

ENTRE IMPUTAÇÃO E CIDADANIA: uma leitura sobre Antígona

Kátia Ravaris de Agostini¹
Manoel Pedro Ribas de Lima²

SUMÁRIO

1 Introdução; 2 A tragédia; 3 Comunidade e cidadania; 4 O Direito e a condenação; 5 A condição de réu; 6 A personagem e a personalidade; Conclusão; Referência das Fontes Citadas

RESUMO

Este trabalho visa entender a relação entre a condição de réu no julgamento e a cidadania através da leitura de Antígona de Sófocles. Promove-se, então, a apresentação da concepção de réu de Direito grego antigo e a relação intrínseca entre cidadania e imputação aí existente, e a contrapondo a visão atual de titularidade de Direito.

Palavra-chave: cidadania, imputação, Antígona

ABSTRACT

This work aims understand the relationship between the condition of the accused in the trial and the citizenship through the reading of Antigone of Sophocles. Hence, it is promoting here the presentation of the conception of the defendant in the ancient Greek law and contrasting it with the intrinsic relationship between citizenship and imputation there, and current view of been a subject of Law.

Keyword: citizenship, imputation, Antigone

¹ Pós-graduada em Direito Civil pela UFPR-ESA/OAB-PR, Mestranda em Direito das Relações Sociais pela UFPR, Professora Universitária da disciplina de Direito das Relações de Consumo na Universidade Positivo, Advogada Militante na Cidade de Curitiba – Paraná.

² Mestrando em Direitos Fundamentais e Democracia na UniBrasil, Advogada Militante na Cidade de Ponta Grossa – Paraná; e-mail: mpr.lima@brturbo.com.br.

1 INTRODUÇÃO

A universalização da titularidade dos direitos fundamentais e sua eficácia tornaram-se objeto de discussão desde a Declaração Universal de 1948. Um dos últimos argumentos, no entanto, recai logo sobre uma questão que pode vir a limitar ambas as “conquistas” da última metade do século vinte. O âmbito de validade, que não representa a mera extensão da vigência dos direitos positivos senão a dimensão da consciência de sua validade e que é pressuposto da efetividade (e não mera eficácia) de tais direitos, é reduzido a um elemento comum, como uma identidade cultural ou lingüística – a maneira dos comunitaristas e habermasianos – ou concentrado no reconhecimento da personalidade através das relações intersubjetivas (para além de elementos discursivos) como o resgate do pensamento grego. E, levando em conta a bilateralidade do direito, ou seja, que todo direito é um dever, e vice-versa, indaga-se, no lugar da tutela de direitos, se há algum requisito para ser juridicamente condenado.

A resposta parece ser simples: é preciso ser sujeito de Direito, não apenas capaz de produzir uma relação jurídica e de violá-la como dar causa a uma relação jurídica por delito, para poder ser julgado e, conseqüentemente, condenado. Entretanto, sabe-se que, a exemplo dos judeus criminosos na Alemanha Nazista, aquele que praticar um ato considerado ilícito, segundo a lógica normativista, pode ser contraditoriamente condenado apesar de não possuir direito algum. A sanção, seja em qual esfera jurídica for, representa uma restrição de direitos. E o apátrida, que direito não possuía nenhum, poderia ser condenado (e aqui não se fala em campos de concentração nem câmeras de gás), e sofrer sanções. Este problema foi superado com a universalização da titularidade de direitos do pós-guerra – juridicamente falando, sempre há algo para perder. Em ambos os casos, pela contradição do primeiro e pela superficialidade do segundo, há a irrelevância da condição de pessoa do réu. Ora, antes mesmo do comportamento do indivíduo, basta estar subsumido a uma categoria jurídica anteriormente dada para tanto.

Frente à leitura de Antígona³, uma das sete tragédias de Sófocles que sobreviveram ao tempo, coloca-se em questão a ligação entre cidadania e as possibilidades de ser réu, o que chamamos de legitimidade passiva no processo, no contexto político e jurídico da comunidade grega. O distanciamento de mais de dois milênios e meio implica dificuldades imensas. Os obstáculos a serem enfrentados não estão na ausência de fontes, pois não é pequeno o número de historiadores que se debruçaram sobre as questões daquele povo, senão residem na compreensão das instituições gregas da forma que ela acontecia⁴.

