



doi: <http://dx.doi.org/10.7213/psicolargum.41.113.A003>

Antígona, parrhesía e feminilidade

Antigone, parrhesia and femininity

Miriam Izolina Padoin Dalla Rosa
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
<https://orcid.org/0000-0003-4516-2591>

Ester Maria Dreher Heuser
Universidade Estadual do Oeste do Paraná
<https://orcid.org/0000-0002-1762-7526>

Resumo

A questão “O que quer uma mulher?” acossa as mulheres desde a puberdade; entretanto, é preciso algum tempo para, subjetivamente, se inscrever nela, reconhecendo seus enigmas como abertura e não como fragilidade. Este estudo objetiva discutir os enigmas da feminilidade na mulher, ou seja, enigma como sinônimo de indagação. Para isso, por meio da peça de Sófocles, Antígona, articula os elementos principais em torno da mulher que encarna um Outro irrepresentável à *parrhesia*, conceito delimitado por Michel Foucault. A partir de Jacques Lacan, evidencia que Antígona faz ver o ponto de vista que define o complexo conceito de desejo. Não se trata, portanto, de se dirigir ou encontrar o objeto de satisfação, mas de se manter desejanste, apesar da condição metonímica que é própria dos objetos do desejo. A tragédia em Sófocles tem como meta a catarse, por meio da purgação das paixões, lançando o sujeito para o lugar que é próprio do desejo. Antígona é uma mulher que atrai de forma inarredável e seria justamente do lado dessa atração que se poderia procurar o que há de impetuoso na feminilidade.

Palavras-chave: antígona; desejo; mulher; parrhesia

Abstract

The question “What does a woman want?” disturbs women from puberty; however, it takes some time to subjectively subscribe to it, recognizing its enigmas as openness and not as fragility. This study aims to discuss the enigmas of femininity in women, that is, enigma as a synonym of inquiry. With Antigone written by Sophocles, it articulates the main elements around this woman who embodies an Other that is unrepresentable in parrhesia, a concept delimited by Michel Foucault. Based on Jacques Lacan, it shows that Antigone reveals the point of view that defines the complex concept of desire. It is not a matter of going or finding the object of satisfaction, but of remaining desiring, despite the metonymic condition that is characteristic of objects of desire. This tragedy, whose aim is catharsis; the purgation of passions, fear and piety, throws the subject to the place that is proper to desire. Antigone is a woman who attracts in an inescapable way and it would be precisely on the side of this attraction that one could look for what is impetuous in femininity.

Keywords: antigone; desire; women; parrhesia

Resumen

La pregunta “¿Qué quiere una mujer?” perturba a las mujeres desde la pubertad; sin embargo, se necesita algún tiempo para suscribirlo subjetivamente, reconociendo sus enigmas como apertura y no como fragilidad. Este estudio tiene como objetivo discutir los enigmas de la feminidad en la mujer, o sea, enigma como sinónimo de indagación. Con Antígona Sófocles articula los elementos principales en torno a esta mujer que encarna a un Otro irrepresentable en la parrhesia, concepto delimitado por Michel Foucault. Con Jacques Lacan, muestra que Antígona nos hace ver el punto de vista que define el complejo concepto de deseo. No se trata de ir ni siquiera de encontrar el objeto de satisfacción, sino de permanecer deseando, a pesar de la condición metonímica propia de los objetos de deseo. Esta tragedia, cuyo fin es la catarsis; la purgación de las pasiones, el miedo y la piedad, arroja al sujeto al lugar que es propio del deseo.. Antígona es una mujer que atrae de manera ineludible y sería precisamente del lado de esta atracción que se podría buscar lo impetuoso de la feminidad.

Palabras clave: antígona; deseo; mujer; parrhesia

Introdução

O objetivo desse artigo é discutir os enigmas da feminilidade a partir de Antígona, ou seja, ‘enigma’ como sinônimo de ‘indagação’, no sentido explorado por Giorgio Colli (1992), em *O nascimento da filosofia*, no qual nos faz saber que enigma esteve associado à ambiguidade e à hostilidade, no pensamento apolíneo, e teve grande relevância para a civilização arcaica da Grécia em relação às origens da sabedoria. Citando uma passagem do *Banquete* de Platão, Colli evidencia a ideia de que, mesmo aqueles que convivem por muitos anos juntos, ainda assim não sabem o que querem um do outro, permanecendo um tipo de enigma na convivência. Com Aristóteles, Colli apresenta o conceito de enigma como uma contradição em que estão associados elementos da realidade às coisas impossíveis. Nos referimos, portanto, a enigmas não como se a feminilidade fosse um conceito obscuro, ou como efeito de uma impotência para enunciá-lo. Enigma nos indica abertura para a criação de respostas singulares, assim como Colli o descreveu: abertura para a invenção do saber ou aquilo que provoca o nascimento de um saber.

Apresentamos inicialmente o conceito *parrhesía*, para em seguida articular como Antígona, com seu ato de coragem, enfrenta, de modo *parrhesiásta*, a tirania de Creonte, mais as leis políticas e sociais na polis. Para isso, fazemos uso dos três últimos cursos, proferidos entre 1981 e 1984, por Foucault, no *Collège de France*, a saber: *A hermenêutica do sujeito* (2010a); *O governo de si e dos outros* (2010b) e *A coragem da Verdade* (2011). Com o texto *O governo de si e dos outros* (2010b) discutimos a prática de se ocupar consigo mesma não como uma simples preparação momentânea para a vida, mas como uma forma de vida. Apreendemos a *parrhesía* como um exercício das práticas de vida entre os gregos e, a partir disso, constatamos que conhecer é mais do que descobrir, é inventar. Em *A coragem da Verdade* (2011), Foucault evidencia que, entre os gregos na Antiguidade, somente os homens seriam considerados capazes de praticar a *parrhesía*, pois somente um homem poderia falar a verdade.

Entretanto, defendemos que as mulheres também praticam a *parrhesía*, assim como fez Antígona; portanto, as mulheres também são *parrhesiástas*. Analisamos os atos de Antígona também a partir da leitura de Kathrin H. Rosenfield (2002). Em *Sófocles e Antígona*, esta autora apresenta a tragédia grega como aquela que reflete a organização social, a maneira grega de governar e de fazer justiça. Ao mesmo tempo, dá visibilidade a novos modos de conter conflitos, a outras maneiras de viver e agir e, ainda, de encarar

as contradições fundamentais da existência humana. Com Antígona, discutimos a tragédia nos elementos principais apresentados por Sófocles em torno de uma mulher que encarna um Outro irrepresentável e absoluto, pois seus atos não são inteligíveis.

