

Em nome de qual justiça,
em nome de qual cidade?
relendo a Antígona de Hegel, com George Steiner e
Gérard Lebrun

projeto de pós-doutorado

Projeto

preparado por

José Guilherme Pereira Leite

para o

Departamento de Filosofia da
Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo

com a supervisão do prof. dr.

Pedro Paulo Garrido Pimenta

São Paulo, outubro de 2024

[...] aqueles que se valem de Antígona nem sempre se apresentam como exegetas escrupulosos.”

[...] teremos de remontar à fonte *mítica* se quisermos desembaraçar a tragédia grega dos clichês escolares que a recobriram e começar a compreender porque Antígona nos aparece, a partir dos acasos da história que lhe devolveram a sua *aura*, como uma personagem da qual não podemos prescindir.”

Gérard Lebrun

Antígona, mito ou tragédia?

[...] sem núpcias nem himeneu, sem minha parte nas bodas e na criação dos filhos, mas tão desprovida de amigos, infausta, em vida me vou ao sepulcro dos mortos. Por transgredir qual Justiça dos Numes?”

Antígona

Em nome de qual justiça,
em nome de qual cidade?
relendo a *Antígona* de Hegel, com George Steiner e
Gérard Lebrun

Objetivo

Remontar a leitura hegeliana da tragédia grega, em geral, e da *Antígona* de Sófocles, em particular, com vistas a escrutinar tal leitura. Em Hegel, tudo indica, o embate entre Antígona e Creonte é lido como colisão entre fidelidades distintas a mundos ou deveres dualmente antepostos: luz e trevas, político e doméstico, público e privado, masculino e feminino, Zeus e Hades. Corresponde esse enquadramento aos significados mais abrangentes portados, na peça, pelas tensões entre suas personagens?

Justificativa

Ao longo do XX, os estudos ingleses e franceses a respeito da tragédia e do mundo helênico ensejam proposições divergentes face as teses consagradas pelo romantismo e pelo idealismo alemães na virada do XVIII para o XIX. Algumas dessas proposições nos parecem vivas e, para além de sua qualidade intelectual e literária, inspiram visões sobre a tragédia que refrescam sua atualidade como gênero, no sentido de pensarmos o mundo contemporâneo em suas múltiplas crises.

Resumo direto

À luz do que aprendemos com Joseph Rykwert, Louis Gernet, Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Marcel Detienne, George Steiner e Gérard Lebrun, entre outros, pretendemos contrastar criticamente a leitura que G. F. W. Hegel faz da *Antígona* de Sófocles¹. Antígona não é para nós o princípio da individualidade volitiva desafiando a objetividade e a soberania da regra universal, inorgânica, supostamente encarnada em Creonte. Considerando-se a identidade institutiva entre *polis* e rito funerário, Antígona – ao exigir o enterro de Polinices – não age simplesmente como irmã ciosa de seu dever familiar, mas torna-se,

1. Presente em diversos escritos do filósofo, sua leitura da *Antígona* concentra-se na *Fenomenologia do espírito* (§s 438 a 483) e no *Curso de estética* (Terceiro capítulo: A poesia / C: As diferenças de gênero da poesia / III. A poesia dramática).

ela mesma, a real portadora da lógica societária, do político, da razão, do urbano e de um certo *commom sense* – diferentemente do que foi convencionado a partir de Hegel, por sua influência direta ou indireta. Nessa chave outra, Creonte é a figura do arbítrio, da *vendetta* e da insânia, uma espécie de retorno à barbárie do atávico e àquilo que é pré-político, É, em suma, a ruptura de uma constituição simbólica.

Os estudos de Rykwert mostram que a fundação da cidade ancestral obedece a tradições perfeitamente delineadas em torno do divinatório – que não era, para os povos da antiguidade europeia, dissociável da própria razão. “[...] ficará evidente a importância que os antigos atribuíam aos ritos de fundação como chave da história da cidade.”², afirma o historiador britânico nas páginas iniciais de seu clássico *A ideia de cidade*.