2 A TRAGÉDIA

Os dois irmãos de Antígona, Etéocles e Policines, matam-se pelo lugar deixado por Édipo, seu pai, na monarquia de Tebas. Esta é a história que prefacia Antígona, obra que conta a tragédia da irmã que é condenada por sepultar o cadáver seu irmão de Policines, pois os restos deste foram deixados aos cães e às aves de rapina em razão da sua união com homens de outra comunidade (Argos) para tomar sua própria cidade. A obra é composta pelo prólogo, cinco episódios e o êxodo. No prólogo Antígona avisa sua irmã Ismene que realizará os rituais fúnebres para com o cadáver de Policines. No primeiro episódio Creonte, o novo rei, toma conhecimento do sepultamento, e ordena prender o responsável. A prisão de Antígona acontece no segundo episódio, onde Creonte a condena a morte (contudo, por ser uma virgem, Antígona não pode ser morta, sendo daí condenada ao isolamento em uma caverna). No terceiro, Creonte discute com Hemon, seu filho e noivo de Antígona, sobre a justiça da condenação. No quarto episódio Antígona é levada a uma caverna, cárcere até a sua morte, por Creonte

³ SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. pt. Domingos Paschoal Cegalla. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

⁴ O exemplo da dificuldade de compreensão é Fustel de Coulanges, que em sua obra, imergiu as instituições gregas e romanas nos conceitos modernos, confundido a comunidade grega e romana com a sociedade moderna; ou seja, através da elevação excessiva da religião grega (baseada em cultos domésticos) entendeu a comunidade grega como uma grande família, da mesma forma que os hegelianos viam a sociedade moderna; em COULANGES, F. **A cidade antiga**. Trad. pt. Aurélio Barroso Rebello e Layra Alves. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, p. 230. Este erro é antigo, também presente na tradução do *zoon politikon* de Aristóteles no *animal socialis* de Sêneca e S. Tomás de Aquino, corrompendo o sentido da expressão original. ARENDT, H. **A condição humana**. Trad. pt. Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2003, p. 32 e 38, nota 15.

e sua guarda. No último episódio Tirésias, o adivinho, vai ao encontro de Creonte para avisar-lhe dos maus agouros que lhe recaíram devido suas decisões. Arrependido, Creonte, no Êxodo, chega tarde à condenação de sua sorte. Hemon suicida-se após encontrar Antígona por si mesma enforcada. Ao saber de tudo, Eurídice, mulher de Creonte, também se mata. Esta foi a vingança dos deuses contra Creonte, que os desobedeceu quando banuiu Polinices da honra dos homens. O primeiro entendimento da tragédia revela a vitória dos deuses sobre os homens, e o dever de temor destes frente àqueles. Contudo, esta compreensão desmorona com o entendimento das concepções gregas de humanidade e de justiça⁵.

Antes se deve dizer que homem, sujeito capaz de responder por direitos e deveres, era apenas o cidadão. “*Só ali [na comunidade] encontra a sua dignidade de homem e os seus deveres. Só ali pode ser um verdadeiro homem*”⁶. Pergunta-se então como Antígona, uma mulher, e Polinices, banido da *polis*, puderam ser julgados. Para tanto, o trabalho está dividido em quatro partes – o homem na comunidade e fora dela; o direito da antiguidade grega; a glória como redenção; e as diferentes disposições dos personagens da obra -, no sentido de encontrar solução ao propósito levantado.

3 COMUNIDADE E CIDADANIA

Com o falecimento dos dois filhos de Édipo, Creonte, tio de Antígona, ocupa o trono, sepultando Etéocles conforme os rituais exigidos. O cadáver de Polinices foi deixado aos cães. Creonte, por decreto, impedia qualquer um a dar os cuidados a este. A causa do decreto é o fato de Polinices ter-se unido com os seis chefes de Argos. Daí decorre algumas perguntas: Polinices teria recusado sua própria comunidade? Antes, o que significaria comunidade entre os gregos?

⁵ Muitas das questões que podem ser levantadas do texto de Sófocles serão deixadas de lado, como por exemplo, a condição feminina na *polis* grega, que aparece com certa intensidade, e a existência *a priori* de direitos (como os direitos naturais).

⁶ COULANGES, F. **A cidade antiga**, p. 258.

Tebas, apesar de não ser uma democracia, era uma cidade grega, caracterizada pela existência de uma comunidade política⁷. Montesquieu fala, através do embaraço de Aristóteles em distinguir a monarquia da república ou do despotismo, que entre os antigos não havia lugar para reis no sentido moderno, ou seja, autoritários. Ele diz que naquelas pequenas repúblicas os reis, por não restringir os três poderes em suas mãos, ficam totalmente a mercê dos cidadãos, sempre reunidos entre os muros da cidade⁸. Tebas não deveria ser diferente. Afinal, a esfera pública, movida estritamente em ser política, claramente distinta a esfera privada, marcou as cidades gregas.

