
artículos

**Dualismos em questão: uma leitura
feminista de *Antígona* como figura do
espírito na *Fenomenologia* de Hegel**

**Dualisms in question: a feminist reading
of *Antigone* as a figure of the spirit
in Hegel's *Phenomenology***

MARLOREN LOPES MIRANDA

Universidade de São Paulo

<https://doi.org/10.15366/antitesis2022.1.001>

Recibido: 19/03/2022

Aceptado: 23/05/2022

Resumo: O objetivo deste texto é discutir a peça e (a personagem) *Antígona*, de Sófocles, como uma figura do espírito (*Geist*), como Hegel a situa na sua *Fenomenologia do Espírito*. Hegel usa a peça e a personagem para apontar um momento crucial do espírito: sua primeira dissolução. A partir de uma leitura que coloca a personagem Antígona como uma oposição a Creonte, defendendo a lei divina e o lado da mulher (em contraposição à lei humana, da polis ou Estado, e o lado do homem), Hegel, a meu ver, propõe uma leitura superficial, deixando de lado ambiguidades do texto sofocliano. Com base na interpretação da peça de Kathrin Rosenfield, a partir da tradução de Hölderlin da mesma, quero apontar para essas ambiguidades, a fim de salientar a importância de uma figura do espírito feminina.

Palavras-chave: Antígona, Hegel, dualismo, feminismo, figura

Abstract: The aim of this text is to discuss Sophocle's play (and character) *Antigone* as a figure of the spirit (*Geist*), as Hegel puts it in his *Phenomenology of Spirit*. Hegel uses the play and the character to point out a crucial moment of the spirit: his first dissolution. From a Reading that puts the character Antigone as an opposition to Creon, as she stands up for the divine law and the woman's side (as opposed to human law, polis or State law, and the man's side), Hegel, in my opinion, proposes a superficial Reading, leaving the ambiguities of the Sophoclean text aside. Based on Kathrin Rosenfield's interpretation of the play, from Hölderlin's translation of it, I would like to point out these ambiguities, in order to emphasize the importance of a female figure of the spirit.

Keywords: Antigone, Hegel, dualism, feminism, figure..

1. Introdução¹

Entre as diversas perguntas acerca da atualidade da filosofia hegeliana aquela que parece fazer mais jus ao nosso tempo é a que concerne à filosofia feminista em geral. Quais possibilidades de interpretação, de atualização, de apropriação de seus conceitos teriam lugar em uma configuração de mundo em que as mulheres reivindicam um lugar histórico, como agentes históricas, não mais meramente como objetos de estudo de uma filosofia dita universal, mas que se mostra, por exemplo, unilateralmente masculina? A filosofia de Hegel, a qual, por diversas vezes, foi acusada de enclausurar a mulher dentro da esfera familiar, sem possibilidade de ação na esfera pública, sem possibilidade de ação histórica, como parece transparecer em suas interpretações da peça de Sófocles, *Antígona*, em diversos momentos de sua obra, como na *Fenomenologia do Espírito* e na *Filosofia do Direito*², teria efetivamente espaço hoje na discussão sobre gênero? Muitos esforços recentes são os de responder positivamente a esta questão³, apontando tanto os limites da filosofia hegeliana no que concerne às suas considerações sobre as mulheres, quanto, apesar desses limites, quais conceitos

- 1 Este texto é um desenvolvimento da brevíssima seção sobre *Antígona na Fenomenologia do Espírito* na minha tese de doutorado, não publicada e defendida em 2018, chamada «O voo da coruja entre a luz e a sombra: acerca do saber absoluto e da possibilidade de uma nova figura do espírito», desenvolvida com bolsa da CAPES. Aqui ofereço um debate maior sobre a mesma, ampliando a pesquisa apresentada na tese. Uma versão anterior deste texto foi apresentada no Ciclo de Charlas Virtuales Hegel, promovido pela Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos, em 10 de novembro de 2020 (disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wqVy3SfxXZY>, acesso em 18 de abril de 2022).
- 2 Cfr. BENHABIB, S. «On Hegel, Women, and Irony». En: MILLS, P. J. (Org). *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 25-44; MILLS, P. J. «Hegel's Antigone». En: MILLS, P. J. (Org). *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996(b), p. 59-88.
- 3 Cfr. HUTCHINGS, K. y PULKKINEN, T. (Orgs.) *Hegel's Philosophy and Feminist Thought. Beyond Antigone?*. Nova York, Palgrave MacMillan, 2010; MILLS, P. J. (Org). *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996(a).

hegelianos ainda são úteis para um pensamento feminista, a partir de sua ideia mais geral de superação de dualismos ou oposições, por exemplo, a própria dialética e a relação entre identidade e diferença⁴ ou a noção de plasticidade⁵.

O que pretendo apresentar aqui está inserido em um contexto de pesquisa mais amplo, mas se localiza nessa perspectiva de resposta positiva. O horizonte da pesquisa procura averiguar se podemos compreender o feminismo em geral como uma nova figura (*Gestalt*) do espírito, tal como Hegel compreende esse conceito, mas *depois* da sua filosofia, especialmente, depois da *Fenomenologia do Espírito* (ou ainda, depois do que ele atesta como a «última figura do espírito», a saber, o saber absoluto⁶). Uma vez que essa questão se coloca de modo essencialmente histórico, trata-se, então, de levar a sério a própria filosofia hegeliana e, em última instância, superá-la ou suprassumí-la (*aufheben*) – isto é, conservar o que possa ser um ganho de suas teorias, mas deixando-a para trás, engendrando novas ideias ou uma nova filosofia a partir de novos contextos.

A filosofia feminista em geral e seus desdobramentos colocam em debate noções como a de essencialidade e de identidade, e a possibilidade de superar dualismos cristalizados. Nesse contexto, então, talvez precisemos superar a tentativa de uma definição mais rígida da noção de mulher, ou das identidades em geral (como propõe a teoria *queer*, por exemplo⁷), adotando uma perspectiva de plasticidade subjetiva, para seguir a sugestão de Malabou, ou seja, superar uma ideia de essência ou de identidade rígida em direção a uma articulação fluída e processual entre substância e acidente, superando (ou melhor, suprassumindo [*aufheben*]) essa dicotomia (como acredito que seja o projeto hegeliano na *Ciência da Lógica*⁸). No entanto, parece haver um momento de mediação entre uma definição mais rígida do que é ser uma mulher e a superação dessa definição por algo mais amplo, momento que perpassa, a meu ver, a necessidade de localizar essa noção em termos históricos. É inegável que algumas

4 Cfr. BENHABIB, S. «On Hegel, Women, and Irony», op. cit.; IRIGARAY, L., «The Eternal Irony of the Community». In: MILLS, P. J. (Org). *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 45-58.

5 Cfr. MALABOU, C. *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, Nova York, Routledge 2005.

6 HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis, Vozes, 2005, p. 537.

7 Ver, por exemplo, BUTLER, J., *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

8 Essa é uma outra discussão, pela qual passa meu projeto mais geral. No entanto, estou inclinada a interpretar a passagem da Doutrina da Essência para a Doutrina do Conceito (ou ainda, da Lógica Objetiva para a Lógica Subjetiva), na *Ciência da Lógica*, como uma suprassunção, no sentido mais radical, das categorias da essência, inclusive das noções de substância e de acidente, que, então, não podem mais ser compreendidas como distintas, como uma dicotomia, mas como uma unidade que tem sua verdade no conceito, ou ainda, na subjetividade. Esta é, no entanto, a parte mais fundamental da minha pesquisa, da qual ainda carece de maiores desdobramentos e que não vou tratar aqui.

formas de dominação, hoje, ainda se dão mediante a problemática do gênero (mesmo que em intersecção com a de raça ou a de classe, como apresentam, por exemplo, e Sueli Carneiro⁹ e Angela Davis¹⁰), como é o caso da violência contra a mulher, e visar a uma mera superação dessa categoria hoje é não atentar para esse tipo de problema. Desse modo, vejo a suprassunção da noção de «mulher» e a adoção de uma subjetividade plástica como um processo. Em consequência, no nosso presente, a discussão de ambas essas ideias de modo conectado, não desvinculadas umas das outras, faz-se necessária.