“Se aceitarmos de modo imaginativo suas premissas, ficaremos surpresos ao comprovar até que ponto seu tratamento do mito e do ritual é meticuloso e racional, mesmo no que tange a uma questão tão complexa, do ponto-de-vista cerimonial, quanto a fundação de uma cidade.”³

“Na verdade, a assembléia da ágora primitiva, na medida em que o termo significa os indivíduos e não o lugar, estava vinculada na literatura arcaica a uma tumba preexistente. A ágora grega manteve suas conexões com os cultos funerários por todo o tempo em que a polis conservou sua força religiosa e política.”⁴

Mencionando em seu texto os estudos de Vernant e Detienne, Rykwert explora também os múltiplos fragmentos da literatura religiosa grega contendo “[...] imprecações pronunciadas em uníssono contra aquele que quebra o juramento [constitutivo] comum”⁵ do agrupamento. Nesse sentido, a insistência de Creonte em não sepultar um morto – enfrentando as oposições sucessivas de Antígona, Hémon e Tirésias – é uma violação do pacto-tabú originário, mas também a perigosa degradação de um ordenamento axial e necessário entre o infero e o súpero, mundo dos vivos e mundo dos mortos⁶.

Vernant e Vidal-Naquet, por seu turno, sublinham desse modo a relação entre tragédia e cidade:

“Gênero literário original, possuidor de regras e características próprias, a tragédia instaura, no sistema das festas públicas da cidade, um novo tipo de espetáculo; além disso, como forma de expressão específica, traduz aspectos da experiência humana até então despercebidos; marca uma etapa na formação do homem interior, do homem como sujeito responsável.”⁷

Antígona, vista por esse prisma, se desloca da leitura na qual

2. RYKWERT, J., 1963 [A ideia de uma cidade], p.6.

3. Ibid., p.9.

4. Ibid., p.14.

5. Ibid., p.19.

6. Conforme as indicações arqueológicas do mesmo Rykwert, o *mundus* – buraco cavado e preenchido na fundação do agrupamento etrusco e romano – era a tampa simbólica e mediadora desses níveis, indicando que a “contaminação” entre um e outro lado dessa ordem tinha que ser regrada a contento, e que a violação dessas regras não punha simplesmente o indivíduo na berlinda dos agouros, mas toda a comunidade, herdeira e dependente do ato fundacional. Cf. DE PAOLI, B., 2022 [Creonte e Tirésias].

7. VERNANT, J.-P. & VIDAL-NAQUET, P., 1972 [Mito e tragédia na Grécia antiga], p.11.

8. É esse o conhecido título da subseção a, pertencente à seção A (O espírito verdadeiro. A eticidade) componente do capítulo VI (O espírito) da *Fenomenologia*. Destinada a uma análise do mundo grego, da pólis e da família, essa subseção é tacitamente apoiada nas tramas da *Antígona* de Sófocles, tomada por Hegel como representação exemplar dos embates entre a lógica do particular e a lógica do universal.

9. LEBRUN, G., 1988 [Antígona, mito ou tragédia?], p.224.

10. PEREIRA LEITE, J. G., 2024 [Fantasmagórica máquina].

sua ação está na ordem do *pathos* doméstico, da casa dinástica – a lei do divino –, tornando-se personagem ainda mais interessante: uma mulher que acintosamente “esfrega” a racionalidade nas “fuças” de um tirano usurpador não era coisa comum para o período. Contraste-se por exemplo a conduta de Antígona com aquela de sua irmã Ismênia, que prefere, de partida, o caminho da conformidade. Teria sido esse um ponto cego na leitura de Hegel? “O mundo ético. A lei humana e a lei divina. O homem e a mulher”⁸?. Ou estamos apenas diante de uma linha evolutiva normal, em História da Filosofia, um caso no qual os estudos arqueológicos modernos, francófilos e anglófilos, facultam “corrigir”, “matizar”, “temperar”, uma tese canônica do idealismo alemão?

Interesse

A presença da tragédia no mundo contemporâneo é de ordem popular, concernente a sentimentos que atravessam a experiência geral, difusa. As crises e os desafios postos hoje para a condição humana incitam pensamentos trágicos calcados na ideia de castigo e na aparente inexistência de soluções efetivas para calamidades que se empilham (social, ambiental e bélica). De certa maneira, perfaz-se na alta modernidade um retorno aos esquemas do mito, alimentando filosofias da história que, por sua vez, reforçam ideias de punição por abusos cometidos pelo homem em nome da técnica e da artificialização total do globo.