Política baseava-se no relacionamento entre os cidadãos, que junto decidiam sobre as questões comuns. A identidade (*daimon*) do sujeito era reconhecida através deste relacionamento, sendo condição *sine qua non* e *sine per quam* para a cidadania⁹. Quem não era cidadão, não tinha sua "personalidade" reconhecida, logo, não seria ouvido muito menos julgado por seus pares. Na verdade não existia a idéia de pessoa na Grécia antiga, apenas a idéia de aparência (*prosopon*, que significaria face) que acontecia através das virtudes (*arete*) singulares de cada indivíduo. A aparência apenas podia ser revelada em público, e o que não era público, ou melhor, político, não era digno de singularidade. E em outras palavras, quem fora banido da comunidade caía na condição de objeto¹⁰, totalmente despido de direitos civis e políticos¹¹.

A expulsão da comunidade pode parecer ser a condenação dada a Policines, como se vê nas palavras de Creonte no início do primeiro episódio: "[...não] *acolherei jamais como amigo um inimigo da pátria, convencido como estou de*

⁷ O sentido de comunidade política é totalmente distinto do concebido atualmente porque política não se confundia com administração pública, e não possuía nenhuma preocupação estritamente social.

⁸ MONSTESQUIEU. **O espírito das leis**. Trad. pt. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 183-186.

⁹ Ver ARENDT, H. **A condição humana**, p. 206. Arendt diz que *eudaimon*, em Aristóteles, é tanto viver bem quanto ter vivido, o que remete a "boa vida", a vida na *polis*.

¹⁰ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 95.

¹¹ COULANGES, F. **A cidade antiga**, p. 251. O que nos remete a uma figura com as mesmas possibilidades de ser morta sem que haja homicídio, como o *homo sacer* em Roma, como fala Agamben.

que esta é a que salva e de que as verdadeiras amizades florescem só quando a barca da pátria navega com prósperos ventos". É preciso advertir que a noção de patriotismo é desconhecida entre os gregos¹²; o que estes conheciam muito bem era a noção de comunidade política, decorrente da "amizade", como fala Aristóteles, entre os cidadãos da *polis*¹³. Alimentava-se grande estima na figura do cidadão pela sua singularidade através de concursos e competições; o "verdadeiro espírito comunitário" do grego decorria do fato de ser a comunidade o único lugar em que poderia alguém aparecer e se identificar¹⁴. O agir político (*politeuestai*) significava participar na existência comum e possuir uma existência comum¹⁵. Aí está a importância da comunidade.

Assim, a desumanidade de Creonte em determinar o apodrecimento do cadáver de Policines não seria apenas baseada no ódio, pois, antes de tudo, seria uma forma de banimento da comunidade para aquele que a traiu. Coulanges relata que era o costume entre as antigas cidades expulsar da cidade quem fosse condenado por crime contra ela; pena que se chamava *atimia*, privando o sujeito de qualquer direito¹⁶. E quem se via nesta condição não era mais sujeito de direitos, não podendo ser tutelado ou condenado. O ato praticado fora da esfera pública era mero comportamento, não era ação – um ato juridicamente relevante.

¹² Pois patriotismo é eminentemente romana. As dificuldades da tradução do grego para um idioma latino escondem estes detalhes, que só são desvelados com o auxílio dos historiadores e cientistas políticos.

¹³ ARENDT, H. op. cit., p. 254.

¹⁴ JAEGER, W. **Paidéia**: a formação do homem grego. Trad. pt. Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 141.

¹⁵ Ibid., p. 146 e ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4ª ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2001, 1172b36.

¹⁶ E, continua o historiador, que esta condenação privava o condenado até mesmo da religião. "Para ele os deuses da cidade deixavam de existir. Perdia ao mesmo tempo todos os direitos civis; não mais poderia comparecer perante os tribunais, sequer como testemunha; caso fosse lesado, não lhe era permitido apresentar queixa; "podia-se bater nele impunemente"; as leis da cidade não o protegiam. Para ele não haveria mais compra, nem venda, nem contrato de espécie alguma. Tornava-se um estrangeiro na urbe. De um só golpe retiravam-lhe os direitos políticos, a religião, os direitos civis. Ao perder o título de cidadão, perdia tudo o que esse título englobava". COULANGES, F. op. cit., p. 256.

Quem não possuía direitos eram os escravos e bárbaros, que pelos gregos não eram considerados pessoas, senão animais¹⁷. Aos bárbaros, as razões já estão claras, quanto aos escravos é preciso entender um pouco da esfera privada. Estar entre quatro paredes representava a oposição ao âmbito comum de vida pois se estava preso a problemas particulares, remetendo ao que era próprio do indivíduo (*idion*), não ao comum (*koinon*)¹⁸. Assim, a casa (*oikia*) era o único lugar onde a pessoa poderia ter total controle sobre suas preocupações; preocupações estas que recaiam nas questões vitais e mercantis. O privado é claro sua constituição, como se vê na fala de Creonte a seu filho Hemon, início do terceiro episódio¹⁹. A esfera privada é a família, onde o pai é senhor absoluto sobre sua esposa, seus filhos e seus escravos. O despotismo era a característica do privado²⁰. Para compreender esta dominação do senhor sobre os escravos é preciso entender que para agir politicamente, o senhor precisava escapar da condição natural²¹, desprezando todo esforço e trabalho. Para tanto, ele valia-se dos escravos, delegando os pesos da necessidade da sua vida²². Os escravos, presos à sua condição natural e ao do seu senhor, jamais alcançariam a principal característica da cidadania, a possibilidade de opinar (*zoon logon ekhon*) e a experiência da segunda forma de existência (*bios politikos*), onde a sua fala pode ser levada em conta pelos outros²³.