Resultados e Discussão

A *Parrhesía* na Filosofia de Foucault

O conceito de *parrhesía* é apresentado por Foucault especificamente na primeira¹ conferência “O Significado da palavra *parrhesía*” (2013) e desenvolvido pelo filósofo nos seus últimos três cursos, proferidos no *Collège de France*. Nesse período, ele investiga a subjetivação, a partir do estudo das práticas e do cuidado de si entre os gregos, fazendo algo diverso daquilo que o ocupou nas décadas anteriores. Serão a conferência e esses cursos que orientarão esta pesquisa acerca de uma experiência *parrhesiásta*. A partir deles, será possível localizar e esclarecer as invenções conceituais forjadas sobre a mulher e sua conduta. Mais especificamente, investigar por meio de quais práticas ou técnicas do dizer-a-verdade sobre si mesma são operadas pela mulher, assim como localizamos em Antígona. Em sua Conferência “O Significado da palavra *parrhesía*”, Foucault (2013) enfatiza alguns aspectos da evolução do jogo *parrhesiástico* na cultura antiga, desde o século 5 a.C. até o começo do cristianismo:

Etimologicamente, *parrhesiazesthai* significa dizer tudo – de *pan* (tudo) e *rhema* (o que é dito). Aquele que usa a parrhesía, o *parrhesiastes*, é alguém que diz tudo o que tem em mente: ele não esconde nada, mas abre seu coração e sua mente completamente para outras pessoas através de seu discurso. Na *parrhesía*, presume-se que o falante dê um relato completo e exato do que tem em mente, de modo que a audiência seja capaz de compreender exatamente o que aquele que fala pensa (Foucault, 2013, p. 04).

Ele inicia sua conferência distinguindo os diferentes tipos de *parrhesía*. Há, primeiramente, o sentido pejorativo da palavra, que não estaria muito distante do ato de

¹ Seis Conferências “Discurso e Verdade” sobre *parrhesía*, realizadas por Foucault em Berkeley.

“tagarelice” e consistiria em dizer tudo e qualquer coisa que se tem na mente, sem distinção. Esse primeiro sentido é encontrado em Platão, segundo Foucault (2013), como uma caracterização da má constituição democrática em que todos teriam o direito de se dirigir aos seus concidadãos para lhes dizer qualquer coisa, até as coisas mais estúpidas ou perigosas. Seria encontrado mais frequentemente na literatura cristã, que considera a *parrhesía* uma ação “má”, a qual deve se opor ao silêncio como uma disciplina ou uma condição exigida para a contemplação de Deus. A *parrhesía*, nesse sentido negativo, é, portanto, considerada um obstáculo para a contemplação de Deus. No sentido positivo, a *parrhesía* está associada à liberdade e ao risco. Na *parrhesía*:

o falante usa sua liberdade e escolhe a franqueza ao invés da persuasão, a verdade ao invés da falsidade ou do silêncio, o risco de morte ao invés da vida e da segurança, o criticismo ao invés da bajulação, e o dever moral ao invés do interesse próprio e da apatia moral. Esse, então, muito geralmente, é o sentido positivo da palavra *parrhesía* na maioria dos textos gregos em que ela ocorre, do século 5 a.C. até o século 5 d.C. (Foucault, 2013, p. 09).

Outro sentido positivo atribuído à *parrhesía* é a coragem. “Se há um tipo de ‘prova’ da sinceridade do *parrhesiastes*, ela é a sua coragem. O fato de que um falante diz algo perigoso – diferente do que crê a maioria – é uma forte indicação de que ele é um *parrhesiastes* [ou uma *parrhesiásta*]” (Foucault, 2013, p. 06). Esse segundo sentido do termo *parrhesía* foi explicitamente discutido por Plutarco e Galeno, entre outros, pois, era muito importante reconhecer alguém como *parrhesiásta* na sociedade greco-romana. Isso não implica, entretanto, que qualquer um possa usar a *parrhesía*. Há um texto de Eurípedes, lembra Foucault (2013), em que um servo usa a *parrhesía*; entretanto, para isso seria preciso que ele conhecesse a si mesmo primeiro. Ou seja, o uso da *parrhesía* exige que a pessoa *parrhesiásta* conheça sua própria origem, seu próprio status. Notamos aqui que as mulheres não poderiam ser consideradas *parrhesiástas* em sua conduta, pois usualmente se deveria primeiro ser um cidadão do sexo masculino para que fosse reconhecida a verdade naquilo que era dito. As mulheres, portanto, estavam na mesma condição de um escravo ou servo, pois, conforme o pensamento de Eurípedes, alguém que esteja privado da *parrhesía* está na mesma situação “de um escravo na medida em

que ele ou ela não pode tomar parte na vida política da cidade, nem participar do ‘jogo *parrhesiástico*’” (Foucault, 2013, p. 08).

Isso nos leva a outro aspecto atribuído à *parrhesía*, ou seja, de uma verdade. Essa questão é “particularmente moderna que, creio eu, é estranha aos gregos. [...] Diz-se que alguém usa a *parrhesia* e merece ser considerado como um *parrhesiastes* [*parrhesiásta*] apenas se há para ele, ou ela, um risco ou um perigo em dizer a verdade” (Foucault, 2013, p. 06). Como exemplo disso, Foucault descreve que, quando um filósofo diz ao soberano que sua tirania é perturbadora e desagradável, porque a tirania é incompatível com a justiça, então o filósofo diz a verdade. Assim, acreditando que está dizendo a verdade está também se arriscando, considerando que um soberano tirano pode se enfurecer, puni-lo, exilá-lo e até matá-lo. Nessa última definição, que inclui ‘ele ou ela’ podemos situar a posição de Antígona, mulher que foi ameaçada e condenada a ser enterrada viva por Creonte, assim como Marie-Olympe de Gouges e tantas outras mulheres que pagaram com a própria vida pelo ato de falarem a verdade.

Foucault traz como exemplo do uso da *parrhesía* alguém que vê um amigo fazendo algo errado e se arrisca a incorrer em sua ira dizendo que ele está errado. Nesse caso, se estaria agindo como *parrhesiásta*:

É porque o parrhesiastes deve assumir um risco falando a verdade que o rei ou o tirano em geral não pode usar a parrhesía: pois este não arrisca nada. Quando se aceita o jogo parrhesiástico no qual a própria vida está exposta, se está começando uma relação específica consigo mesmo: arrisca-se a morrer ao dizer a verdade ao invés de repousar na segurança de uma vida na qual a verdade permanece não dita. (...) A função da parrhesía não é demonstrar a verdade a outrem, mas tem função crítica: crítica do interlocutor ou do próprio falante (Foucault, 2013, p. 07).