Eis porquê afirmou Lebrun:

“Não haveria, na origem das obras-primas que dizemos “imortais”, uma amplidão tópica, como diria Paul Veyne, que lhes permitiria explicar o que está em jogo em possíveis crises (existenciais, históricas)?”⁹

Eis porquê, para nós, estudar-se a tragédia, ainda uma vez: ela abre perspectivas profundas de entendimento, revelando a mistura entre nossa experiência sócio-política e sua representação por nós mesmos, pré-determinada frequentemente pelos gêneros narrativos disponíveis. Conforme procuramos mostrar em nossa tese de doutorado, a estrutura do trágico organiza hoje um conjunto muito amplo de visões e elaborações a respeito do presente, na Arte, na Teoria e na Religião¹⁰. Na confluência entre História da Filosofia e uma *filosofia da representação* – ligada ao fenômeno literário, narrativo –, esse trabalho pretende escavar sentidos que iluminem as bases elementares ou clássicas dos estudos filosóficos e, ao mesmo tempo, fornecer elementos para pensarmos os processos mentais do agora.

No caso particular da *Antígona*, valem bem estas passagens do mesmo Lebrun, escrutinando as minuciosas análises de George Steiner¹¹: *Antígona* ganha atualidade

“[...] a partir da Revolução Francesa – ou, como observa Steiner, a partir do momento em que a incidência do político sobre os destinos individuais tornou-se manifesta.”¹²

Ou, ainda:

“É a sensibilidade do século XIX que leva a peça de Sófocles ao apogeu da tragédia.”¹³

Percurso

Na definição precípua de George Steiner:

“[...] tragédia, em sentido radical, é a representação dramática ou, mais precisamente, a verificação dramática de uma visão da realidade na qual o homem é tomado como um hóspede mal quisto nesse mundo.”¹⁴

Apropriando-se da ideia alemã de *Umheimlichkeit* (estranheza, inadequação, desterro), Steiner sublinha no gênero trágico o seu sentido de fatalidade, para assim resumí-lo:

“Nos casos mais drásticos [da tragédia], o apartamento do homem ou a sua intrusão fatal em um mundo hostil a si pode ser visto como resultado de uma negação maligna ou demoníaca na fabricação mesma das coisas (a entidade dos deuses).”¹⁵

Eis aí uma pista central para a importância do Primeiro (arqui-célebre) Estásimo do texto de Sófocles¹⁶ e sua articulação substantiva com o tema da *hybris* conforme a define Gernet, “como noção de filosofia moral popular entre os gregos”: violência, ultraje, violação da boa ordem, da *eunomie* (εὐνομία)¹⁷. Essa *hybris*, ligada na trama à ação individual, se projeta na verdade para toda a espécie: “Não é ‘temível’ a figura do Homem, se um homem é capaz de levar a *hybris* até esse ponto?”¹⁸, pergunta-se Lebrun, pensando em Creonte. Embora advogue em seus escritos o esgotamento do gênero – *The death of tragedy* –, Steiner, nos idos de 1960, afirmava a preemência do problema por sua ubiquidade em nossas mentes, pela perfeição de esquemas mentais profundamente arraigados em nossos “modos ocidentais” de existir:

“A representação do sofrimento pessoal e do heroísmo, que chamamos de drama trágico, é distintiva da tradição ocidental.

[...] A ideia e a visão de homem que ela implica são gregas.”¹⁹

Dizer que *a tragédia é grega em suas origens* aparece obviamente como truismo. Para Steiner, entretanto, tal ênfase fazia-se importante para diferenciar as culturas ocidental, oriental, judaica,

11. Cf. STEINER, G., 1984 [Antígonas].

12. LEBRUN, G., 1988 [Antígona, mito ou tragédia?], p.224.

13. Ibid., p.216.

14. STEINER, G., 1961 [The death of tragedy], p.xi.

15. STEINER, G., 1961 [The death of tragedy], p.xi.

16. “Muitos os terrores e nenhum / mais terrível do que o homem”... Cf. SÓFOCLES, V aC [Antígona], p.79-80.

17. Cf. GERNET, L., 1917 [Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce], sobretudo o seu “Capítulo preliminar – História de uma palavra: *hybris*”.

18. LEBRUN, G., 1988 [Antígona, mito ou tragédia?], p.226.

19. STEINER, G., 1961 [The death of tragedy], p.3.

20. SZONDI, P., 1961 [Ensaio sobre o trágico], p.23.

21. Ibid., p.29.

22. Notadamente na Carta de nº 10, a última delas: “Muitas vezes se perguntou como a razão grega podia suportar as contradições de sua tragédia. Um mortal, destinado pela fatalidade a ser um criminoso, lutando ele mesmo contra a fatalidade, e contudo terrivelmente castigado pelo crime que era obra do destino!”. Cf. SCHELLING, F., 1795 [Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo], p.34.