Dentro desse debate, o objetivo deste texto é apresentar a seguinte hipótese: ainda que a leitura hegeliana da peça *Antígona* no contexto da *Fenomenologia* seja problemática por diversas razões (algumas das quais comentarei aqui), é possível pensar na personagem Antígona, no mesmo contexto, como uma mulher cuja ação configura o espírito, isto é, como um sujeito que provoca uma dissolução de saberes antigos e um engendramento de novos saberes. Para isto, vou proceder da seguinte maneira: em um primeiro momento, vou situar a passagem referida dentro da *Fenomenologia*¹¹. Em seguida, farei algumas considerações sobre a leitura hegeliana de *Antígona*, e apresentarei outros aspectos da peça, que Hegel não considera, e que tornariam a passagem, a meu ver, ainda mais interessante. Por último, vou indicar alguns caminhos possíveis para desenvolver melhor a hipótese, e a pesquisa de modo geral, mas que não poderei tratar aqui.

2. A noção de «figura» na *Fenomenologia do Espírito*

Hegel interpreta sua época como o «tempo de elevar a filosofia à condição de ciência», isto é, o tempo em que a filosofia precisa deixar de «chamar-se *amor* ao *saber* para ser *saber* efetivo»¹². Isso significa, *grosso modo*, que a filosofia, até então, ainda não daria conta de um tipo de saber próprio à filosofia mesma, que, por vezes, ficava dando «voltas ao redor da Coisa mesma»¹³ sem se adentrar na sua experiência¹⁴, ou seja, era um saber incompleto, que não explorava toda a sua possível plenitude. No entanto, segundo o autor, é somente na sua época que a filosofia poderia, finalmente, alçar-se à condição do que ele

9 CARNEIRO, S., *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*, São Paulo, Selo Negro, 2011.

10 DAVIS, A., *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo, Boitempo, 2016.

11 E, aqui, vou me deter apenas à *Fenomenologia*, ciente de que, para uma maior compreensão tanto da peça, quanto da noção de mulher na filosofia de Hegel, uma investigação ulterior em outras de suas obras, como na *Filosofia do Direito* e nos *Cursos de Estética* seriam necessários.

12 HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. op. cit., p. 27, grifos do autor.

13 Ibid., p. 26.

14 Ibid., p. 27.

chama de saber efetivo, isto é, *somente naquela configuração histórico-cultural* a filosofia poderia explorar toda essa plenitude, porque ela forneceu as *condições necessárias* para isso. Em outras palavras, apenas após um mundo no qual a revolução francesa foi possível, um mundo onde a religião protestante surgiu, um mundo no qual o idealismo transcendental apareceu, entre outros momentos, a filosofia em geral poderia chegar em um patamar tal que pudesse se tornar saber efetivo, pois ela incluiria em si esse «aprendizado» que fora trilhado pela história e pela cultura ocidental (especialmente europeia).

O saber efetivo, para Hegel, que só poderia surgir a partir dessa configuração de mundo é um tipo de saber que não mais toma como separados o sujeito e o objeto. Esse novo saber compreenderia que a separação entre sujeito e objeto não é, nela mesma, verdadeira, mas foi tomada assim sem nenhuma crítica, meramente como um pressuposto evidente, do qual não parecia ser necessário duvidar. Todavia, para Hegel, é somente a sua unidade que pode ser verdadeira, visto que é nessa unidade que a verdade em si mesma aparece, não mais como representação (*Vorstellung*) do sujeito ou como comparação com uma objetividade, com algo «fora» do sujeito, mas como ela é em si mesma. Se a filosofia pretendia ser uma disciplina que versasse sobre a verdade das coisas na realidade, sobre a própria realidade e sobre a conexão dessa com os indivíduos, em outras palavras, uma ciência (*Wissenschaft*), então era necessário que não mais houvesse uma separação entre o indivíduo que conhece a realidade e a própria realidade, mas que se compreendesse que sujeito e objeto do conhecimento são, em sua verdade, uma unidade. Quer dizer, o sujeito que conhece não é um ponto de vista alheio à realidade que é conhecida, mas é um ponto de vista imanente a essa realidade, interno a ela e, portanto, dela *constitutivo*. A realidade como ela é nela mesma não é algo para além do indivíduo que vive nela, mas é resultado da experiência (*Erfahrung*) desse indivíduo, porque ele faz parte dela.

Todavia, esse saber nunca é imediato: é necessário que a consciência se forme para que possa compreender como se dá essa relação entre sujeito e objeto, ou entre pensamento e realidade. Imediatamente, a consciência parece apartada da realidade – e a realidade mais imediata se contrapõe à consciência, é a outra dela, como é colocada a questão da relação entre sujeito e objeto. Entretanto, é preciso sair do ponto de vista mais imediato, simplesmente tomado como verdadeiro sem maiores críticas, e mudar de perspectiva. É esse esforço a que nos convida Hegel na *Fenomenologia do Espírito*: mudar de perspectiva sobre o que consideramos realidade e sobre a nossa relação com isso. Isso constitui um novo tipo de saber, e esse tipo de saber para o qual a consciência se educa ou se forma (*sich bilden*), ou ainda, esse modo de compreender a unidade entre a perspectiva da consciência e a da realidade ela mesma é, então, o que Hegel chama de saber absoluto, a conclusão do percurso da *Fenomenologia*. O saber absoluto, em linhas muito gerais, é um modo de articular consciência e realidade, de maneira que os coloque em um tipo de relação necessariamente

mediada pelo pensar, justamente porque esse pensar é o que constitui uma perspectiva mais profunda da própria realidade, a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) (e também da consciência, não sendo um ponto de vista para além ou aquém da realidade, mas imanente a ela, também constituída pelo pensar).

Para chegar a esse saber, absoluto, Hegel conta a história do longo caminho que o saber em geral percorreu, apresentando pontos cruciais, necessários, através dos quais ele passou e que o transformou até chegar a ser saber absoluto, isto é, ele reconstitui a linha de raciocínio que permite demonstrar essa transformação do saber ele mesmo, através dos momentos que propiciaram essas transformações. Esses pontos na história do saber que Hegel reconstitui são o que ele chama de *figuras*.

Uma figura é, assim, o ser aí dos momentos desse caminho¹⁵. Em outras palavras, uma figura é como, na história, na cultura, na filosofia, esses momentos apareceram, de forma *exterior* a eles mesmos, quer dizer, *para* um sujeito que procurava conhecer, ou seja, para o que Hegel chama de consciência (*Bewusstsein*, do particípio de *wissen* (saber), ou aquele que é ciente, que está de posse de um saber). A consciência é quem vai percorrer essas estações do saber, e operar, nela mesma, através desses saberes, uma transformação do saber em geral, que se apresenta naquele então novo tempo (no tempo de Hegel), para o que ele chama de saber absoluto.

A consciência parte dessa separação imediata entre ela e o mundo que experimenta, protagonizando as diversas figuras que surgem. Todavia, essas figuras se apresentam justamente porque, com o surgimento de novos elementos na sua relação com o mundo, o que a consciência sabe dele começa a não ser mais suficiente para elucidar a totalidade de sua experiência, de sua nova relação com a realidade, provocando contradições naquilo que ela já tomava como certo. A certeza (*Gewissheit*) da consciência é abalada por novos elementos, e é preciso que ela a supere e recoloca o problema como os novos elementos que surgem nisso impõem que ele seja recolocado. É preciso, então, negar os momentos anteriores, pois são agora insuficientes, conservando, entretanto, aquilo que se aprendeu com eles, mas elevando o saber ao novo problema que se coloca, cada vez mais complexo. Em outras palavras, é preciso que cada figura seja superada ou suprassumida (*aufgehoben*), dando lugar a uma nova figura, mais complexa do que a anterior, mas também mais verdadeira do que ela, pois apresenta uma espécie de solução para o problema anterior – solução que é, nela mesma, uma nova problemática, que inclui os elementos que surgiram, os quais o saber anterior não resolvia. É preciso que a experiência da consciência se reconfigure, dialeticamente, sempre e de novo, a fim de ela superar suas certezas e finalmente chegar à verdade – que, nesse sentido, não é fornecida apenas pelo mundo, pelo outro, mas na unidade da consciência

15 Cf. HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 27.

com a realidade¹⁶. Nesse sentido, uma figura «nunca contém toda a verdade, [...] necessariamente permanecendo incompleta e obscura»¹⁷.