Foucault (2011) cita Plutarco ao tratar das relações de poder estabelecidas entre homens e mulheres, em seu texto sobre *A coragem da Verdade* e em sua Conferência *sobre a parrhesía*. Entretanto, não apresenta minuciosamente essas relações, o que nos incita a pesquisar diretamente em Plutarco. Identificamos que Plutarco (2019) escreveu um de seus livros, *Preceitos conjugais*, para presentear seus discípulos, recém-casados, Poliano e Eurídice, com orientações de como mulher e homem devem se comportar na

vida privada e na vida pública. Nesse livro, composto por 48 episódios, Plutarco intenciona orientar, pedagógica e filosoficamente, marido e mulher para que construam um relacionamento harmonioso. Entretanto, parece-nos que se trata de orientações que defendem a submissão da mulher aos desejos do homem.

Plutarco (2019) acredita que seus preceitos se dirigem para além das questões do casamento: eles orientam, principalmente, as mulheres para que o bem-estar harmonize também a vida na cidade e na ágora. A historiadora e tradutora de *Preceitos conjugais*, Maria Aparecida de Oliveira Silva, acredita que Plutarco admite nesse texto que a mulher tem capacidade intelectual para o aprendizado e o questionamento do aprendido; por outro lado, sua submissão está centrada no plano das paixões e das vontades, sendo seu dever obedecer às vontades do homem. Dentre os preceitos, estas são algumas das orientações de Plutarco (2019):

Tal como, quando duas vozes soam juntas, a melodia que vem à tona é a mais grave, assim também é toda ação realizada em uma casa em que a prudência, quando os assuntos estão em conformidade com ambas, mas torna-se evidente a autoridade e preferência do marido (p. 38-39, 139D). Do mesmo modo, a mulher não deve ter um sentimento próprio, compartilha o sentimento de seriedade, brincadeira, preocupação e o riso com o seu marido (p. 41, 140A). Deve-se dizer que a propriedade e a casa são do marido, ainda que a mulher contribua com a maior parte (p. 46, 140F). A mulher deve conversar com seu marido ou por meio de seu marido, não lhe causando aborrecimento (p. 56, 142D). As mulheres que são prudentes, nos momentos de cólera dos maridos que gritam, elas ficam tranquilas, silenciam-se (p. 59, 143C). Portanto, deve-se estar bem ajustado em casa para no futuro harmonizar a cidade, a ágora e os amigos. Pois os erros das mulheres aparecem mais que os erros cometidos contra as mulheres, que passam despercebidos pela maioria (Plutarco, 2019, p. 64, 144B).

Esses *Preceitos*, escritos no século I d.C, são resultantes dos muitos anos de estudos filosóficos de Plutarco, especialmente da filosofia de Platão, e de seus vinte anos dedicados ao sacerdócio. Suas ideias valorizam a filosofia, as artes e a prudência, desconsiderando, entretanto, a palavra da mulher e o que ela quer. Parece-nos que, se Eurídice seguir esses preceitos, poderá elidir a questão ‘*O que quer a mulher?*’ em sua

vida com Poliano. Entretanto, a questão que permanece aberta é: quais as consequências dessa elisão à mulher?

Considerando os estudos de Foucault sobre os gregos e a conclusão de que a prática de se ocupar consigo mesmo não seria uma simples preparação momentânea para a vida, mas uma forma de vida, e que a *parrhesía* estaria no exercício das práticas de vida dentre os gregos, de que conhecer é mais do que descobrir, é inventar, apesar de Eurípedes ter afirmado que somente um homem poderia falar a verdade, acreditamos e defendemos que uma mulher também pode usar a *parrhesía*, que as mulheres também podem ser consideradas *parrhesiastes* ou *parrhesiástas*.

Parrhesía no Ato de Coragem de Antígona

De uma perspectiva geral, conforme Kathrin H. Rosenfield (2002), em *Sófocles e Antígona* a tragédia grega reflete sobre a organização social e a maneira grega de governar e fazer justiça. Ao mesmo tempo, ela dá visibilidade a novos modos de conter conflitos, a outras maneiras de viver e agir e de encarar as contradições fundamentais da existência humana. A peça de Sófocles nos aparece como uma possibilidade para demarcar os efeitos da *parrhesía* praticada não somente pelos homens, mas também pela mulher. Sófocles, vinte e quatro vezes vencedor nos concursos trágicos no século V a.C, sucedido por Ésquilo e Eurípedes, escreveu sete tragédias, entretanto, elegemos *Antígona* para ilustrar a *parrhesía* presente no discurso de uma mulher.

Quem é Antígona? É uma mulher corajosa que, na descrição de Sófocles, sustenta publicamente uma posição política diante dos questionamentos de Creonte sobre seus atos. Apresentamos, primeiramente, a descrição da peça teatral grega *Antígona*: trata-se da continuação dramática da peça *Édipo Rei*, de Sófocles. Depois da tragédia ocorrida nessa primeira peça, Édipo parte para o exílio, deixando seus quatro filhos em Tebas: Eteocle, Polinice, Antígona e Ismena. Seus dois filhos, herdeiros do trono tebano, desejavam governar a cidade e chegaram a um acordo de revezamento no comando, a cada ano. No entanto, Eteocle, o primeiro a governar, ao fim do mandato, não quis ceder o poder ao irmão, Polinice. Este, derrotado, reuniu um exército em uma cidade vizinha e rival da grande Tebas para enfrentar o irmão com o objetivo de governar Tebas. Durante

tal conflito, os dois irmãos se mataram e, então, quem assumiu o poder foi o tio Creonte, irmão de Jocasta, esposa e mãe de Édipo, que também morreu nessa primeira peça.

Creonte, autorizado pelo seu poder, estabelece que o corpo de Polinice não deve receber as honrarias tradicionais dos funerais, pois havia lutado contra a pátria. Já ao irmão Eteocle, o rei determinou que fossem dadas tais honrarias fúnebres. Além disso, determinou pena de morte a quem desobedecesse a suas ordens. Entretanto, a irmã Antígona decide realizar o próprio desejo, desejo esse que desobedecia às leis jurídicas vigentes, mas que ia ao encontro da tradição. Essa jovem mulher desejava enterrar seu irmão Polinice, tanto quanto a Eteocle, porém, Creonte, rei tirano, tio e futuro sogro² de Antígona, promulga uma nova lei que proíbe esse enterro, pois o considerava uma grande ofensa. No entanto, segundo a tradição, sem as devidas honrarias fúnebres, a alma de Polinice não faria a transição ao mundo dos mortos – justamente a intenção de Creonte com a promulgação da nova lei.

O que diz essa nova lei sobre Polinice? Determina: “fica terminantemente proibido honrá-lo com um túmulo, ou de lamentar sua morte, que seu corpo fique insepulto, para que seja devorado por aves e cães, e se transforme em objeto de horror” (Sófocles, 2005, p.17). Com isso, Creonte passa a defender a exposição do corpo do cadáver como medida da polis, o que restabeleceria o princípio mínimo das alianças familiares e políticas. Entretanto, essas não eram as leis vigentes em Tebas, pois numa situação comum Creonte “deveria ter levado o corpo para além da cidade, para que os parentes pudessem enterrá-lo discretamente. (...) Como fratricidas, nenhum dos dois mereceria um túmulo na cidade e, como suicidas, deveriam ser enterrados num ermo longínquo, com as mãos quebradas (Rosenfield, 2002, p. 37).