23. SZONDI, P., 1961 [Ensaio sobre o trágico], p.24.

24. Szondi está em linha com Lebrun, quando o último afirma: “Essa febre hermenêutica [em torno de Antígona] é de data recente: nasceu com o romantismo e o idealismo alemão”. Ver LEBRUN, G., 1988 [Antígona, mito ou tragédia?], p.216.

25. SZONDI, P., 1961 [Ensaio sobre o trágico], p.39.

26. Ibid., p.37.

27. Ibid., p.37.

28. Ibid., p.39.

29. Ibid., p.44.

30. Ibid., p.44.

cristã etc.

Szondi, por sua vez, abre desse modo sua obra seminal *Ensaio sobre o trágico*:

“Desde Aristoteles existe uma poética da tragédia; apenas desde Schelling, uma filosofia do trágico.”²⁰

Essa “história da teoria do trágico” tem início, para Szondi, com a interpretação schellingiana da tragédia grega em geral e, em particular, do *Edipo Rei* de Sófocles. Essa interpretação:

“volta sua atenção não mais para o efeito da tragédia [como fora em Aristoteles] e sim para o próprio fenômeno trágico.”²¹

A interpretação de Schelling se inicia nas *Cartas filosóficas sobre dogmatismo e criticismo*²² e se desdobra, sobremaneira, nas suas *Lições sobre a filosofia da arte*. Sua “filosofia do trágico”, ainda segundo Szondi, irradia para a frente em uma linha sequencial de pensadores, *verso una* Teoria Literária. Szondi se concentra em “nomes de filósofos e poetas alemães”²³ porque explicitamente, para ele, o tema do trágico torna-se próprio da filosofia germânica a partir de Schelling, passando por Hölderlin, Hegel, Solger, Goethe, Schopenhauer, Vischer, Kierkegaard, Hebbel, Nietzsche (como não?), Simmel e Scheler²⁴. As *Cartas* de Schelling são produzidas no período marcante de sua amizade intensa com Hegel e Hölderlin. E, em Hegel, para Szondi, encontra-se um ponto fulcral de inflexão. Diz Szondi:

“Se, na concepção de tragédia formulada por Schelling, o elemento dialético ainda precisava ser elucidado, [...] em Hegel, tragicidade e dialética coincidem.”²⁵

“A primeira interpretação que Hegel propõe da tragédia encontra-se no escrito ‘Sobre os tipos de tratamento científico do direito natural’”²⁶,

aponta o estudioso alemão, um artigo “publicado em 1802-1803, no *Kritische Journal der Philosophie* [Jornal Crítico de Filosofia], editado por Hegel e Schelling”²⁷.

Outro “escrito de juventude dos anos 1798-1800, que se tornou conhecido sob o título ‘O espírito do cristianismo e seu destino’”²⁸, demonstra, segundo Szondi, que “essa identidade [entre tragicidade e dialética] não é pensada [por Hegel] apenas nas obras de maturidade”. Mas o tema, é claro, ganha corpo na *Fenomenologia*, onde “o conflito trágico se dá justamente entre os mundos da lei e do amor”²⁹ e Creonte tem “os mesmos direitos de Antígona”³⁰. Szondi se refere, por certo, à longa exposição hegeliana sobre “O ético”, o espírito verdadeiro etc, texto desafiador do filósofo alemão em que, no entanto, “a tragédia de Sófocles não é considerada enquanto tragédia” e “não é dada nenhuma definição do trágico, pois os termos ‘trágico’ e ‘tragédia’ não são nem mesmo

mencionados”³¹. Mas ali encontramos o ponto em que Hegel, à medida que apresenta o “processo dialético do espírito”, chega ao estágio do “espírito verdadeiro”, concebido como *eticidade* e cindido “em duas essências: a lei divina e a lei humana”³². De fato, estamos aí resvalando o tema clássico da relação entre indivíduo e sociedade, sujeito e Estado, triscando uma *filosofia do Direito*.