Podemos dividir então, como Hegel sinaliza no início do capítulo sobre o espírito¹⁸, e como Borges¹⁹ defende, considerando a posição da escola francesa de interpretação da *Fenomenologia*, que teria como expoente as posições de Hyppolite e Labarrière, entre «figuras da consciência» e «figuras do espírito». As primeiras têm nenhuma ou pouca referência histórica precisa, apesar de poder haver aproximações tanto histórica quanto culturais das mesmas (como o estoicismo ou o ceticismo), porque a consciência, nesses momentos, toma essa experiência abstratamente: nas figuras da consciência, «a história é separada e dividida, segundo uma lógica, e arranjada segundo o tipo de experiência que representa»²⁰, isto é, «a tipologia da experiência é mais relevante, portanto, do que a mera cronologia»²¹. Entretanto, quando essas experiências estão dentro de um contexto mais amplo, são, portanto, concretas, a consciência, que continua protagonizando esses momentos, também está se direcionando a momentos mais concretos, mas não mais os tomando abstratamente, e, sim, considerando esse contexto, a saber, a história e a cultura. As figuras do espírito, portanto, são esses momentos históricos e culturais, são figuras de um povo em uma determinada época, embora, para Hegel, não sejam todos eles.

16 Seria preciso distinguir as noções de certeza e de verdade na *Fenomenologia*, o que não tenho espaço para ser feito aqui. No entanto, podemos manter em mente que cada estágio ou figura fornece uma verdade acerca daquele tipo específico de problemática, de relação entre a consciência e seu objeto, que, na medida em que essa problemática se complexifica, mostra-se apenas como uma certeza, ou seja, como uma verdade ainda formal, isolada do todo, não porque lhe falte um conteúdo, mas porque é um modo pobre, incompleto, insuficiente, no que tange a falar propriamente de saber – porque lhe carece o modo pelo qual a realidade é nela mesma. Assim, o que falta à consciência é um modo completo de compreender a relação entre forma e conteúdo nela mesma. A verdade concreta, então, é fornecida apenas na perspectiva do saber absoluto, isto é, na perspectiva da unidade do sujeito e do objeto, da consciência e do espírito, ou seja, na filosofia, ao menos, na que Hegel propõe, porque ela versa sobre como as coisas são em si mesmas, uma vez que considera não apenas seu conteúdo, mas também sua forma. Para maiores discussões, ver, por exemplo: TAYLOR, C., *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*, São Paulo, É Realizações, 2014, p. 176.

17 LINDBERG, S., «Womanlife or Lifework and Psycho-technique: Woman as the Figure of the Plasticity of Transcendence». En: HUTCHINGS, K. Y PULKKINEN, T. (Orgs), *Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone?*, Nova York, Palgrave Macmillan, 2010, p. 178 – tradução livre minha.

18 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 305-306, p.ex.: «O espírito é a essência absoluta real que a si mesma se sustém. São abstrações suas, todas as figuras da consciência até aqui [...]. Assim, isolados [tais momentos] têm a aparência de serem [isolados], como tais [...]. O espírito é a vida ética de um povo [...]. São figuras, porém, que diferem das anteriores por serem os espíritos reais efetivamente ditas; e em vez de figuras apenas da consciência, figuras de um mundo» (Grifos do autor).

19 BORGES, M., *A atualidade de Hegel*, Florianópolis, Editora da UFSC, 2009.

20 Ibid., p. 40.

21 Ibid., p. 43.

Isso acontece porque a *Fenomenologia do Espírito* não é uma tentativa de uma filosofia da história do mundo em geral; os momentos escolhidos «coincidem somente com fenômenos históricos que Hegel julga particularmente importantes para a sua tarefa»²², ou seja, importantes para o desenvolvimento do seu conceito de saber absoluto.

Desse modo, pensar *Antígona* como uma figura na *Fenomenologia* precisa ser compreendido, a meu ver, de acordo com esse contexto: é uma figura na *história do saber* (ao menos, na história que Hegel está nos contando), a figura da eticidade (*Sittlichekeit*) da Grécia antiga (portanto, apresentando costumes (*Sitten*) desse período). As leituras feministas em geral, como apontei na introdução, classificam a leitura hegeliana da peça como expressão da misoginia de Hegel (como um homem de seu tempo, um tempo misógino – e nesse sentido, talvez, não tão distante do nosso próprio tempo), por exemplo, confinando *Antígona* à esfera da família, ou colocando Creonte como o verdadeiro herói²³ – o que pode ser somente uma leitura hegeliana acerca dos costumes gregos, que eram misóginos, e que não necessariamente Hegel mesmo defenda (embora eu concorde com algumas dessas autoras que ele reitere esses valores na sua própria leitura, apagando certas especificidades da obra²⁴). Outras interpretações, como a de Starrett²⁵, procuram olhar para a relação da mulher com a família e o divino na leitura hegeliana como algo positivo (embora não de modo acrítico), procurando compreender aí um potencial empoderamento

22 HYPOLITE, J., *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, São Paulo, Discurso Editorial, 2003, p. 55.

23 Por exemplo: «Quando nós nos mantemos fiéis ao que realmente acontece na peça e colocamos isso dentro da estrutura interpretativa de Hegel, nós constatamos que a admissão de culpa de Creonte, na verdade, faz dele o herói da peça, uma vez que isso fornece a ele uma consciência ética superior. Então, não há dois valores iguais e contrários em oposição no conflito entre *Antígona* e *Creonte*, como Hegel tenta defender, mas, antes, uma consciência política “superior” do masculino e uma consciência familiar “inferior” do feminino. Dessa perspectiva, a peça deveria ter sido chamada de *Creonte*, uma vez que somente *Creonte* tem o reconhecimento de si mesmo, tornado possível através da admissão da culpa» MILLS, P. J. «Hegel’s Antigone», op. cit., p. 70 - tradução livre minha.

24 Na conferência de encerramento do XI Congresso Internacional da Sociedade Hegel Brasileira, ocorrido de forma *on-line* em novembro de 2021 (disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4mBI9bkMQKA&t=934s>, acesso em 18 de abril de 2022), defendi que Hegel deixa seu argumento sobre os papéis sociais das mulheres na *Filosofia do Direito* ser contaminado com seu preconceito com relação às mesmas, a partir de uma consideração do §166, bem como da observação e do adendo, desta obra, e que isso não pode ser simplesmente deixado de lado por ser «um preconceito de sua época» ou coisa que o valha, porque esse tipo de argumentação ressoa ainda em nossos dias, em nossas pesquisas e em nossas salas de aula. Meu objetivo, portanto, não é negar que sua leitura seja enviesada por esses preconceitos, mas apontar, aqui, para aqueles elementos que possam, eventualmente, ultrapassá-los. – Pretendo publicar o texto dessa apresentação em breve.