O que faz Antígona? Ao conhecer essa nova lei, Antígona decide recusá-la, mesmo sabendo que seu direito (inalienável) de enterrar Polinice irromperá um novo conflito. Ela age conforme as leis que eram até então reconhecidas, inclusive por Creonte, como leis a

² Creonte, ao cumprir as leis públicas, em detrimento das leis da tradição como era o costume, tem como resultado a destruição da sua própria família, que se encerra com a morte de seu filho Hemon, o qual se casaria com Antígona.

serem seguidas por todos. Ou seja, Antígona apela às leis não escritas, aos costumes imemoriais pelos quais aceita morrer.

Antígona decide enterrar seu irmão. A decisão de Antígona revela a importância do ato do *franco-falar* que, para Foucault, está justamente na possibilidade de constituir-se um pacto entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta, pois o sujeito que fala se compromete. No mesmo momento que diz ‘eu digo a verdade’, Antígona se compromete a fazer o que diz e a ser sujeito de tal conduta: ela não cede frente a seu desejo e sustenta sua decisão publicamente. Quando Creonte a interroga sobre sua ciência da nova lei, a resposta de Antígona é simples e clara, assim como a encontramos nas pesquisas de Foucault sobre o pensamento de Sêneca: o essencial na *parrhesía* é transmitir pura e simplesmente o pensamento, com o mínimo de ornamento, desvinculado de regras e procedimentos da retórica. Esse comprometimento da palavra na *parrhesía* é a base e a condição daquilo que se diz sobre si e daquilo que se vive, assim como lemos no diálogo com Antígona:

Creonte: Ó tu, que mantém os olhos fixos no chão, confessas ou negas ter feito o que ele diz? Antígona, que se ergue e fita-o de frente, com desassombro: Confesso o que fiz! E confesso-o claramente. Creonte: (...) sabias tu que, por uma Proclamação, eu havia proibido o que tu fizeste? Antígona: Sim, eu sabia! Por acaso eu poderia ignorar, se era uma coisa pública? Creonte: E, apesar disso, tiveste a audácia de desobedecer a essa determinação? Antígona: Sim, porque não foi Júpiter que a promulgou, e a Justiça, Deusa que habita com as divindades subterrâneas, jamais estabeleceu tal decreto entre os humanos (Sófocles, 2005, p. 29-30).

Reconhecemos, nesse diálogo, a *fala franca* de Antígona, que pode ser pensada aqui como uma ação política que ultrapassa a noção de decisão de interesse particular. Considerando a definição de Foucault sobre a *parrhesía* como noção política, lemos o ato de Antígona como um ato ético e político. Isso porque a *parrhesía* trata da história das práticas do dizer-a-verdade sobre si mesmo e aproxima as relações entre sujeito e verdade, arraigadas originariamente na prática política e derivadas depois para a esfera da ética pessoal. A decisão de Antígona teve como consequência ser sentenciada à morte.

Mesmo tendo sido legítimo o esforço de Creonte para restabelecer as estruturas de parentesco e garantir o destino de sua própria linhagem, de acordo com as leis gregas de seu tempo, o que predomina em sua decisão é o desprezo contra a mulher. Segundo Rosenfield, “Creonte dá aparentemente vazão a um desprezo viril contra as mulheres, aliás, muito comum na Cidade clássica [...]. Fala incessantemente dos perigos de uma intromissão feminina no novo governo [...]” (2002, p. 40-41). Uma questão é posta a partir disso: é possível viver com ética e ser submissa às normas impostas à mulher?

Ao considerarmos os dispositivos de poder de Foucault para discutir essa questão, entendemos que os sistemas jurídicos de poder produzem os sujeitos que eles passam a representar, seja na Antiguidade, seja na contemporaneidade. Essa questão de obediência e transgressão é amplamente discutida na peça *Antígona* e conduz à compreensão da conduta humana e seus conflitos universais, pois a *parrhesía* propriamente filosófica não permanece identificada apenas a um modo ou a uma técnica de discurso. Pelo contrário, identifica-se com a própria vida. Trata-se de um filosofar que, nas palavras de Foucault, implica ocupar-se de si mesmo e de um exercício de escutar e testar se sabemos de fato o que sabemos sobre nós mesmos. A *parrhesía* é, então, vital em relação à política, à ética, à vida e à morte.

O termo *parrhesía* é definido, por Foucault (2011), como o *falar franco* ou a *libertas*, constituindo-se como uma das técnicas fundamentais do *cuidado de si* na Antiguidade. Falar com a liberdade da palavra é, portanto, o próprio ato *parrhesiásta*, e está implicado com uma dimensão filosófica e política, considerando o *governo de si*, assim como Sófocles descreve em seu texto. Entretanto, há inúmeras interpretações para os acontecimentos na peça sobre *Antígona*, as quais mostram posições distintas e antagônicas.

No final do século XVIII, de acordo com Rosenfield, as leituras de Goethe e Schlegel fazem “interpretações polarizadas apresentando Antígona como figura de justiça absoluta, que tem todo o direito e toda a beleza de seu lado” (2002, p.10). De outro lado estaria Creonte, o qual realçaria a natureza nobre da heroína e assumiria o infeliz erro cometido ao determinar que Antígona fosse enterrada viva. Já na interpretação de Hegel, *Antígona* seria a mais bela e satisfatória obra de arte de todos os tempos. Hegel oferece uma interpretação complexa, nas palavras de Rosenfield:

Antígona e Creonte representam o choque entre a inconsciência natural e a consciência, ao mesmo tempo que a contradição entre a divina lei natural e lei da comunidade humana. Estas divisões desdobram-se na tensão entre os deuses de baixo, venerados por Antígona, e os deuses olímpicos, que Creonte invoca como protetores da cidade. Além disso, a heroína aparece como defensora do princípio feminino, do mundo privado da casa, que se ergue contra a lei masculina e a ação na vida pública. A trama de conflitos permite mostrar a sinceridade de ambos os heróis, assim como a complexidade das ações e do caráter dos personagens (2002, pp.10-11).

O segredo da arte sofocliana parece estar justamente na apresentação de ambiguidades ou duplos sentidos nos seus personagens. Há algo para além das razões explícitas que levam ao enfrentamento pessoal e religioso de Antígona e Creonte, existindo no texto grego uma sutil trama política e genealógica que, na maioria das vezes, é examinada de modo polarizado, segundo Rosenfield, citando o poeta Hölderlin:

os personagens de Sófocles deixam de ser meros símbolos, adquirindo a textura densa e labiríntica digna do mestre da ironia. Assim, essa segurança torna-se infinitamente mais rica e sua luta mais verossímil do que no conflito polarizado que faz de Creonte um simples tirano ávido de poder e Antígona uma Santa que se sacrifica pela família e pelo dever religioso (2002, p. 13).