Já na *Estética*, o trágico “é ainda concebido como dialética da eticidade”, “algo de essencial se alterou”³³, mas nessa definição mais tardia, acredita Szondi, “ainda se encontra a mesma forma do trágico que Hegel analisou na *Fenomenologia do espírito*”. Da *Estética*, Szondi explora longo trecho onde, sim, aparece uma *filosofia do trágico* em si:

“[...] o tema propriamente dito da tragédia originária é o divino; mas não o divino do modo como constitui o conteúdo da consciência religiosa, como tal, e sim tal como penetra no mundo, no agir individual, mas que nesta efetividade não perde nem seu caráter substancial nem se vê dirigido ao que é o oposto de si mesmo. Nesta forma, a substância espiritual do querer e do realizar é o ético. Pois o ético, caso o aprendamos em sua consistência imediata e não apenas do ponto de vista da reflexão subjetiva como o formalmente moral, é o divino em sua realidade mundana, o substancial, cujos lados, tanto particulares quanto essenciais, fornecem o conteúdo motor da ação verdadeiramente humana e no agir mesmo explicitam esta sua essência e a tornam efetiva.”³⁴

Nessa hora, confessadamente, Hegel escancara sua adoração pela obra de Sófocles, conforme registrado também por Szondi:

“[...] entre as tragédias mais antigas ele [Hegel] se decide claramente por uma das colisões possíveis, a que se encontra na *Ifigênia em Áulis*, na *Oréstia* e na *Electra* de Sófocles, e com mais perfeição na *Antígona*, considerada por ele ‘a obra de arte mais excelente e mais perfeita de todas as maravilhas do mundo antigo e moderno.’”³⁵

O trecho exato, a bem dizer, é o que segue:

“De tudo o que há de grandioso no mundo antigo e moderno – eu conheço praticamente tudo, e é preciso conhecer tudo, o que também é possível – me parece, segundo este lado, que *Antígona* é a obra de arte a mais excelente, a mais satisfatória.”³⁶

Mas é num terceiro trecho que se encontra uma síntese possível da leitura hegeliana:

“A principal oposição, que particularmente Sófocles tratou da maneira mais bela, [...] é a que se dá entre o *Estado*, a vida ética em sua universalidade espiritual, e a *família* como eti-

31. SZONDI, P., 1961 [Ensaio sobre o trágico], p.43.

32. Ibid., p.43.

33. Ibid., p.42.

34. HEGEL, G. W. F., 1818-1829 [Curso de estética], p.236.

35. SZONDI, P., 1961 [Ensaio sobre o trágico], p.43.

36. HEGEL, G. W. F., 1818-1829 [Curso de estética], p.257.

37. HEGEL, G. W. F., 1818-1829 [Curso de estética], p.253.
38. LEBRUN, G., 1988 [Antígona, mito ou tragédia?], p.222.
39. HEGEL, G. W. F., 1807 [Fenomenologia do espírito], p.303 [§448].
40. Ibid., p.303 [§449].
41. Ibid. A expressão ocorre algumas linhas antes da passagem citada acima, no fim do §447.
42. Ibid., p.322 [§475].
43. LEBRUN, G., [O conceito de paixão], p.18.

cidade natural. [...] Antígona honra os laços de sangue, os deuses subterrâneos, Creonte somente a Zeus, a potência imperante da vida pública e do bem coletivo.”³⁷

Qual então em linhas gerais, a interpretação de Hegel?

Essa interpretação é dispersa e complexa, envolvendo, como vimos, escritos de juventude, longas passagens da *Fenomenologia* e páginas vibrantes da *Estética*.

Repassar essas leituras e entender suas variações é nosso primeiro dever. *En tout cas*, outra síntese se encontra na *Fenomenologia*, parágrafo 448. Vista, igualmente, como embate entre amor e lei, a trama de Sófocles é apresentada como “colisão entre duas ‘potências éticas opostas’”³⁸:

“Esse espírito [o espírito que *existe* e *vigora*] pode chamar-se a lei humana [...]. Na forma da universalidade, é a lei *conhecida* e o costume *corrente*. [...] A certeza de si, como *individualidade simples*, é o espírito como governo. Sua verdade é a vigência manifesta, exposta à luz do dia [...].”³⁹

“Contudo, uma outra potência se contrapõe a essa potência ética e [a essa] manifestabilidade: [é] a *lei divina*. [...] Como *universalidade efetiva*, o poder do Estado é uma força [voltada] contra o ser-para-si individual.”⁴⁰