Morrer como escravo, e não como homem, foi o que entendeu Antígona da condição de Policines. De um lado Antígona parece ter razão. O banimento excluiu Policines da comunidade; mas, por outro lado, se seu cadáver fosse

¹⁷ Os bárbaros e os escravos, como cantado pelo coro (primeiro episódio), faziam partes da natureza a ser dominada pelos homens.

¹⁸ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 33.

¹⁹ O dinheiro, ou melhor, o mercado era repudiado pela política, pois os indivíduos que se submetem a ele negam sua própria dignidade, vendendo-se por um preço (como se vê na fala de Creonte quanto ao suborno – primeiro episódio). O problema do dinheiro não é a sua existência, mas sua existência fora do mercado, contaminando a política. Não é o dinheiro, mas o ato de vender a si mesmo por algo que não dignifica é que é anti-político.

²⁰ ARENDT, H. op. cit, p. 36.

²¹ ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1099a39 a 1100a10.

²² ARENDT, H. op. cit, p. 39. A mesma lógica quanto o requisito para a cidadania de ser proprietário.

²³ JAEGER, W. **Paidéia**, p. 144.

entendido como meros restos animais, por que Creonte decretaria a não salvação da sua alma? Ora, sem os rituais fúnebres, acreditavam os gregos, as almas não alcançariam o Hades – o outro mundo. Apenas os homens possuem esta prerrogativa. Ora, a preocupação em proibir o sepultamento de Policines lhe dá certa importância. Policines não parece ser mero animal, ele era antes um inimigo da comunidade. E o inimigo, como o oposto de amigo, carrega consigo certa dignidade (ainda que seja a dignidade de um vilão). Talvez por isso Antígona evoque Hades para dizer que todos têm o direito de ser sepultados, pois é a morte que iguala os homens (segundo episódio). Se assim for, Creonte sim teria agido por vingança; mas ainda é cedo para afirmar tal conclusão. Antes disto, é preciso entender como eram julgados os cidadãos.

4 O DIREITO E A CONDENAÇÃO

Diferentemente do Direito moderno (de bases normativas, onde há prescrição de conduta por um valor pressuposto), o Direito dos antigos gregos possuía uma estrutura própria, que, segundo Jaeger, se dividia em dois momentos, um antes e outro depois da ação.

O Direito que era preestabelecido em relação às ações humanas era *themis*, que no seu sentido etimológico corresponde à palavra lei. *Themis* era constituída por normas; contudo, as normas dos gregos distinguem-se das nossas não apenas pelo conteúdo como também na forma. *Nomos* deriva de *nemein*, que queria dizer divisão, distribuição, posse, habitação; estes conceitos remetem tanto aos muros da cidade como aos muros que separavam o público do privado, tendo as leis um caráter próximo aos dos direitos reais²⁴. Seria um erro entender que a idéia de divisão contida na norma derivaria das divisões rítmicas, dado que as leis eram recitadas como músicas em público, pois não diria nada sobre as razões de ser da *themis*, como em Coulanges²⁵. A questão era proteger o público

²⁴ A semelhança acontece pela forma, não pelo conteúdo. JAEGER, W. **Paidéia**, p. 135 e ARENDT, H. **A condição humana**, p. 73, nota 61.

²⁵ COULANGES, F. **A cidade antiga**, p. 247.

do privado (como o inverso também), o comum do estranho, assim como a manutenção das próprias distinções. A força deontológica, como tudo indica, era fraca, dependendo do segundo momento do Direito.