25 STARRETT, S., «Critical Relations in Hegel: Woman, Family, and the Divine». En: MILLS, P. J. (Org.), *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 253-274.

da mulher no reino familiar e espiritual. Não me cabe aqui discutir pontualmente essas diversas interpretações²⁶. O que vou fazer a seguir, então, não é me deter a *como* Hegel lê a peça na *Fenomenologia*, mas discutir *qual* o papel que a peça – e, conseqüentemente, a personagem – pode desempenhar para o desenvolvimento do saber ocidental em direção ao saber absoluto hegeliano. Dessa maneira, é inevitável indicar alguns pontos do que considero problemático em *como* Hegel interpreta a peça nessa sua obra, mas isso terá a finalidade de demonstrar apenas que sua apresentação da mesma é, muitas vezes, rasa, e que, se Hegel estava mesmo comprometido com uma apresentação do saber da sua mais imediata concepção até sua mais alta formulação (ao menos, à sua própria época), teria sido mais interessante uma interpretação muito mais aprofundada, ao menos, das personagens mais centrais.

Para essa tarefa, vou discutir alguns aspectos de *Antígona*, ainda que brevemente, através da sua tradução para o português e da interpretação de Rosenfield²⁷, a partir da tradução da peça para o alemão por Hölderlin. Nesse sentido, alguns limites da interpretação de Hegel inevitavelmente surgirão na discussão, mas talvez alguns um pouco diferentes daqueles que aparecem nas críticas feministas mencionadas acima ao autor. Dessa maneira, minha ideia aqui é ir um pouco além dessas interpretações, não as descartando, mas, ao considera-las, oferecer uma interpretação da figura de *Antígona* na *Fenomenologia* como apresentando uma mulher que, através de sua ação, coloca em questão o saber de sua

26 Particularmente, tenho dúvidas sobre se é uma boa hipótese reforçar a família como lugar de empoderamento das mulheres, embora reconheça que é um lugar importante para isso. Por séculos, a família é a instituição na qual as mulheres foram (e são ainda) confinadas, através dos papéis de esposa, de mãe, de dona de casa (que, por vezes, de «dona», proprietária, não tem nada), ficando essencialmente com a tarefa do cuidado com o marido e com os filhos, e também com a casa, onde passa a trabalhar (sem remuneração), colocando sua mão de obra e seu corpo a serviço dessa instituição, da família (seja para serviços domésticos, como passar, lavar, cozinhar, limpar, seja para o prazer sexual do homem, seja para sustentar a participação do homem na esfera pública, da qual, ela mesma, por vezes, não consegue (pois não tem tempo ou disposição física) para participar). Para uma discussão mais aprofundada a respeito da reclusão das mulheres à esfera do lar, ver: FEDERICI, S., *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo, Elefante, 2017. Quanto à conexão com o divino ou sagrado, parece-me inegável que haja relações com ancestralidades de povos originários aí envolvido, especialmente nas Américas e na África, bem como uma tentativa de regate disso, a partir de um pensamento que tenta se desvencilhar da colonialidade; todavia, esse resgate precisa ser feito com um certo cuidado, a fim de evitar meras apropriações culturais, e de não reproduzir simplesmente estruturas binárias (vinculando o feminino ou a feminilidade ao corpo físico da fêmea humana (como a especificidade do útero, por exemplo), e isso a uma noção binária de mulher (excluindo, portanto, mulheres trans), e isso tudo ao divino). No entanto, uma maior investigação acerca desse ponto precisa ser conduzida. Para pensar o sagrado e a mulher, ver também: CLÉMENT, C y KRISTEVA, J., *The Feminine and the Sacred*, Nova York, Columbia University Press, Plagrove, 2001.

27 ROSENFELD, K., «Introdução». En: SÓFOCLES, *Antígona* (Trad. Lawrence Flores e Kathrin Rosenfeld), Rio de Janeiro, Topbooks, 2006; ROSENFELD, K. L., *Antígona, Intriga e Enigma: Sófocles lido por Hölderlin*, São Paulo, Perspectiva, 2016.

época, as certezas de seu povo, provocando uma alteração no espírito, mesmo que Hegel possa ter falhas no seu modo de consideração da obra de Sófocles.

3. Antígona como figura do espírito

Antígona, enquanto uma peça de teatro, uma ficção ou ainda, uma obra de arte literária, é, para Hegel, um modo de aparecimento (enquanto «fenômeno», *Erscheinung*) do espírito na história (ao menos, na ocidental, europeia²⁸), isto é, é «capaz de organizar toda uma forma de vida»²⁹. Nesse sentido, essa figura não é apenas *um* modo de aparecimento do espírito, mas, precisamente, o *primeiro enquanto espírito* propriamente dito (ou a *primeira figura do espírito* relevante, para Hegel, para a formação do saber ocidental que culmina no saber absoluto).

O espírito é a substância que as consciências de si produzem através de seu agir³⁰. É no espírito que o reconhecimento, que surge primeiramente no encontro de duas consciências ainda não conscientes de si mesmas, e que chega no ápice de si mesmo, abstratamente, na razão, passa a ser em sua verdade, isto é, considerado na sua concretude e efetividade. No espírito, as consciências de si podem se reconhecer e serem reconhecidas como tais de modo concreto, não mais através de uma razão legisladora tomada abstratamente, mas da instituição que torna concreta essa razão; não apenas através de um direito abstrato ou de uma moralidade, mas de uma *eticidade*: de uma configuração de Estado (ou, aqui ainda, de uma polis), de uma configuração de família, ou seja, de um povo, de seus costumes e de suas leis – e de seus saberes. Os saberes das consciências umas em relação às outras, ou seu re-conhecimento

28 Ainda que a cultura da Grécia antiga não fosse europeia no sentido em que compreendemos hoje, como Mills aponta em nota: «Como Martin Bernal argumentou de forma persuasiva, a cultura da Grécia antiga emergiu da colonização de europeus por egípcios e fenícios (africanos e semitas)» MILLS, P. J., «Hegel's Antigone», op. cit., p.88 – nota 10; tradução livre minha.

29 LINDBERG, S., «Womanlife or Lifework and Psycho-technique: Woman as the Figure of the Plasticity of Transcendence», op. cit., p. 178 – tradução livre minha. Como Lindberg indica aí, Hegel apresenta um modo de mostrar que a verdade, ou, ao menos, parte dela, pode ser encontrada na ficção. Nesse sentido, é necessário um desdobramento da hipótese mais geral que apresento aqui, a saber, a investigação acerca do papel da literatura para Hegel, em especial, na *Fenomenologia do Espírito*, uma vez que o autor se utiliza diversas vezes de obras literárias como figuras do espírito, isto é, *Fenomenologia do Espírito*, como apresentando ou sendo uma configuração específica de mundo (não sendo uma representação (*Vorstellung*), tendo um estatuto diferente da Coisa mesma, conceito o qual Hegel tanto critica, mas *sendo* efetivamente essa configuração, sendo uma apresentação, uma exposição (artística) (*Darstellung*) dessa configuração). É claro que o sentido de «imaginar» e o de «apresentar-se» contido em *vorstellen* (ou *sich vorstellen*) teria que ser melhor desenvolvido neste contexto. Lindberg já faz algumas aproximações a essas ideias em seu próprio texto, assim como indica as obras de Jean-Luc Nancy e de Philippe Lacoue-Labarthe para pensar acerca desse tópico. Esse é um passo ulterior nessa pesquisa.

30 Cf. HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 305.

(*Anerkennung*) mútuo enquanto tais (o surgimento do direito propriamente dito), ganham a forma de leis (ou ainda: leis seriam, então, um tipo de saber expresso institucionalmente, o direito que se concretiza). Então, para Hegel, essa eticidade, a grega antiga, aparece como sendo a primeira vez na história (ao menos, nesta história fenomenológica) em que um povo pôde oferecer, ainda que rudimentarmente e com todos os limites da época, um reconhecimento institucional, na forma de leis de um Estado, de uma polis, de seus indivíduos como sujeitos de direitos. O espírito, assim, é razão na história, ou, nas palavras de Hyppolite³¹: «essa razão que é, essa categoria que se desenvolve a si mesma como a história, eis o espírito».