Creonte não parece ser, para Hegel, precisamente a figura do Estado ou do Governo, o “povo total”⁴¹ etc. Mas é aquele que heroicamente sacrifica a existência de si e dos seus, abrindo o caminho para esse engendramento. O caminho é *determinado*:

“Nessa representação, o movimento da lei humana e da lei divina encontra a expressão de sua necessidade em indivíduos em que o universal se manifesta como um *pathos*, e a atividade do movimento, como [um] agir individual, que dá um semblante de contingência à necessidade desse movimento.”⁴²

O *pathos*, na perspectiva hegeliana, foi assim enfatizado por Lebrun:

“Hegel, na *Estética* [...] se esforça por distinguir o que os gregos entendiam por *pathos* e os modernos entendem por *paixão*.”⁴³

E cita o filósofo de Iena:

“A palavra *pathos* é de difícil tradução, pois paixão implica algo de insignificante, baixo – como quando dizemos que um homem não deve sucumbir às paixões. Aqui, tomamos o termo *pathos* em plano mais elevado, sem qualquer nuance de censura ou de egoísmo. Assim é, por exemplo, que o amor sagrado de Antígona por seu irmão consiste em um *pathos*, no sentido grego da palavra. [...] Deve-se limitar o *pathos* às ações humanas e pensá-lo como o conteúdo racional essencial

presente no ‘eu’ humano, preenchendo e penetrando a alma inteira.”⁴⁴

Com Hegel, não estaríamos no campo largo das escolhas racionais ou do arbítrio, mas lidando com inclinações inescapáveis, com as fidelidades de cada um aos seus compromissos internos, as atrações que infletem o sujeito no sentido de pender necessariamente para *aquilo que ele é, quando sendo*.

O mesmo Lebrun, por fim, em um *portamento* de Steiner, resume – ou escancara – a armação do problema, com as seguintes ressalvas:

a) Com Steiner se percebe “o quanto diminuiríamos o alcance da obra [Antígona] se a reduzíssemos à oposição entre razão de Estado e consciência ética instintiva”⁴⁵. Com isso, afirma Lebrun, como libertos da leitura hegeliana, que, “no final das contas, adotamos espontaneamente (por mais que detestemos Creonte)”⁴⁶.

b) Ademais, acrescenta:

“Não me parece que Sófocles conceda tantas vantagens a Creonte: nada indica, no texto, que este encarne a Cidade ou tenha a ‘lei humana’ a seu lado, como quer Hegel.”⁴⁷

E fazendo-nos voltar aos termos sugeridos no início, com base nos apontamentos franceses de Vernant, Vidal-Naquet ou Detienne, afirma Lebrun que

“Creonte ‘não cometeu um crime local, limitado, qualquer que fosse a sua selvageria. Ele demoliu, de uma maneira que não se teria acreditado que um mortal fosse capaz, a cosmologia da vida e da morte.’”⁴⁸

c) Aparece com Steiner uma questão aguda, de altíssima gravidade para o campo não apenas da História da Filosofia mas sim concernente à tradição de defesa da liberdade: carregado, de certa maneira, pela junção entre *pathos*, figuras fenomenológicas e ideias de representação ligadas a um processo de superação histórica, “é preciso então que Hegel”, afirma Lebrun, “justifique Creonte, mais ou menos como justifica os juízes de Sócrates”⁴⁹

Não se trata de propor a figura de Antígona como libertária, o que nos levaria a um desvio simétrico – alerta-nos, sempre Lebrun, que frente ao embate/combate de Antígona e Creonte, estamos diante de duas *hybris*. *Comunque*, convém levar adiante a pergunta que essas ressalvas engendram, inevitavelmente: teria sido Hegel um *exegeta escrupuloso*? Se não o foi, porquê não o foi, isto é, qual foi o *trade off* realizado pelo grande filósofo, *forçando* eventualmente *a mão*, na hermenêutica, para constituir uma teoria dialética do Estado e do Governo?

44. LEBRUN, G., [O conceito de paixão], p.18.

45. LEBRUN, G., 1988 [Antígona, mito ou tragédia?], p.226-227.

46. Ibid., p.224.

47. Ibid., p.223.

48. Ibid., p.226.

49. Ibid., p.222.

Bibliografia

São muitas as fontes e potenciais comentadores. No correr da pesquisa, esta bibliografia poderá sofrer acréscimo. Encontram-se aí assinaladas [>] as obras que foram citadas no corpo deste projeto.