Nessa perspectiva, Creonte é interpretado como alguém mais do que um bárbaro que abusa do poder, antes revelando os motivos de um esforço sincero para salvar a catástrofe em Tebas. Creonte parece ocupar mais do que uma posição tirânica na peça de Sófocles. Desde os primeiros versos, Sófocles atribui a ambos os traços egocêntricos, sublinhando que Antígona se atribui um estatuto privilegiado na linhagem dos Labdácias. A etimologia do seu nome “*Antigone*” reforça essa indicação: *Anti* significa ‘no lugar da’ ou ‘contra’, e *gone*, ‘progenitura’. Em outras palavras, aquela que está contra a sua progenitura.

Para Gros, desobedecer é não só invocar uma legitimidade superior, é, ainda, afirmar que se obedece a outras leis, é pôr em causa o próprio princípio de uma

legitimidade. Na desobediência, podemos encontrar uma dose de transmissão pura: é esse o brilho de Antígona:

Em sua desobediência, não afirma uma ordem contra outra: ela abala a própria possibilidade da ordem. Portar os valores da Noite³, defender o lado das mulheres, é o que Antígona faz diante dos homens, mostrando-se mais viril que eles. Jovem virgem frágil, ela faz frente ao macho da cidade; ela, a menina da família, não tem medo de falar publicamente. Antígona faz sentir esse risco de desobediência: algo de selvagem se desencadeia, incontrolável (2018, p. 90).

A incorrigibilidade viria de um fundo de animalidade rebelde. Aceitar a mediação das leis seria resistir à inclinação pulsional, fazer o que o *outro* exige que façamos é aceder ao patamar da humanidade dita normal. Nesse sentido, desobedecer seria se deixar escorregar ladeira abaixo na selvageria, ceder às facilidades do instinto anárquico, então obedecer seria afirmar a humanidade. Gros (2018), referindo-se a Kant, diz que, se que podemos adestrar cães ou cavalos, podemos adestrar pessoas. Nesse caso, seria preciso desfazer-se das propensões naturais rebeldes, domesticando instintos forçosamente anarquistas, sufocando um fundo de selvageria avesso a qualquer irregularidade. Por outro lado, a obediência cega prepara o futuro sujeito político para a aceitação de leis com as quais ele não concordaria. Se a disciplina seria afirmar o princípio da humanidade, a obediência humaniza e a desobediência produz monstruosidades:

Desobedecer é manifestar uma parte em nós de animalidade estúpida, rude. Michel Foucault, em seu curso no *Collège de France* de 1975, indica que o povo dos “anormais” – a psiquiatria construiu essa categoria ao longo do século XIX a fim de poder se apresentar como um vasto empreendimento de higiene política e moral – é, em parte, formado por incorrigíveis. O incorrigível é o indivíduo incapaz de se submeter às normas do coletivo, aceitar as regras sociais, de respeitar as leis públicas (Gros, 2018, p. 27).

³ Antígona é representante da desmedida e do caos. Esses valores noite e dia referem-se a dois elementos nomeados como apolíneo e dionisíaco. São formas de contraste entre o deus Apolo, a ordem, a racionalidade, a clareza intelectual, e o deus Dionísio, a êxtase, a vontade, a espontaneidade, a desmedida e o caos.

Antígona é apresentada como sendo totalmente diferente da outra mulher de sua família, sua irmã Ismena. Ismena representa a mulher na polis clássica, ou seja, um ser frágil, suspeito, insignificante, e seu valor se restringiria em ser bonita e submissa, o que é afirmado claramente por ela mesma:

Convém não esquecer ainda que somos mulheres, e, como tais, não podemos lutar contra homens; e, também, que estamos submetidas a outros, mais poderosos, e que nos é forçoso obedecer a suas ordens, por mais dolorosas que nos sejam. De minha parte, pedindo a nossos mortos que me perdoem, visto que sou obrigada, obedecerei aos que estão no poder. É loucura tentar aquilo que ultrapassa nossas forças. (...) Não tenho forças para agir contra as leis da cidade (Sófocles, 2005, pp. 8-9).

Notamos que Ismena ocupa a posição da mulher submissa, descrita, séculos mais tarde, por Plutarco (2019). Ismena parece pensar que as mulheres deviam seguir tais orientações, ou *Preceitos*, ao sinalizar à irmã que esta deveria preferir silenciar e obedecer à Proclamação de Creonte. Ela lembra que os erros das mulheres aparecem mais dos que os erros contra as mulheres e, por isso, Antígona deveria preferir a boa conduta, a harmonia, evitando discordar das orientações do tio. Já a personagem Antígona é construída por Sófocles como uma mulher que fala com altivez, com uma superioridade surpreendente, comparável somente à aura dos heróis lendários, ou seja, ela tem a presença do espírito, o faro e a truculência de seu pai. Em Sófocles, encontramos, portanto, uma preocupação com as consequências advindas das atitudes de cada personagem. Segundo Lacan (1959-60/1991), Antígona faz uma escolha absoluta que não é motivada por nenhum bem. Por esse motivo, há um brilho na imagem e nos atos dessa mulher que leva o espectador de sua história a se deparar com a raiz de nossa experiência com a catarse⁴. Diante da lei dos homens se torna inflexível, dirigindo-se a um campo

⁴ Conforme Roudinesco e Plon, catarse refere-se à “palavra grega utilizada por Aristóteles [em *Poética*] para designar o processo de purgação ou eliminação das paixões que se produzem no espectador quando, no teatro, ele assiste à representação de uma tragédia. O termo foi retomado por Sigmund Freud e Josef Breuer, que, nos *Estudos sobre a histeria*, chamam de método catártico o procedimento terapêutico pelo

frente ao qual sua irmã recua. Com isso, mostra a dimensão própria do desejo puro, por meio de seu ato inquebrantável e intransponível.

Antígona é uma mulher que ocupa lugar central na condução do seu destino, o qual se apresenta de forma incerta em um mundo em transformação. No seu texto *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault, ao se referir à Antígona, diz:

ela [Antígona] nos apresenta um resumo das grandes conquistas da democracia ateniense: a história do processo através do qual o povo se apoderou do direito de julgar; do direito de dizer a verdade, de opor a verdade a seus próprios senhores, de julgar aqueles que os governam [...]. Esse direito de opor uma verdade sem poder a um poder sem verdade deu lugar a uma série de grandes reformas culturais características das sociedades gregas (Foucault, 2005, p. 54).