Assim, esse resultado da ação das consciências de si na história surge, imediatamente, como uma unidade simples – como todo imediato, algo que ainda carece de maiores determinações, as quais serão dadas através da ação dos indivíduos na história desse povo. Dessa maneira, em um primeiro momento, essa eticidade é essa unidade simples entre consciências de si e suas leis, sendo a verdade da figura da razão que legisla. O espírito verdadeiro é, então, uma unidade que se concretiza: é a primeira forma histórica do conceito de eticidade, é a eticidade grega antiga.

No entanto, o agir dessas consciências de si no interior dessa eticidade mostrará que suas leis, a partir de determinado momento, ou do surgimento de novos elementos, não são suficientes para atender à essa nova demanda. É precisamente uma mulher, na *Fenomenologia* de Hegel, que mostrará que esse saber a respeito dessa configuração de povo não é mais suficiente: Antígona.

Aqui gostaria de «subverter a subversão»: como Mills pontua³², na sua ação, Antígona, uma mulher, «é a agente de destruição do mundo pagão». No entanto, quero discordar do porquê: não penso que seja porque ela é «a representante do princípio da família, do princípio de particularidade»³³ ou «a representante [...] da imediatidade da vida familiar [...]» e que «representa o espírito do individualismo como subversivo» e que, por isso, «ela se revolte e destrua a comunidade no mundo pagão»³⁴, ainda que esse possa ser o porquê da leitura hegeliana da peça. Todavia, seguindo Mills, embora Hegel possa ver a ação de Antígona como expressão de um individualismo, e que, por isso, sua ação possa culminar numa destruição, isso não me parece ter um papel totalmente negativo (no sentido amplo da palavra aqui) no contexto da *Fenomenologia*: destruições (ou um certo tipo de ação do negativo, aqui no sentido mais específico que esse termo toma em Hegel) são necessárias. Não há novo sem negar o antigo, ainda que algo do antigo se conserve, e parece-me que é

31 HYPOLITE, J., *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, op. cit., p. 346

32 MILLS, P. J., «Hegel's Antigone», op. cit., p. 67.

33 Idem, tradução livre minha.

34 Ibid., p. 68 – tradução livre minha.

precisamente este o papel de Antígona aqui: é preciso destruir, é preciso que algo pereça para que outra coisa nasça, como Hegel vai apresentar o movimento lógico do devir poucos anos mais tarde, na *Ciência da Lógica*³⁵. Talvez Hegel tenha visto em Antígona – e não no Sócrates de Platão, no próprio Platão, em Aristóteles, ou ainda em diversos outros homens representativos da arte e da filosofia gregas da época – a única figura realmente capaz de questionar um saber acerca de um estado de coisas na antiguidade: leis e costumes que eram, em si mesmos, problemáticos, e que não deixam saída alguma para alguns dos indivíduos da polis (ainda que essas leis protegessem seus cidadãos, os *homens* livres), exceto serem considerados culpados de crimes, independentemente do que tenham feito a respeito.

Dito isso, penso que Hegel lê *Antígona* ainda de modo muito superficial, reduzindo os conflitos que aparecem a meras oposições imediatas (como polis ou Estado *versus* família, homem *versus* mulher, etc.), permanecendo numa camada mais rasa da obra. Ele não apenas não se detém às ironias da mesma, como defende Benahbib³⁶, mas também não as discute com a devida profundidade que a obra apresenta a partir de suas ambiguidades, algo para o qual, segundo Rosenfield, Hölderlin, amigo de Hegel, estava bastante atento:

amigo de Hölderlin e apaixonado como este pela sutileza das tragédias, ele [Hegel] sabia bem que o teatro clássico era bem mais exigente para o espírito, a sensibilidade e o intelecto que o *exemplum* medieval e o drama barroco cristãos. O conflito trágico, diz Hegel, é verdadeiro e ético apenas quando ambos heróis perseguem – com honestidade e sinceridade – alvos relevantes para a família e para o Estado³⁷.

Nesse sentido, dentro do escopo da *Fenomenologia*, Hegel poderia estar interessado em se deter precisamente nas ideias opositivas que a peça apresenta, porque elas colocam em questão a unidade verdadeira que o espírito se coloca no mundo pela primeira vez. Em outras palavras, elas mostram como aquele espírito apenas aparecia como unidade, mas se mostrava, no decorrer histórico, como cindido (*etzweit*) em si mesmo, porque ainda se apoia em dualismos (não mais apenas como sujeito e objeto tomado abstratamente, como nas figuras da consciência, mas tomados concretamente: a singularidade da família é posta como oposição à universalidade da polis, por exemplo). Todavia, julgo que sua tarefa seria mais satisfatória, ou, ao menos, mais rica, se ele adentrasse ainda mais nas ambivalências da obra, precisamente porque, ao fazer isso, ele demonstraria toda a riqueza do espírito especulativo da mesma, nos moldes daquele critério que ele utiliza para

35 Cf. HEGEL, G. W. F., *Ciência da Lógica: 1. Doutrina do Ser*, Petrópolis, Vozes, 2016, p. 86-112.

36 BENHABIB, S., «On Hegel, Women, and Irony», op. cit.

37 ROSENFELD, K. H., *Antígona, Intriga e Enigma: Sófocles lido por Hölderlin*, op. cit., p. XXXII.

pensar a língua alemã³⁸. Desse modo, parece-me que a perseguição dos heróis da peça – honesta e sinceramente – de alvos relevantes para a família e para o Estado não reside no que Hegel aponta como esses alvos na *Fenomenologia*, na defesa da singularidade, da família e do indivíduo, de um lado, e da universalidade, da polis e do povo, do outro, mas do reconhecimento de que a lei não é capaz de sustentar a unidade desses aspectos da vida ética grega postos enquanto aspectos, isto é, diferenciados dentro de uma unidade ética; é a própria lei, como ela está posta, que cinde a polis em lados diferentes, e coloca-os em oposição. Além disso, a mesma lei é injusta com um dos lados: enquanto o homem tem lugar na esfera da família e na do Estado, ou seja, na vida privada e na vida pública, a mulher precisaria estar restrita ao que concerne à vida privada. Ainda neste sentido, a verdadeira heroína da peça é Antígona (e, por isso, fazendo referência à ironia de Mills apontada em nota acima, a peça tem o nome dela), que é a única capaz de perceber o problema a *partir de sua origem*, e de aponta-lo, ainda que isto lhe custe a própria vida. Antígona não se põe simplesmente contra Creonte, ela questiona a legitimidade daquela eticidade como um todo, da qual Creonte se aproveita também por interesses próprios (por questões privadas, portanto, não permanecendo apenas no lado da vida pública, como veremos mais adiante).

A partir desta perspectiva, há pelo menos mais dois conflitos, para além da superficialidade hegeliana, que permeiam a tragédia de Sófocles, como a leitura de Rosenfield³⁹ a partir de Hölderlin indica: a disputa pelo governo de Tebas, e a purificação da cidade, motivos que estariam intrinsecamente relacionados. Assim, em linhas gerais, quando Creonte proíbe os ritos funerais de Polínicos, ele não apenas quer reafirmar as leis tebanas contra os inimigos do Estado – um argumento cívico –, mas manter a cidade longe da linhagem dos Labdácias, a linhagem de Antígona, filha de Édipo e filha e neta de Jocasta, e que pode ser legalmente a rainha de Tebas, por ser herdeira do trono, mas que também carrega em si a marca do miasma, uma espécie de maldição religiosa, sendo filha de um incesto. Antígona, por sua vez, é a herdeira dos Labdácias, dos fundadores de Tebas – sua linhagem é, portanto, a *linhagem real* –, enquanto Creonte, mesmo sendo parente de Antígona, pertence a uma linhagem de reis regentes e conselheiros reais⁴⁰. A peça poderia ser lida, portanto, como uma

38 «Muito mais importante é que, numa língua, as determinações do pensar estejam destacadas em substantivos e verbos e, assim, tenham o selo das formas objetivas; nisso, a língua alemã tem muitas vantagens diante das outras línguas modernas, até mesmo algumas de suas palavras têm a propriedade adicional de *não ter somente significados diversos, mas opostos*, de modo que, nesse mesmo aspecto, não se pode deixar de perceber um *espírito especulativo da língua*; para o pensar, pode ser um prazer se deparar com tais palavras e encontrar, de forma ingênua, já lexicalmente, em uma palavra de significados opostos, a unificação de opostos que é resultado da especulação, *embora seja paradoxal para o entendimento*» HEGEL, G. W.F., *Ciência da Lógica*, op. cit., p. 32 – grifos meus.