ANOUILH, Jean. 1944. *Antígona* [Antigone]. Brasília: UnB, 2009 [tradução de Sidney Barbosa].

COURTINE, Jean-François. 2006. *A tragédia e o tempo da história*. São Paulo: ed. 34, 2022.

> DE PAOLI, Beatriz. 2022. *Creonte e Tirésias*. in: SÓFOCLES. *Antígona*. Cotia: Ateliê Editorial, 2022.

FICHTE, Johann G.. 1794. *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung* [Sobre o fundamento de nossa crença em um governo divino do mundo]. in: FICHTE, Johann G.. *Fichte Gesamtausgabe I/5*. Stuttgart: Frommann Holzboog, 1964.

GERNET, Louis. 1968. *Anthropologie de la Grèce antique*. [Antropologia da Grécia antiga]. Paris: François Maspero, 1976.

GERNET, Louis. 1932. *Le génie grec dans la religion* [O gênio grego na religião]. Paris: Albin Michel, 1970.

> GERNET, Louis. 1917. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* [Estudos sobre o desenvolvimento do pensamento jurídico e moral na Grécia]. Paris: Ernest Leroux, 1917.

HAVELOCK, Eric A.. 1951. *The crucifixion of intellectual man – incorporating a fresh translation into english verse of the ‘Prometheus bound’ of Aeschylus*. [A crucificação do homem intelectual – com uma nova tradução inglesa, em versos, do ‘Prometeu acorrentado’ de Ésquilo]. Boston: The Beacon Press, 1951.

> HEGEL, George Wilhelm Friedrich. 1818-29. *Curso de estética* [Vorlesungen über die Ästhetik]. São Paulo: Edusp, 2001 [tradução de Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle].

> HEGEL, George Wilhelm Friedrich. 1807. *Fenomenologia do espírito* [Die Phänomenologie des Geistes]. Rio de Janeiro: Petrópolis & Bragança Paulista: Vozes & Editora Universitária São Francisco, 2014 [tradução de Paulo Meneses].

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. 1966. *Hegels theologische Jugendschriften* [Escritos de juventude teológicos de Hegel]. Frankfurt: Minerva, 1991.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. 1802-03. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural, seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito* [Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine

Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften]. São Paulo: Loyola, 2007 [tradução de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino].

HEGEL, George Wilhelm Friedrich & HÖLDERLIN, Friedrich & SCHELLING, Friedrich W. J. von. 1974-75. *Correspondência de Hegel com Hölderlin e Schelling nos anos de 1974 e 1975*. in: Revista Controvérsia, volume 4(2), jul-dez 2008, pp.54-61 [tradução de Sérgio Portella].

KAUFMANN, Walter. 1968. *Tragedy and philosophy* [Tragédia e filosofia]. Princeton: Princeton University Press, 1992.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe & NANCY, Jean-Luc. 1978. *O absoluto literário – teoria da literatura do romantismo alemão* [L'absolu littéraire – théorie de la littérature du romantisme allemande]. Brasília: EDU & UnB, 2022 [tradução de Mauricio Mendonça Cardozo].

LEBRUN, Gérard. 1972. *A paciência do conceito – ensaio sobre o discurso hegeliano* [La patience du concept – essai sur le discours hégélien]. São Paulo: Unesp, 2000 [tradução de Silvio Rosa Filho].

> LEBRUN, Gérard. 1988. *Antígona, mito ou tragédia?*. in: LEBRUN, Gérard [organizado por Ruth Lanna e Pedro Paulo Pimenta]. *A vingança do bom selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Unesp, 2024.

> LEBRUN, Gérard. 1987. *O conceito de paixão*. in: NOVAES, Adauto [org]. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LESKY, Albin. 1938. *A tragédia grega* [Die griechische Tragödie]. São Paulo: Perspectiva, 2019 [tradução de Jacó Guinsburg, Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik].

MACHADO, Roberto. 2006. *O nascimento do trágico – de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. 1886. *O nascimento da tragédia – ou helenismo e pessimismo* [Die Geburt der Tragödie – oder Griechenthum und Pessimismus]. São Paulo: Companhia das Letras, 2020 [tradução de Paulo César de Souza].

> PEREIRA LEITE, José Guilherme. 2024. *Fantasmagórica máquina*. Tese de doutoramento defendida junto ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP).

