California Press: Los Angeles, 1964.

MACCORMICK, Neil. Retórica e o Estado de Direito. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.

NUSSBAUM, Martha C. A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia grega e na filosofia grega. Tradução Ana Aguiar Cotrim; revisão da tradução Aníbal Mari. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

PLATÃO. Apologia de Sócrates. Tradução de apêndice Maria Lacerda de Moura, introdução Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

OST, François. Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004.

REINHARDT, Karl. Sófocles. Tradução de Oliver Tolle. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2007.

ROMILLY, Jacqueline de. A Tragédia Grega. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

ROSENFELD, Kathrin Holzemayr. Antígona – de Sófocles a Hölderlin: por uma filosofia trágica da literatura. L&PM: Porto Alegre, 2003.

\_\_\_\_\_. Sófocles & Antígona. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 2002.

SCHMITT, Carl. Teología Política. Traducciones de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Epílogo de José Luis Villacañas. Madrid: Editorial Trotta S.A, 2009.

STEINER, George. Antígonas: a persistência da lenda de Antígona na literatura, arte e pensamento ocidentais. Tradução de Miguel Serras Pereira. 2. Ed. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2008.

SÓFOCLES. Antígone. Tradução de Guilherme de Almeida, *in*: Três Tragédias Gregas. São Paulo: Perspectiva, 1997, pp.49-97.

\_\_\_\_\_. Antígona. Tradução de Donaldo Schüler. L&PM: Porto Alegre, 1999.

\_\_\_\_\_. Antígona. Tradução de Lawrence Flores Pereira. Introdução de Kathrin Holzermayr Rosenfield. Rio de Janeiro: TopBooks, 2006.

\_\_\_\_\_. Antígone de Sófocles. Tradução e introdução Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

VERNANT, Jean-Pierre. Mito e tragédia na Grécia antiga. São Paulo: Perspectiva, 2008.

VILLEY, Michel. A formação do pensamento jurídico moderno. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WEFFORT, Francisco C. Os clássicos da Política, v.2, 11 ed., São Paulo: Ática, 2006.

ZARCA, Yves Charles. Hobbes y el pensamiento político moderno. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.