Outra diferença entre a norma dos antigos e as normas atuais é que elas não possuíam vocação política. Por serem limites, como muros, as normas eram relativamente vazias quanto à substância, contendo no máximo preceitos religiosos, o que sem dúvidas lhes atribuía caráter sacro, e condições mínimas para o relacionamento público²⁶. A figura do legislador enquanto político é estritamente moderna. Lá entre os gregos o ato de legislar era encarado como uma fabricação, da mesma forma que o marceneiro faz uma mesa. Por mais que encontremos em Platão, com seu rei-filósofo, e em Aristóteles, com a busca do bem supremo, a confusão entre ação (*praxis*) e o ato de começar (*archein*) e concretizar (*prattein*), invocando (*phronesis*) uma idéia antes conhecida, como acontece com a fabricação, deve-se lembrar que ambos, principalmente o primeiro, estavam desgostosos com a democracia ateniense; eles criaram uma idéia de ação conforme sua metafísica, tentando conformar o empírico ao transcendental. Ora, qualquer transformação de algo implica em violência, significando a invasão do privado no público, contrariando a própria noção de lei. Legislar era um trabalho temporalmente anterior à ação política, mas só existia depois da formação da própria comunidade. As leis constituíam o suporte para a esfera pública, mas não ela mesma²⁷.

As *nomoi politikoi* (normas políticas) eram próprias a cada cidade e tinham validade limitada aos respectivos membros de cada cidade. A lei não reconhecia escravos nem estrangeiros; eles não podiam ser proprietários, herdeiros e os contratos por eles pactuados não tinham validade alguma entre os cidadãos²⁸.

²⁶ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 73.

²⁷ Ibid., p. 207.

²⁸ Não que não existissem pactos entre com estrangeiros, que eram bem recebidos em cidades mercantes com Atenas, mas eles não poderiam cobrar cidadãos junto ao tribunal, em COULANGES, F. **A cidade antiga**, p. 249.

Quando se fala em tribunal, parte-se para o segundo momento do Direito, que corresponde ao julgamento, a *dike*. Com sentido processual, *dike* representava a decisão obtida pelo corpo político reunido no tribunal. Vemos, lembrando a tragédia de Sófocles, que Creonte, o rei, decretou por si mesmo a perdição de Polícinês, e da mesma maneira também condenou Antígona. É preciso determinar em que época Sófocles viveu, pois a afirmação de que “*Não é possível conhecer a alma, a índole e as idéias de um homem, antes que ele as manifeste no exercício do poder e na elaboração das leis*” assemelha-se a distinção platônica entre *archein* e *prattein* característica do rei-filósofo, alguém que nega qualquer ação política conjunta da democracia em favor do isolamento da tirania. Contudo, sabendo que Sófocles viveu e tinha como platéia os atenienses de Péricles, na época de ouro da democracia, é difícil concluir que Creonte teria efetivamente este poder. Jaeger diz que o poder de julgar era restrito aos cidadãos nobres, restando ao rei apenas a presidência honorária do tribunal – uma posição certamente precária²⁹; e com o desenvolvimento da democracia, como conta Montesquieu, os tribunais passaram a ser compostos por cidadãos escolhidos³⁰. Percebe-se na leitura de Sófocles que Antígona lamenta a ausência dos cidadãos (quarto episódio), referindo-se provavelmente ao corpo de nobres que constituía o tribunal, para fazer justiça – o que dá a entender que Sófocles situava sua tragédia em algum tempo anterior ao seu, todavia isto não é certo.

Falando de justiça, *dike* não pode ser entendida desta forma. Ela possui um conceito obscuro. Ela pode ser entendida enquanto representação da imputação através do julgamento livre, e não a norma em si ou sua subsunção ao fato. Logo, *dike* seria a declaração de um vício ou de uma virtude. Os gregos também falavam que as partes do processo “*dão e recebem dike*” e o juiz teria o papel de repartir a *dike*. Isto que remete a idéia de condenação (dar) e indenização (receber). *Dike* era decisão e pena³¹.

²⁹ JAEGER, W. **Paidéia**, p. 131.

³⁰ MONTESQUIEU. **O espírito das leis**, p. 173.

³¹ JAEGER, W. op. cit., p. 134-135.

É bom advertir que não se pode afirmar que existisse a idéia de direito subjetivo, no sentido em que alguém é titular de um direito a algo que pode ser reclamado contra alguém, que agiu ou deixou de agir em favor do direito, perante um tribunal. A *dike* parece não se interessar por questões particulares. Ela julga para o mundo, ou melhor, os para cidadãos³². Se pudesse falar em ofensa a direito, este direito é antes o dos cidadãos de manter a estabilidade da sua cidade do que da pessoa lesada ou do titular do crédito inadimplido. Lembremos da condenação de Sócrates. Não importava se os jovens foram ou não corrompidos (eles nem mesmo reclamaram isto), senão que suas ações representavam uma ameaça a *polis*. E *polis* nada mais foi que a pluralidade de sujeitos, e não uma unidade soberana.