RYKWERT, Joseph. 1972. *A casa de Adão no Paraíso* [On Adam's house in paradise]. São Paulo: Perspectiva, 2003 [tradução de Ana Gabriela Godinho de Lima].

> RYKWERT, Joseph. 1963. *A ideia de uma cidade* [The idea of a town]. São Paulo: Perspectiva, 2006 [tradução de Margarida Goldsztajn e Anat Falbel].

RYKWERT, Joseph. 2000. *Sedução do lugar – a história e o futuro da cidade* [The seduction of place – the history and future of cities] . São Paulo: Martins Fontes, 2004 [tradução de Valter Lellis e Sylvia Ficher].

> SCHELLING. Friedrich W. J. von. 1795. *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* [Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus]. São Paulo: Nova Cultural, 1989 [tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho].

SCHELLING. Friedrich W. J. von. 1802-03. *Filosofia da arte* [Philosophie der Kunst]. São Paulo: Edusp, 2001 [tradução de Márcio Suzuki].

SCHILLER, Friedrich. 1792. *Sobre a arte trágica* [Über die tragische Kunst]. in: SCHILLER, Friedrich. *Teoria da tragédia*. São Paulo: EPU, 2008 [tradução de Anatol Rosenfeld].

> SÓFOCLES. V aC. *Antígona* [Ἀντιγόνη]. Cotia: Ateliê Editorial, 2022 [tradução de Jaa Torrano].

> STEINER, George. 1984. *Antígonas – how the Antigone legend has endured in Western literature, art, and thought* [Antígonas – como a lendária Antígona persistiu na literatura, na arte e no pensamento ocidental]. New Haven & London: Yale University Press, 1996.

> STEINER, George. 1961. *The Death of Tragedy* [A morte da tragédia]. New York: Oxford University Press, 1980.

STEINER, George. 1967. *Language and silence – essays on language, literature and the inhuman* [Linguagem e silêncio – ensaios sobre linguagem, literatura e o inumano]. New York: Atheneum, 1986.

STEINER, George. 1989. *Real presences – is there anything in what we say?* [Presenças reais – há algo no que dizemos?]. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

> SZONDI, Peter. 1961. *Ensaio sobre o trágico* [Versuch über das Tragische]. Rio de Janeiro: Zahar, 2004 [tradução de Pedro Süssekind].

TORRANO, Jaa. 2022. *Antígona entre amor e erronia: SÓFOCLES. Antígona*. Cotia: Ateliê Editorial, 2022.

VERNANT, Jean-Pierre. 1996. *Entre mito e política* [Entre mythe et politique]. São Paulo: Edusp, 2009 [tradução de Cristina Murachco].

VERNANT, Jean-Pierre. 1962. *Les Origines de la pensée grecque* [As origens do pensamento grego]. Paris: PUF, 1988.

VERNANT, Jean-Pierre. 1974. *Mythe et Société en Grèce ancienne* [Mito e sociedade na Grécia antiga]. Paris: La Découvert, 1988.

VERNANT, Jean-Pierre. 1990. *Mythe et Religion en Grèce ancienne* [Mito e religião na Grécia antiga]. Paris: Seuil, 1990.

VERNANT, Jean-Pierre. *Pandora, la première femme* [Pandora, a primeira mulher]. Paris: Bayard, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre & DETIENNE, Marcel. 1974. *Les ruses de l'intelligence – la mêtis des grecs* [Os ardis da inteligência – a mêtis dos gregos]. Paris: Flammarion, 1995.

> VERNANT, Jean-Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. 1972. *Mito e tragédia na Grécia antiga* [Mythe et tragédie en Grèce ancienne]. São Paulo: Duas Cidades, 1977 [tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado, Maria da Conceição M. Cavalcante e Filomena Yoshie Hirata Garcia].

VERNANT, Jean-Pierre & VIDAL-NAQUET, Pierre. 1986. *Mito e tragédia na Grécia antiga II* [Mythe et tragédie II]. São Paulo: Brasiliense, 1991 [tradução de Berta Halpen Gurovitz].

VIDAL-NAQUET, Pierre. 2000. *O mundo de Homero* [Le monde h'Homère]. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 [tradução de Jônatas Batista Neto].

WILLIAMS, Raymond. 1966. *Tragédia moderna* [Modern tragedy]. São Paulo: Cosac & Naify, 2002 [tradução de Betina Bischof, Iná Camargo Costa e Ismail Xavier].

São Paulo, outubro de 2024