Seguindo as pesquisas de Foucault (2010b) sobre os gregos em que cita a passagem da *Carta VIII*⁵, de Platão, percebemos que nela ele situa o conselho político (*symbolé*) como manifestação e exercício da *parrhesía*. Foucault aponta que Platão desenvolve uma atividade *parrhesiásta* circunscrevendo em que o discurso da *symbolé*, o discurso do conselho, se caracteriza como uma *parrhesía*. Foucault (2010b) afirma que o discurso de Platão, por um lado, apresenta caráter absolutamente pessoal. Trata-se, dessa forma, de uma enunciação em seu nome, de suas opiniões e recomendações. A *parrhesía*, em Platão, caracteriza-se por uma tensão entre o registro de um conselho particular dado em função de circunstâncias que lhes são contemporâneas, ao mesmo tempo em que é também um discurso que alude a princípios gerais e constantes. Em outras palavras, esse discurso de *parrhesía* estende-se a princípios gerais concomitantemente à

qual um sujeito consegue eliminar seus afetos patogênicos e então ab-reagi-los, revivendo os acontecimentos traumáticos a que eles estão ligados” (1998, p. 107).

⁵ Para Foucault, a carta VIII “é uma carta mais curta que a carta VII, menos cheia de reflexões [...] que responde de modo mais imediato a uma situação dramática em Siracusa [exílio de Dionísio e morte de Dion]” (2010b, p. 238). Nesta carta, Platão dá conselhos que levam ao esclarecimento da *parrhesía*: “diz respeito ao próprio estatuto de *parresía* e que nos levará ao cerne do problema” (2010b, p. 239). Ele toma como exemplo de uma ação *parresíasta* a morte de Dion no aspecto de que ele é “alguém que pagou com a própria vida o dizer-a-verdade [ao se opor a Dionísio em Siracusa]” (2010b, p. 252).

referência a circunstâncias particulares. Por outro, a *parrhesía*, em Platão, dirige-se a ambas as partes do enfrentamento siracusano, pois trata-se de um discurso recomendado a todos. Ela não consiste em uma imposição e prescrição de leis: trata-se de um discurso de persuasão dirigido a todos e a cada um para que se adote certo comportamento ou conduta.

Segundo Foucault (2010b), é possível localizar notáveis modificações na noção de *parrhesía políticae* e, a partir dessa constatação, o filósofo propõe-se a elucidar os deslocamentos que incidem sobre as concepções desse exercício da palavra verdadeira no campo político. O primeiro deslocamento refere-se à generalização da noção de *parrhesía*: esta passa a ser concebida enquanto um dizer-a-verdade que independe da *politeía* à qual esteja vinculada. Isso significa que a *parrhesía* deixa de estar necessariamente vinculada à democracia, a tal ponto de tornar-se uma função necessariamente universal.

O segundo deslocamento diz respeito à atribuição de relativa ambiguidade inerente à noção da *parrhesía*, ambiguidade esta que se dá em razão de dificuldades impostas ao seu exercício, na medida em que a *parrhesía* viabiliza a todos a *possibilidade* de falar. Localizamos, nesse segundo deslocamento, a decisão *parrhesiásta* de Antígona, que se opõe à nova lei promulgada por Creonte e concede as honrarias ao irmão Polinice. A condenação de Antígona à morte aparece, assim, como uma obrigação de Creonte, mas também com esperança de liberação de Tebas dos miasmas⁶, e de Hêmon da progenitura maldita de Édipo, ao não realizar seu casamento com sua noiva. Entretanto, os detalhes do texto de Sófocles indicam que Creonte não persegue todo e qualquer transgressor da sua proibição, mas as filhas de Édipo, últimas raízes da estirpe dos Labdácias, a esperança dos anciões em Tebas:

Os anciões ainda amam Édipo – apesar da infelicidade que ele atraiu sobre a cidade – precisamente porque ele encarna de forma mais pura a audácia

⁶ “Poluição causada por uma transgressão. Diferentemente da culpa cristã (falha subjetiva e interiorizada), o miasma constitui uma impureza e uma perturbação objetivas que independem da intenção e da consciência ou deliberação do agente. As consequências do miasma não se restringem, portanto, ao agente causador, mas ameaçam todo o solo, a família e a cidade onde ocorreu” (Rosenfield, 2002, p. 66).

maravilhosa-e-terrível (*deimos*) dos grandes fundadores da civilização. Como o pai Antígona jamais renuncia à esperança de suprimir os entraves de sua maldição, mas para fazer o que deve [enterrar Polinice] (Rosenfield, 2002, p. 35).

O terceiro concerne a um deslocamento do alvo, um deslocamento do objetivo da *parrhesía*. Nos escritos referentes ao século IV, a noção de *parrhesía* não se restringe a um conselho dirigido à cidade para que ela se governe convenientemente. Assim, esse terceiro deslocamento implica que a *parrhesía* passe a ser uma atividade dirigida à alma daqueles que devem governar, intentando que estes se governem convenientemente para que a cidade seja também assim governada. A *parrhesía* dirige-se, portanto, ao governo de si com vistas ao governo dos outros. Em *Antígona*, Creonte infringiu esse princípio ao criar a Proclamação com a proibição do enterro de Polinice.

A quarta modificação diz respeito àquilo ou a quem pode ser confiado o exercício da *parrhesía*. Trata-se aqui de um problema que pode ser traduzido em diferentes indagações: quem detém o monopólio do dizer-a-verdade político? Quem é capaz de exercer a *parrhesía* – exercício negado às mulheres em Tebas? Nesse sentido, Foucault considera que a filosofia passa a ser a detentora do monopólio da *parrhesía*, na medida em que sua função é dizer o que é verdadeiro e rechaçar o falso. Ela, então, não pode concernir à retórica, na medida em que é a filosofia que possibilita a distinção entre a *parrhesía* e a lisonja. À retórica, em contrapartida, cabe persuadir o público tanto do verdadeiro como do falso, tanto do justo como do injusto. A partir dessa acepção, a filosofia detém o monopólio da *parrhesía* na medida em que se constitui não como uma força de persuasão capaz de convencer as almas de tudo e de qualquer coisa, mas porque se apresenta como uma operação sobre as almas que permite às mesmas a distinção entre o verdadeiro e o falso.

Essa questão entre o falso e o verdadeiro parece ser ultrapassada pelo conceito de *parrhesía*. Sófocles apresenta a função de Tirésias na peça, o qual sustenta que há verdade na ação de Creonte e na de Antígona, não havendo julgamento entre a ação falsa e a verdadeira. Isso pode ser notado quando o *Coro* se refere a Antígona como a última raiz de sua estirpe, pois, para os anciões, ela suscita a esperança de fazer renascer a linhagem de Édipo. Há verdade no ato de Antígona, pois, segundo Rosenfield (2002), existia uma instituição jurídica que assegurava um estatuto particular à filha de um chefe defunto.

Esse instrumento garante à filha, por direito, parir um sucessor para o seu pai morto, assegurando, assim, a continuidade da linhagem e do poder.