39 ROSENFELD, K. H., *Antígona, Intriga e Enigma: Sófocles lido por Hölderlin*, op. cit.

40 Cfr. ROSENFELD, K. H., «Introdução», op. cit., p. 15-16.

disputa entre ambos *pelo trono de Tebas*, quando Antígona decide enterrar o irmão a despeito do decreto de Creonte –ou seja, uma questão de direito, de assunto público, aspecto na qual ambas as personagens estariam localizadas, e não meramente uma oposição entre público e privado.

De acordo com essa interpretação, não se trataria de Antígona precisar «*entrar na esfera política, a esfera da segunda natureza, a fim de desafiá-la em nome da esfera da família, da esfera da primeira natureza*», como defende Mills⁴¹. Ela já pertence a esta esfera desde o início – algo que Hegel também deixa passar. Antígona não estaria defendendo apenas a família, ao insistir em enterrar o irmão, mas também a família real de Tebas, um assunto também público – precisamente a unidade entre singularidade e universalidade, como aparecia naquela eticidade. Nesse sentido, ainda que possamos ler *Antígona* como figura do espírito, olhando de modo mais amplo para a *Fenomenologia*, como eu defendo, concordo que Hegel apaga uma parte importante da peça, negando à mulher, ou ao menos, a esta, a participação na universalidade que ela tem na peça.

Por outro lado, Hegel compreende o homem como tendo lugar em ambas as esferas: na família e no Estado, na sua análise da relação entre irmãos (entre Antígona e Polínicos, com relação ao amor). Entretanto, ele não estende essa interpretação para Creonte, que, na peça, segundo a interpretação de Rosenfield, também é ambíguo, e não representaria apenas um lado, o público (ou o Estado): ele também tem interesses privados quando proíbe Antígona de enterrar o irmão, interesses que dizem diretamente respeito à sua própria família. Na época da escrita da peça,

existia em Atenas uma instituição (o *epiklerado*) que garantia à filha de um rei morto sem descendência o direito e o dever de parir um descendente para seu pai. Se Creonte fosse um contemporâneo de Sófocles, seria obrigado a casar com Antígona, no regime do *epiclerado*, seu mais próximo parente. Nesse tipo de casamento, o noivo deve renunciar a uma descendência própria, cumprindo o dever de engendrar um filho para seu sogro⁴².

Dessa maneira, Creonte torna seu filho, Hêmon, o noivo de Antígona, a fim de cumprir essa lei. Temos, nesse primeiro momento, «um pai angustiado. Teme a iminente ruína de sua linhagem em decorrência do casamento de Hêmon com a *epiklêros*, pois o marido de uma *epiklêros* não é um rei, nem um *pater familias*; ele é muito menos que um Príncipe Consorte, não passa de um instrumento subordinado à sua esposa». ⁴³

41 MILLS, P. J. «Hegel's Antigone», op. cit., p. 68-69 – grifo da autora, tradução livre minha.

42 ROSENFELD, K. H., «Introdução», op. cit., p.16.

43 ROSENFELD, K. H., *Antígona, Intriga e Enigma: Sófocles lido por Hölderlin*, op. cit., p. XXVII.

Não é apenas, embora também seja, o desprezo à mulher, comum entre os gregos, que toma Creonte (ou ainda, não é apenas o conflito homem *versus* mulher que está na peça), mas uma angústia em ver sua própria linhagem ter fim nesse casamento. No entanto, esse não é o único motivo pelo qual esse não seria um casamento qualquer: Antígona carrega consigo, por ser filha de um incesto, um miasma, que é visto como uma vergonha pela sua família, embora também seja vista por Creonte como algo que pode se propagar por toda a cidade se ela for a rainha, isto é, como um perigo para a cidade, e que, portanto, deve ser evitado. Desse modo, sim, Creonte se preocupa com a cidade, com o povo, com o universal, mas não apenas, preocupando-se também com sua própria família:

Eis a *lei*, filho, que deves guardar no peito,
De sempre estar conforme em tudo com teu pai.
É por isso que um homem, quando gera filhos,
Roga por uma prole dócil em sua casa,
Que vingue no *inimigo* o mal que ele sofreu
E honre seu amigo como o pai honrou.
Mas o homem que bota no mundo *imprestáveis*,
O que dizer dele senão que só gerou
O riso do inimigo e a *aflição* para si?
Cuida, filho, não vai tu perder a razão
Pelos gozos que uma mulher possa te dar.
Lembra que o abraço é sempre frio quando uma *pérfida*
Em tua própria casa compartilha o leito.
Há ferida pior que *abrigar um perverso*⁴⁴?

Assim, com Creonte no trono e mantendo Antígona fora dele, ele tem como estratégia «fundar uma nova dinastia para purificar Tebas do miasma da família de Édipo»⁴⁵, e também livrar o filho do epiclerado, isto é, preocupa-se tanto com a polis, quanto com sua família. Porém, ainda que possamos conceder que a preocupação de Creonte é legítima (devido ao miasma da família de Antígona, que, mais uma vez, não é qualquer família, mas a família real), ele propõe uma armadilha para ela, que passa a ter a obrigação de enterrar o irmão, de acordo com a lei divina, mas não pode, ao mesmo tempo, enterrá-lo, de acordo com a lei humana; ou seja, não importa o que ela faça, ela comete um crime.

Mas, ainda que Creonte tenha mesmo bons motivos para impedir Antígona de assumir o trono, ela seria a herdeira legítima e teria consciência disso. Assim, sua decisão de não obedecer ao decreto de Creonte surge, nessa interpretação,

44 SÓFOCLES, *Antígona* (Trad. Lawrence Flores e Kathrin Rosenfield). Rio de Janeiro, Topbooks, 2006, p. 60-61 (635-650), grifos nossos.

45 ROSENFELD, K. H., *Antígona, Intriga e Enigma: Sófocles lido por Hölderlin*, op. cit., p. XXXIV.

muito mais como uma afirmação de sua própria linhagem e de seu lugar *por direito*, do que uma mera disputa entre mulher e homem, entre privado e público, como expõe Hegel na *Fenomenologia*. O que está em jogo, para Antígona não é apenas sua família no sentido privado, ou seja, em cumprir os ritos funerários por amor ao irmão⁴⁶, mas sua *família* como tendo direito ao trono, na *perspectiva pública* dessa família. Novamente surgem as duplicidades da peça de Sófocles: a família de Antígona não é qualquer família que está numa encruzilhada sobre como equilibrar a lei divina e a lei humana, mas a *família real*, colocando-se entre o privado e público, ou ainda, participando igualmente de ambas as esferas. Assim, a honra de enterrar o irmão pode não ser entendida apenas da perspectiva da lei divina, de manter o rito funeral, mas também da defesa de sua própria linhagem: ao cumprir os ritos funerários de Polinices, ela reafirma que ele era o rei por direito (e ele tinha retornado a Tebas por causa disso), e de que ela mesma deve sucedê-lo:

Sobre as tumbas, porém, agora, Polinices,
 Por enterrar teu corpo, eu pago um alto preço.
 Mas quem é sensato *sabe bem que te honrei*.
 Se eu fosse uma mãe com filhos e meu marido
 Fosse jogado no ermo para apodrecer,
 Não teria *afrontado o poder da cidade*⁴⁷.