Dike preocupa-se com as virtudes (*aretai*) das pessoas, se elas são corajosas ou covardes, corretas ou corruptas. Suas virtudes eram vistas como intrinsecamente ligadas a sua identidade (podendo se falar da virtude ou do vício quase como um elemento ontológico da pessoa do réu), que aparecia como um elogio ou uma ofensa à esfera pública. O ato de julgar "*dikaiosyne*" era relativamente objetivo, não pairava em especulações éticas ou investigações de disposições internas do imputado. Ela correspondia aos significados emanados das ações que o réu tinha em público, sendo eles o "*critério infalível do justo e injusto*". Não se pode pensar na bilateralidade do direito (o dever reverso como são os nossos direitos), pois os vícios não significavam a simples violação da *nomos*. O vício era tido como algo inato ao sujeito. Isto não representava sua incapacidade de viver em comunidade (afinal de contas ele praticava a política), mas sim sua incapacidade de viver com as pessoas certas.

Dike exigia certa distância e aproximação. Aproximação pelo relacionamento que está pressuposto no conhecimento de alguém. Distância pelo desinteresse

³² Ibid., p. 141. E "...chamamos justos os atos que tendem a produzir e preservar a felicidade [*eudaimonia*], e os elementos que a compõem, para a comunidade política"; em ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1129b19.

emocional com a pessoa do réu, que vinha a considerar grandes e pequenos da mesma forma³³.

5 A CONDIÇÃO DE RÉU

Antes de responder por que Policines foi condenado, há outra questão pendente. Antígona, em desobediência a Creonte, sepulta sozinha seu irmão. A pergunta é: Antígona, ao se preocupar com o irmão, tinha em mente apenas questões privadas, afinal, como ela diz, "*Creonte não te[ria] o direito de me separar dos meus parentes*", ou não?

Os laços de parentescos eram estabelecidos pela religião, que era, através do poder do pai, um dos aspectos da esfera privada. A religião, enquanto questão privada, não reconhecia como parente aquele que deixava o lar, caso típico da mulher, já que isto significava a negação aos deuses da sua casa. Quando a mulher casava desatavam-se os vínculos com seus pais e irmãos e ligava-se à família do marido³⁴. Diz-se isto aqui para lembrar que Antígona ainda estava ligada à Policines pelos laços privados e religiosos. Se for entendido desta maneira, descartar-se-á qualquer possibilidade de Policines ser ainda visto como homem, como cidadão – o problema é que a morte é algo natural, pois, com exceção dos deuses, tanto homens como animais e escravos também morrem.

Por outro lado, no final do prólogo está a afirmação de Ismene de que Antígona era "*insensata, se bem que fiel amiga dos [seus] amigos*". A idéia de relacionamento, como dito anteriormente, remeteria a conduta de Antígona à esfera pública. Isto justificaria o comportamento de amaldiçoar duas vezes Antígona por parte de sua irmã, Ismene, frente à desobediência à ordem de Creonte, e ainda a glória de Antígona cantada pelo coro, no quarto episódio. Superando a condição feminina grega, Antígona foi julgada pelo público, representado pelo coro, o que pressupõe que o sepultamento de Policines foi

³³ JAEGER, W. **Paidéia**, p. 137.

³⁴ COULANGES, F. **A cidade antiga**, p. 81.

uma ação política. Sua ação representaria não só a coragem de enfrentar a morte, sanção que decorreria da afronta a Creonte, mas a audácia de se juntar aos seus iguais para sair da condição natural (a virtude inerente à condição de cidadão).

Além da condenação, a *dike* oferece outro resultado, que é a glória. Glória, antes de ser o critério de julgamento da ação política é o próprio julgamento; “a maldade, como a bondade, não pode assumir o resplendor da glória”³⁵. A mortalidade é a tragédia do homem, mas a glória é o que lhes salva da condição natural. O coro canta a glória de Antígona, não pelo fato de reconhecer as leis divinas (início do quarto episódio). Sua glória reside na escolha pela morte pela prática do ato piedoso. Apesar de sua condenação, Antígona alcança a redenção no respeito não só dos seus iguais, mas pela reverência dada a ela pela história.

Para alcançar a glória, é preciso ser julgado. Quem julgava era o público; e o público só poderia julgar aquilo que era público. Por mais que os cidadãos estivessem entre seus iguais (*homoioi*), a *polis* era o palco de enfrentamento entre os sujeitos pelo desejo de distinguir-se, através da ação, e demonstrar que era melhor que os outros (*aien aristuein*). “Em benefício dessa possibilidade, e por amor a um corpo político que a propiciava a todos, cada um deles estava mais ou menos disposto a compartilhar do ônus da jurisdição, da defesa e da administração dos negócios públicos”³⁶. O cidadão queria ser julgado, pois só assim seus feitos, e sua identidade, poderiam ser imortalizados. O julgamento era a prova da sua virtude (*arete*) singular; o alcance do ideal de herói homérico, aquele que como Aquiles proferiu belas palavras e realizou ações, transformara-se em “dever” para com a comunidade³⁷. Isto quer dizer que as ações, na esfera pública, por mais que alheia às leis férrea da natureza, acontecem ainda no

³⁵ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 97.