Na narrativa de Sófocles, Creonte chamou os anciões para uma conversa à parte, repetindo o gesto de Antígona, que chamou Ismena para falar a sós. Acuado pelas catástrofes sucessivas, o novo Rei pondera três problemas. Primeiro: a questão genealógica, Creonte sonda o Coro para saber se ele seria regente ou se governaria definitivamente. Segundo: a política, ele procura assegurar a viabilidade de seu governo por meio do apoio dos anciões. Terceiro: a religiosa, ele acha que a cidade foi novamente poluída pelo sangue dos Labdácias e exige uma purificação, propondo que o cadáver seja tratado como bode expiatório dos males que assolam Tebas.

Creonte seria regente de Tebas apenas temporariamente, mas a morte dos irmãos, que poluiu a cidade, e que, pelos miasmas, causou vergonha e ameaça, poderia também garantir a continuidade da sua linhagem. A linhagem de Laio e Édipo está poluída, por isso Creonte considera necessário reerguer Tebas substituindo-a pela sua própria linhagem. Entretanto, Antígona e Ismena são as “últimas raízes” dos Labdácias e, na tradição tebana, as mulheres podem transmitir o direito ao trono.

(...) O parentesco e as alianças políticas (ambos designados em grego pela palavra *philia*, amizade) tornam-se altamente instáveis porque as inversões incestuosas perturbaram os limites simbólicos que asseguram os estatutos dos indivíduos. Quando um pai é ao mesmo tempo um irmão, uma mãe e avó dos seus filhos, a amizade facilmente inverte-se em: a relação entre Polinice e Eteocle mostra precisamente a frágil fronteira entre amor e ódio, amizade e inimizade, que estigmatiza os Labdácias (...). Creonte distinguiu os irmãos segundo um critério moral: um atacou, outro defendeu a cidade. A simplificação permite a Creonte, de um lado, se distanciar dos Labdácias e dos seus miasmas (vilipendiando o cadáver de Polinice), de outro, honrar sua memória. Creonte procura tornar-se o herdeiro destes esforços notáveis de reerguer a cidade. Édipo salvou Tebas da Esfinge, Eteocle conteve Polinice (Rosenfield, 2002, pp. 32-33).

Os ambíguos diálogos de Creonte com Antígona e Hemon garantem que o decreto não evita o enterro proibido ou liberta Tebas dos miasmas. Apenas empurra Antígona, e

talvez Ismena, para a morte, pois elas têm, por dever, sepultar o cadáver. Rosenfield (2002) evidencia que é o dever que define a existência no pensamento grego. Por outro lado, parece-nos que Antígona agiu para além de seu dever, pois além de realizar os gestos fúnebres, ela assumiu seu ato quando questionada por Creonte, agindo como uma *parrhesiásta*.

Foucault, no Curso sobre o *Governo de Si e dos Outros*, argumenta que a *parrhesía* propriamente filosófica não permanece identificada a um modo ou a uma técnica de discurso. Pelo contrário, identifica-se com a própria vida. Trata-se aqui de um filosofar, de um ocupar-se de si mesmo e de um exercício de escutar, testar e provar se sabemos de fato o que sabemos ou não. E de um escutar dirigido tanto a si mesmo quanto a outrem. A *parrhesía* filosófica é essencial “na medida em que consiste em uma provação de si mesmo e dos outros — e não ao funcionamento ou ao governo da cidade. Ela consiste na vigília da cidade, à vida da cidade. O *parrhesiásta* é, então, vital *em relação à política*” (Foucault, 2010, p. 296).

Ao final da peça, Creonte decide “passar a vida obedecendo às leis que regem o mundo” (Sófocles, 2005, p. 69), e libertar Antígona, essa mulher corajosa que agiu por meio da *parrhesía*; entretanto, ela já não mais vivia. Também sua esposa havia se suicidado com sérias acusações contra Creonte, assim como o fez seu filho Hemon. Já Antígona partiu sem acusações, sem causar miasmas. É nisso que consiste a reviravolta trágica: o herói age escolhendo um bem, mas, desde o início de sua ação, já se anunciam as sombras do ‘erro’, isto é, de uma limitação própria do homem, incapaz de realizar todos os bens. No centro da arte dos poetas trágicos, está sempre uma situação que coloca o herói diante da escolha entre dois bens. A ação trágica é, infalivelmente, uma ação que negligencia um desses dois bens equivalentes.

O que Antígona nos ensina? Ela nos ensina que não há monopólio do dizer-verdade político. A mulher é capaz de exercer a *parrhesía* e provocar transformações políticas, seja para o governo de si, seja para o governo dos outros. Entretanto, na realidade, essas transformações são parciais e politicamente há muito a fazer ainda. O que encontramos ainda hoje é a permanência da violência contra a mulher, da manutenção de leis que negam a vida e provocam tragédias.

Constatamos⁷ pelos testemunhos de experiências *parrhesiáistas* de mulheres que praticaram atos de coragem, tais como a personagem de Antígona, apesar das tentativas de apagamento de seus nomes, têm em comum a ousadia de expressar sua coragem, diante de imensos riscos e, assim, afirmarem a ‘coragem da verdade’. Entretanto, de que verdade se trata? Esse é um conceito estudado e definido por autores e autoras nos diferentes campos de saber. Propomos pensar, nesta pesquisa, o conceito de verdade a partir do pensamento foucaultiano; além disso, diferenciá-lo do conceito de verdade a partir do pensamento lacaniano, notando ainda os pontos de intersecção entre eles⁸. No primeiro, temos a verdade como acontecimento, como categoria incluída numa análise do presente e, no segundo, ela é produzida pela equivocação, por meio da expressão inconsciente, como equívoco propiciador do reconhecimento do desejo inconsciente. Associamos, portanto, verdade à *parrhesía*: a *parrhesía* se torna possível a partir do momento em que a mulher age e, com isso – e só depois disso, num movimento *après coup* –, constrói sua própria resposta, uma verdade provisória, pois agiu reconhecendo em si a questão “*O que queres? ou Che vuoi?*”.

Parrhesía, Desejo e Feminilidade

Sustentamos que o ato *parrhesiáista* se aproxima do ato de desejo inconsciente na medida em que seus efeitos são conhecidos somente *a posteriori*. Em Antígona o desejo estava lá, entretanto, ele só foi ‘reconhecível’ como tal quando colocado em ato. Nesse sentido, Antônio Quinet (2015) discute a definição, os objetivos e as partes da tragédia, para pensar sua articulação com o desejo em psicanálise. Ele retoma a definição clássica de Aristóteles acerca da tragédia como representação colocada em ato e faz uma advertência quanto à tradução muitas vezes errônea da palavra *mimesis* para a língua portuguesa: o erro estaria em traduzi-la por ‘imitação’ e não por ‘representação’ ou

⁷ Conforme a Tese de Doutorado defendida pela autora, em junho de 2022.