Não parece ser, assim, um motivo simplesmente privado o que move Antígona, apesar de ser seu irmão que ela enterra: ela também enterra um rei, e sabe que ela mesma seria a rainha: «Eles me levam, não há tempo./ Olhai, ó patronos de Tebas,/ Dos nossos reis esta última *rainha*»⁴⁸. Também o coro da peça reafirma o sangue real de Antígona – e, portanto, sua legitimidade ao trono: «Oculta num claustro-/ Sepulcro, ela foi presa,/ Mas, filha, ela trazia, filha,

46 Não teremos tempo de desenvolver esse aspecto da obra aqui, mas há também a possibilidade de interpretar esse amor – *philia* – de Antígona pelo irmão não apenas como um amor fraterno, mas como um amor ou um desejo sexual, «atualizando» o miasma do incesto de Édipo na figura de Antígona, e indicando mais um duplo sentido na obra (cfr. ROSENFELD, K. H., *Antígona, Intriga e Enigma: Sófocles lido por Hölderlin*, op. cit., p. XXVII), como podemos ver na fala dela a Ismênia, sua irmã, que tenta convencê-la a obedecer ao decreto de Creonte: «Vamos, segue teu próprio caminho, que eu mesma,/ Sozinha, o enterrarei. É bom morrer assim./ Amada, eu deitarei com ele, com o amado,/ Numa *perversão sagrada*» (SÓFOCLES, *Antígona*, op. cit., p. 31 (70-75), grifos nossos). Desse modo, Antígona não deixaria de lado seus desejos, mas lutaria também por eles, ainda que eles fossem tomados como um miasma herdado de Édipo. Isso complicaria ainda mais a leitura de Hegel na *Fenomenologia*, na qual ele diz que «o irmão é para a irmã a essência igual e tranquila, em geral. O reconhecimento dela está nele, *puro e sem mistura de relação natural*» HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 316, grifos meus.

47 SÓFOCLES, *Antígona*, op. cit., p. 73 (900-905), grifos meus.

48 *Ibid.*, p. 75 (940), grifo meu.

sangue nobre»⁴⁹. Antígona, ao defender não apenas um direito da esfera privada, mas um direito da esfera pública, ou de ambas ao mesmo tempo, paradoxalmente, surge, então, não como uma «virgem vitimada de um *exemplum* medieval», mas como «uma heroína trágica»⁵⁰, uma mulher com «seus interesses mundanos, seu orgulho de princesa e seus estranhos desejos contraditórios»⁵¹, que vai se pôr como uma adversária de Creonte, não apenas em um conflito entre homem e mulher, ou numa luta entre o simples público e o simples privado, mas também num enfrentamento desse problema em níveis mais complexos⁵².

Assim, em uma interpretação um pouco mais profunda do problema posto por Hegel na eticidade grega da *Fenomenologia*, o problema do conflito entre a lei da universalidade e a lei da singularidade não é simplesmente a sua oposição, a oposição entre público e privado, ou Estado e família, ou homem e mulher, mas, consideradas como limites e fixas, como colocamos acima, não conseguir resolver problemas que ultrapassam os contornos dessas esferas, ou que envolvem ambas em conjunto, provocando um conflito insuperável⁵³. Antígona, ao assumir o lado de sua família, assume também a si mesma como herdeira do trono, mas, de qualquer forma, condena a si mesma no seu agir, porque as leis são contraditórias; Creonte, por outro lado, ainda que tenha preocupações legítimas com relação ao Estado, contorna esse interesse com fins privados, porque também se preocupa com o casamento de seu filho e com sua própria linhagem.

A mulher aqui, então, é posta como tendo um duplo sentido, e, precisamente por isso, central – em um sentido mais forte do que o homem na peça, a meu ver, ou ao menos, do que Creonte: ela é subversiva porque destrói, mas também porque questiona aquilo que parecia certo: *ela questiona a legitimidade*

49 Idem, (945), grifo meu.

50 ROSENFELD, K. H., *Antígona, Intriga e Enigma: Sófocles lido por Hölderlin*, op. cit., p. XVII.

51 Ibid., p. XIX.

52 Essa complexidade pode ser vista também, como Mills expõe com mais detalhes, no suicídio de Antígona, que Hegel deliberadamente ignora na sua leitura. Para Mills, o suicídio é uma forma última de insubordinação de Antígona à dominação patriarcal: «Ao escolher se matar, Antígona não permite que Creonte tenha o poder final sobre seu destino, a que ele visa: ela tira sua própria vida para refutar o poder do masculino, enquanto poder do universal, sobre ela. Na sociedade grega, a morte era vista como preferível à escravidão: era mais nobre alguém que alguém se matasse do que ter seu destino controlado por outro». MILLS, «Hegel's Antigone», op. cit., p.74 – tradução livre minha. Como defendo aqui, Antígona também participa da universalidade na peça, e, portanto, a meu ver, não é esse poder que ela pretende refutar, embora concorde que possa ser o poder do masculino sobre ela. No entanto, esse aspecto da peça precisaria ser considerado com maiores detalhes.

53 A discussão acerca da relação entre esfera pública e esfera privada e suas respectivas leis têm ainda hoje um debate vivo no feminismo, no que concerne, por exemplo, ao problema da mulher no âmbito doméstico. Para um debate acerca dessas questões hoje, ver, por exemplo: PATEMAN, C., *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988; OKIN, S., *Justice, gender and the family*, Nova York, Basic Books, 1989; e FEDERICI, S., *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*, op. cit.

daquelas normas. É porque a mulher, na personagem de Antígona, «perturba a calma organização do mundo ético, e seu tranquilo movimento»⁵⁴, assumindo, com isso, seu próprio lugar na luta pelo trono, que a eticidade grega e seus valores colidem, dissolvendo-se em uma nova figura, e dando continuidade ao processo de desenvolvimento do espírito, e de seu saber. O espírito só pode seguir seu caminho na experiência da consciência porque a mulher transgrediu as leis da eticidade grega, e, através dessa transgressão, ela mostra as suas contradições internas. Ela destrói algo para fazer surgir um outro, uma nova figura do espírito, ainda que isso custe sua própria vida.

4. Considerações Finais

Além daqueles indicados em notas (a relação entre literatura e espírito na *Fenomenologia*; como essa peça – e a noção de mulher – aparece em outros escritos hegelianos, como na *Filosofia do Direito*, nos *Cursos de Estética*, ou na *Filosofia da História*; ou de Antígona e seu próprio desejo na peça), ainda haveria muitos elementos os quais trabalhar aqui, como a relação de Antígona com Ismênia, e as diferentes apresentações da ideia de mulher na peça; assim como um aprofundamento da personagem de Hêmon (um homem apaixonado por Antígona, que não tem a mesma preocupação do pai, Creonte, com sua própria linhagem, e é associado a uma certa feminilidade por causa disso, pelo próprio pai, de modo pejorativo), entre outros aspectos tão interessantes quanto ricos da obra. Entretanto, espero ter conseguido, ao menos, apresentar alguns aspectos a respeito de como a obra de Sófocles traz muito mais elementos a serem discutidos, enquanto figura da eticidade grega, onde Hegel a localiza, do que o próprio Hegel expõe na *Fenomenologia*, e como essa passagem seria ainda mais rica se ele tivesse, como seu amigo Hölderlin, atentado para as diversas ambiguidades e – por que não – plasticidades dessas personagens, e do conflito mesmo que a peça apresenta.