³⁶ ARENDT, H. **A condição humana**, p. 51.

³⁷ JAEGER, W. **Paidéia**, p. 138 e 145. A *eudaimonia* é a atividade conforme a *arete*; em ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1098b38.

ordinário. A redenção não era ser simplesmente cidadão, era através do fato de ser cidadão alcançar a glória³⁸.

6 A PERSONAGEM E A PERSONALIDADE

Percebe-se que Antígona tem a preocupação de agir conforme os melhores quando desobedece a Creonte (final do prólogo). Os melhores alcançam a redenção pela glória, ou seja, ser lembrado pelas gerações futuras pelos seus grandes feitos, como era desejado por Aquiles – exemplo de glória. A glória é o remédio que buscam os homens para “*desbaratem males incuráveis*” que estão na certeza da morte; por isso se aprendeu a fala e se criou as leis (segunda estrofe do coro no primeiro episódio). Se o sepultamento de Policines acontecesse por razões privadas, a glória de Antígona seria impossível, pois os melhores estão no público, e não no privado. O ato privado “*não faz jus ao nome singular de cidadão*” como canta o coro.

Contudo, no ponto alto da peça, Antígona não contestou o rei através das leis da comunidade senão se referiu a Hades, o deus do outro mundo, para afirmar que todo homem é igualado pela morte, e por isso todo homem deve ser sepultado. Ela não deveria estar falando, como os filósofos do século XVIII, de um direito inato e inalienável a todo ser humano, senão da existência humana, que uma vez conquistada, era uma condição imutável. O homem (o cidadão) não poderia perder esta qualidade. Na leitura do texto, os decretos do rei, no caso Creonte, eram ordens verticais, que desejavam ser obedecidas. Evidentemente as leis do rei não eram as leis divinas (nem *themis* ou *dike*). Creonte extrapolou os limites

³⁸ Ver ARENDT, H. **A condição humana**, p. 28. A ironia disto é que a condição para a ação, logo, para a glória, era algo desconhecido para os gregos. A saída da condição natural, a exposição ao público, o julgamento, todos eles pressupõe a liberdade (eles apenas conheciam a idéia de escolha (*proairesis*), encontrada em Aristóteles. op. cit. 1111b8). Liberdade entendida não como o atual direito a liberdade, não como não-intervenção, ou como autonomia da vontade. Ela seria tanto iniciar algo novo, rompendo com tudo que já havia sido feito, quanto enfrentar todos os efeitos, inevitavelmente imprevisíveis, que tal ação poderia acarretar. Ora, “*a única vantagem da liberdade era a glória*”, MONSTESQUIEU. **O espírito das leis**, p. 137. A liberdade só era encontrada na realização do seu próprio destino, só existia na ação. Isto acontece porque a liberdade só pode ser conhecida quando a ação é imputada (quando se coloca um fim), de outro modo, não haverá ação, apenas comportamento.

da sua competência, tomou o lugar do público, e descarregou seu ódio em Policines.

Sófocles, como relata Jaeger, foi o poeta que alcançou o ápice da poesia ática por ter transformado a poesia um retrato de ideais. A poesia ganha força normativa. Cada personagem, vivendo na contingência das vidas humanas, transforma-se, através das ações (não possuindo nenhum caráter generalizante e abstrato), em representações de ideais³⁹. Estas imagens criadas a partir do poema aproximam-se da *dike*, pois é a essência de cada virtude que emana das personagens, e serve ao público como exemplos de ações⁴⁰.

É esta tendência antropocêntrica do espírito ático que dá lugar ao nascimento da "humanidade", não no sentido do amor humano pelos outros membros da comunidade, que os Gregos chamavam filantropia, mas sim no sentido do conhecimento da verdadeira e essencial forma humana⁴¹.

Sabendo disto, se a interpretação da ação de Antígona estiver correta, sua apelação a condição de homem do irmão morto, e não aos deuses (que parece ser meramente retórico), aproxima-a a disposição do filósofo. Com certeza não Platão, que era mais novo, mas talvez Heráclito, na sua busca pelo o que é "*feito por nenhum dos deuses ou homens, mas foi e sempre será: um fogo sempre vivo, com medidas permanentes, reavivando-se e apagando-se*", ou seja, a idéia (*eidós*)⁴², deva ter influenciado Sófocles⁴³.

Os outros personagens possuem também características próprias. Creonte representava inicialmente o déspota; mas depois, no quinto episódio, tendo se arrependido, ele se submete à metafísica. Por uma via diferente da de Creonte e de Antígona, a fala de Hemon, elogiando Antígona não pelas leis dos deuses ou

³⁹ JAEGER, W. **Paidéia**, p. 319, 321.