Todavia, apesar dos limites da leitura hegeliana na interioridade da figura da eticidade grega, como não apenas eu apresentei, mas como muito já se discute na literatura crítica (como nas referências apresentadas), ainda podemos admitir que não parece gratuito que, de todas as possibilidades de aparecimento do espírito daquela época, *Antígona* tenha sido, para Hegel, a mais significativa. Com todos os limites da cultura do tempo hegeliano em relação ao papel da mulher na eticidade em geral, o que certamente tem influência na interpretação da peça pelo filósofo, ainda é significativo que a primeira figura do espírito seja protagonizada por uma mulher – uma mulher subversiva, que desobedece às leis precisamente para questionar sua

54 HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, op. cit., p. 320.

legitimidade, apesar das consequências que isso possa trazer a ela. Inegavelmente, é a ação de uma mulher que impulsiona o espírito ao seu próprio desenvolvimento, que o retira da quietude de suas certezas (que ele julga como verdades, sem nada mais acrescentar), e o força a se rever, a se questionar, a pensar em novos saberes que possam resolver os conflitos que surgem de modo mais adequado (ao menos, até surgirem novos elementos que o obriguem a revisar esses saberes). Ainda podemos, desse modo, pensar apropriadamente em *Antígona* como uma figura do espírito, mesmo que tenhamos que ir além da interpretação do próprio Hegel.

Desse modo, pretendi oferecer aqui uma leitura feminista de *Antígona* como figura do espírito, mas não uma leitura feminista da interpretação de Hegel da peça – o que, em última instância, não seria feminista, pois não atentaria para as distorções e apagamentos que Hegel faz no seu comentário. Nesse sentido, ainda nos resta a questão sobre se podemos olhar para nosso próprio tempo e enxergar novas figuras do espírito, nas quais as mulheres sejam protagonistas, nas quais as mulheres questionem e provoquem novos saberes.

Minha hipótese é positiva: muito do que considerávamos verdades têm se mostrado como apenas certezas, relativas a certas circunstâncias, e estão sendo colocadas em questão por nosso tempo, não apenas (e ainda) qual o lugar das mulheres na sociedade, na família e no Estado, mas também qual a relação entre natureza e cultura (ou espírito), não mais talvez uma como a «segunda natureza» da outra, como Hegel propõe em sua filosofia, mas talvez como ambas se determinando reciprocamente, tanto a cultura através da natureza, como a própria natureza através da cultura. Esse é um dos questionamentos que podemos ver em trabalhos como os da bióloga Anne Fausto-Sterling⁵⁵ ou da filósofa Judith Butler⁵⁶, a partir de visões críticas acerca não apenas do gênero, mas também do sexo, comumente considerado algo natural, sem interferências culturais. Outros traços destes questionamentos têm sido colocados, há algum tempo, por diversas mulheres: ativistas e pensadoras negras e indígenas, como Lélia Gonzalez⁵⁷, Oyèrónké Oyèwùmí⁵⁸ ou Eliane Potiguara⁵⁹, por exemplo, que questionam nossos critérios para pensar as mulheres, herdados da colonização, trazendo as noções de raça, de classe, de territorialidade, de gênero, como categorias para pensar a sociedade

55 FAUSTO-STERLING, A., *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Nova York, Basic Books, 2000.

56 BUTLER, J., *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, op. cit.

57 GONZALEZ, L., *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*, São Paulo, UCPA Editora, 2018.

58 OYÈWÙMÍ, O., *The invention of women: making na African sense of western gender discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

59 POTIGUARA, E., *Metade Cara, Metade Máscara*, Rio de Janeiro, Grumin Edições, 2018.

e os papéis dos indivíduos nela. Portanto, creio que uma noção de subjetividade plástica, que reveja e reelabore a ideia de mulher ou de feminilidade (e também, necessariamente, a de homem ou de masculinidade) possa ser útil nesse debate, assim como me parece acertado pensar também em Antígona desse modo, como pontua Irigaray: «ela nunca se torna uma mulher. Mas ela não é tão masculina quanto ela poderia parecer se vista de uma perspectiva exclusivamente fálica»⁶⁰.

Então, talvez mais do que olhar do mesmo modo para as mesmas figuras do espírito, precisemos também olhar de modo diferente para elas e enxergar nelas novas possibilidades. Porém, além disso, precisamos, mais do que nunca, de novas experiências da consciência, olhando do nosso presente para o passado, ou para o nosso presente mesmo (algo que Hegel nos exorta constantemente a fazer), resgatando figuras que foram silenciadas ou apagadas, como as que aparecem nos povos originários nas Américas, ou as dos negros que foram escravizados e trazidos da África, e o que está sendo dito e feito a respeito disso. É preciso, a meu ver, finalmente suprassumir Hegel: é preciso atentar para a demanda de nosso próprio tempo e de nosso próprio contexto; para como o espírito de nosso tempo tem aparecido. É preciso atentar para a possibilidade de novas figuras do espírito, figuras que mostrem como nossos saberes não estão mais adequados ao nosso tempo e às nossas circunstâncias e que, então, precisamos de outros saberes; é preciso atentar para as figuras que engendram os novos saberes. É preciso olhar para a nossa própria literatura, para as nossas artes em geral, do nosso tempo, bem como do nosso contexto, dos nossos territórios, e ver como essas questões aparecem aí. Consequentemente, é absolutamente necessário contar novas histórias, especialmente aquelas que não terminem de modo trágico para as mulheres.

60 IRIGARAY, L., «The Eternal Irony of the Community», op. cit., p. 50 – tradução livre minha.

Bibliografia

- BENHABIB, S. «On Hegel, Women and Irony». En: MILLS, P.J. (Org). *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 25-44.
- BORGES, M. L. *A atualidade de Hegel*, Florianópolis, Editora da UFSC, 2009.
- BUTLER, J. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CARNEIRO, S. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*, São Paulo, Selo Negro, 2011.
- CLÉMENT, C. y KRISTEVA, J. *The Feminine and the Sacred*, Nova York, Columbia University Press, Plagrave, 2001.
- DAVIS, A. *Mulheres, Raça e Classe*, São Paulo, Boitempo, 2016.
- FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*, São Paulo, Elefante, 2017.
- GONZALEZ, L. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*, São Paulo, UCPA Editora, 2018.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis, Vozes, 2005.
- , *Ciência da Lógica: 1. Doutrina do Ser*, Petrópolis, Vozes, 2016.
- HUTCHINGS, K. y PULKKINEN, T. (Orgs) *Hegel's Philosophy and Feminist Thought. Beyond Antigone?*, Nova York, Palgrave MacMillan, 2010.
- HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, São Paulo, Discurso Editorial, 2003.
- IRIGARAY, L. «The Eternal Irony of the Community». En: MILLS, P.J. (Org). *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 45-58.
- FAUSTO-STERLING, A. *Sexing the body: gender politics and the construction of sexuality*, Nova York, Basic Books, 2000.
- LINDBERG, S. «Womanlife or Lifework and Psycho-technique: Woman as the Figure of the Plasticity of Transcendence». En: HUTCHINGS, K. y PULKKINEN, T. (Orgs) *Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone?*, Nova York, Palgrave Macmillan, 2010, p. 177-194.
- MALABOU, C. *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, Nova York, Routledge 2005.
- MILLS, P.J. (Org). *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996a.
- , «Hegel's Antigone». En: MILLS, P.J. (Org). *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*. University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996b, p. 59-88.
- OKIN, S. M. *Justice, gender and the family*, Nova York, Basic Books, 1989.
- OYÈWÙMÍ, O. *The invention of women: making na African sense of western gender discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- PATEMAN, C. *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988.
- POTIGUARA, E. *Metade Cara, Metade Máscara*, Rio de Janeiro, Grumín Edições, 2018.
- ROSENFELD, K. H. *Antígona, Intriga e Enigma: Sófocles lido por Hölderlin*, São Paulo, Perspectiva, 2016.
- , Introdução. En: SÓFOCLES. *Antígona*. (Trad. Lawrence Flores e Kathrin Rosenfield). Rio de Janeiro, Topbooks, 2006.

SÓFOCLES. *Antígona*, (Trad. Lawrence Flores e Kathrin Rosenfield), Rio de Janeiro, Topbooks, 2006.

STARRETT, S. N. «Critical Relations in Hegel: Woman, Family, and the Divine». En: MILLS, P.J. (Org). *Feminist Interpretations of G. F. W. Hegel*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, p. 253-274.

TAYLOR, C. *Hegel: Sistema, Método e Estrutura*, São Paulo, É Realizações Editora, 2014.