⁴⁰ JAEGER, W. **Paidéia**, p. 326.

⁴¹ JAEGER, W. **Paidéia**, p. 328.

⁴² Heráclito, fragmento B30.

⁴³ Hades (*A-ídes*) está ligado à idéia de invisível (*aeidés*), e sua referência por Antígona pode ser explicada na defesa daquilo que não pode ser visto pelos olhos, apenas pela mente. Sua fala pode tanto estar na defesa da alma de seu irmão Policines como na afirmação da eterna lei de Hades (final do segundo episódio).

pelas leis do rei, representa o político (início do terceiro episódio): *“Aquele que pensa que só ele é sensato e que julga possuir o monopólio das palavras e das idéias justas, quando exposto à luz [do público] aparece vazio”* e *“Essa cidade não é de um só homem”*. O coro é também eminentemente político, já que fala da glória potencial da morte. Com isto, o que se revela é a intenção de Creonte, antes de seu arrependimento, de falar pelo povo, não obstante não seja o próprio povo. Antígona fala pelos deuses, colocando a lei acima dos homens. Hemon, como o coro, é do povo, mas fala por si, levando em conta os outros. O primeiro representa a dominação, a segunda a filosofia e o terceiro a política. O método de Sófocles não recai sobre as idéias, mas sobre exemplos. Não há metafísica, senão parâmetros objetivos que não podem ser generalizados, pois todo exemplo tem sua validade limitada a si mesmo. Por outro lado, todo exemplo revela o geral. O que Sófocles provavelmente queria revelar eram as virtudes de cada personalidade e a necessidade de exposição de quem se é para ser julgado.

CONCLUSÃO

O resgate da estrutura política dos gregos é impossível no contexto atual. A globalização, a sociedade de massa, e o Estado regulador que existem hoje só podem levar ao aprofundamento das categorias modernas, que limitando a vida humana a condição anterior da cidadania. O resultado deste movimento nada mais é que a crise de significado – muito mais crítico do que uma crise decorrente do consumo excessivo custeado por créditos não satisfeitos. Ora, se seguirmos a lógica grega, o nosso réu é condenado por uma deformidade casual como a incapacidade de uniformização (seja pela lógica abstrata das normas, seja pela funcionalização generalizada das categorias jurídicas), e sua sanção representa a violência que é a mudança de condição fática da pessoa. A história dos homens contemporâneos não pode ao menos chegar a ser trágica. Mas saber que tudo já foi diferente nos faz alimentar esperanças.

É certo afirmar a relação entre ao âmbito jurídico e a esfera pública. Não necessariamente que uma decorre da outra, mas que uma depende da outra. Se não há uma esfera pública, apenas a tentativa de administração do mercado, não pode haver, seguindo o pensamento grego, determinações jurídicas plenas. Mas, para além da tese de Montesquieu, onde as leis seguem a forma de governo (e no que ele parece, de certo modo, estar certo), percebe-se que a ligação entre ser cidadão e ser réu não deveria ser uma questão meramente lógica. O sentido do Direito hoje é de conformar os homens à imagem do consumidor e funcionalizar os direitos para o progresso da sociedade. Não se deve perpetuar a estrutura atual, que por estar contido na categoria de cidadão pode alguém responder ou ser tutelado pela violação de direitos. Não adiantaria nada estender a titularidade de direitos sobre todas as pessoas da face da Terra (como faz a Declaração Universal de 1948) ou sobre aqueles que já se foram se não existir reconhecimento da identidade da pessoa. Ora, em razão da subsunção do fato à norma (seja pela subsunção simples de Kelsen, seja pela elaborada regra de colisão de princípio de Alexy) não se estará tutelando ou condenando uma pessoa, ou sua glória, mas sim uma categoria jurídica (a pessoa jurídica, o cadáver, etc.). E isto acontece porque na atualidade não se pode mais falar em relacionamento político, apenas privado, ou melhor, social.

REFERENCIA DAS FONTES CITADAS

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. pt. Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2003.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4ª ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2001.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. Trad. pt. Aurélio Barroso Rebello e Layra Alves. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. pt. Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MONTESSQUIEU. **O espírito das leis**. Trad. pt. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

AGOSTINI, Kátia Ravaris de; LIMA, Manoel Pedro Ribas de. Entre imputação e cidadania: uma leitura sobre Antígona. Revista Eletrônica Direito e Política, Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciência Jurídica da UNIVALI, Itajaí, v.3, n.3, 3º quadrimestre de 2008. Disponível em: www.univali.br/direitoepolitica - ISSN 1980-7791

SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. pt. Domingos Paschoal Cegalla. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2006.