⁸ Não se trata de buscar semelhanças e dessemelhanças entre Foucault e Lacan, pois em alguns momentos seus sistemas de pensamento nos parecem incomunicáveis. Interessa-nos apreender a complexidade do conceito de verdade a partir da problematização desenvolvida por eles, tomando suas teorizações críticas como ‘caixas de ferramentas’.

‘colocação em ato no palco’. Na tradução de Quinet, publicada em 1980 e retomada em *Édipo ao pé da letra: fragmentos da tragédia e psicanálise*, a *mimesis* é traduzida por ato, além disso, uma peça é considerada uma tragédia porque encena a ação:

A tragédia é a *mimesis* de uma ação nobre com uma certa extensão; levada a seu termo (completa) por meio da linguagem agradável feita com temperos de espécies variadas, utilizados separadamente segundo os pares da obra; a *mimesis* efetuada por personagens do drama sem recorrer à narração e, ao representar a compaixão e o temor, realizar a catarse dessas emoções (Quinet, 2015, p. 134).

Nessa perspectiva, o objetivo final da tragédia seria proporcionar um tipo de catarse. Ela provoca, paradoxalmente, o prazer do espetáculo e o desprazer do expectador em se reconhecer no destino trágico do herói ou da heroína. Daí decorre a complexidade do mito, propiciador de um *gozo*⁹, para além do prazer, um *composto* de prazer e desprazer em uma única experiência. Quanto ao conceito de desejo, Lacan afirma que este se distingue da necessidade e da demanda, pois é evanescente, inconsciente e ilusório. Seu único objeto e única satisfação dependem se são ou não reconhecidos pelo outro. Tal reconhecimento do desejo está intrinsecamente associado à possibilidade de que alguém continue desejando apesar das consequências – positivas ou negativas – de seu ato:

O desejo é ilusório, por quê? Porque sempre se dirige a um outro lugar, a um resto, um resto constituído pela relação do sujeito com o Outro que vem substituí-lo.

⁹ Lacan, em sua releitura da clínica psicanalítica freudiana, propõe o conceito de gozo feminino. Ele aponta o equívoco de Freud a respeito da sexualidade feminina, evidenciado pela publicação do Caso Dora, evidenciando que o enguiço esteve em priorizar a questão do objeto, não considerando, desde o início do tratamento, a divisão subjetiva em Ida Bauer. Nos seus últimos Seminários, propôs as fórmulas de sexualização retornando ao problema inicial, relativo ao caráter sexuado do corpo e suas modalidades de satisfação, mantendo a disjunção entre o gozo fálico na histeria e o gozo feminino. Em síntese, ele aponta quatro dimensões na histeria: desejo histérico; identificação histérica; discurso da histeria e gozo fálico. Portanto, a mulher, por não estar incluída totalmente na norma fálica, é descrita por Lacan como “não-toda”, ultrapassando a lógica do gozo fálico, que, por ser impossível de significar, é nomeado como gozo Outro, ou seja, um gozo “não-todo”

Mas isso deixa em aberto a questão de saber onde pode encontrar-se a certeza. Nenhum falo¹⁰ permanente, nenhum *falo* onipotente é próprio por natureza para fechar, seja pelo que for de apaziguador, a dialética da relação do sujeito com o Outro e com o real (Lacan, 1963/2005, p. 262).

Nesse sentido, por não haver nenhuma substância que dominaria o desejo, o enquadraria, o habitaria, o desejo é pensado como ‘desejo de reconhecimento’. A personagem de Antígona alcançou tal reconhecimento ao assumir seu ato *desejante*. Na tragédia de Sófocles, notamos que os guardas não puderam vê-la durante o sepultamento do irmão, sem enterrá-lo, apenas cobrindo-o com uma fina camada de pó. Entretanto, ao ser inquirida sobre o que havia acontecido, ela se expressa com altivez: “Confesso o que fiz! E confesso-o claramente. [...] Sim eu sabia! Por acaso eu poderia ignorar, se era uma coisa pública?” (Sófocles, 2005, p. 29). Sua confissão tem como consequência sua sentença; entretanto, a partir daquele momento ela é reconhecida como sujeito de desejo.

A partir do ato de Antígona, surge uma verdade que até então não existia. Verdade inexistente, que se constrói ao ser dita, apesar de ser apenas uma meia-verdade. A verdade, nesse sentido, seria decorrente do acaso. Nele evidenciamos ainda que o que se pode dizer de um ato alcança mais valor do que a experiência em si. Antígona atribuiu consistência e verdade ao acontecimento tornando esse ato um ato de coragem, por meio de seu ‘dizer’.

¹⁰ *Falo* é o próprio significante da *falta*, ou seja, significante do desejo, inacessível ao homem e à mulher, não como referente da suposta soberania viril. O termo *falo*, conforme Roudinesco e Plon, é derivado do latim, usado no sentido simbólico pela psicanálise como designante do órgão sexual masculino em ereção – devido ao mito de Príapo, deus grego da fertilidade – estando associado ao lugar de gozo. O adjetivo *fálico* foi empregado por Freud na teoria da libido, na sexualidade feminina, na diferença sexual e nos estádios da psicosexualidade, como sendo masculina. Lacan revisa a teoria freudiana ao reutilizar o termo não mais como órgão do prazer, mas como atributo divino, inacessível ao homem e à mulher, e significante do desejo, por meio do falo imaginário e do falo simbólico: “o falo é assimilado a um significante puro da potência vital, dividindo igualmente os dois sexos e exercendo, portanto, uma função simbólica. Se o falo não é um órgão de ninguém, nenhuma libido masculina domina a condição feminina” (Roudinesco e Plon, 1998, p. 222).

No texto “Televisão”, Lacan (2003) discute a relação entre a histeria e a ciência. Ele escreve: “uma mulher – já que de mais de uma não se pode falar – [...] a verdade já é mulher – por não ser toda, não-toda a se dizer, em todo caso” (p. 538). A verdade está atrelada ao ato da fala, submetida às leis da linguagem:

O inconsciente, isso fala, o que faz depender da linguagem, da qual pouco sabemos, apesar do que desigmo como *linguisteria*, para nela agrupar o que pretende - essa é a novidade - intervir nos homens em nome da linguística. A linguística é a ciência que se ocupa de *lalíngua*, o sujeito do inconsciente só toca na alma através do corpo, por nele introduzir o pensamento: desta vez, contradizendo Aristóteles. O homem não pensa com sua alma [...]. Ele pensa por que é uma estrutura, a da linguagem - a palavra comporta isso -, porque é uma estrutura recorta seu corpo, e nada tem a ver com anatomia. A histérica o atesta (Lacan, 2003, pp. 510-511).

Ao discutir o discurso científico, Lacan o aproxima da estrutura do discurso histórico. Conforme Lacan, a ciência e a histeria teriam objetivos muito próximos: “Concluo que o discurso científico e o discurso histórico têm quase a mesma estrutura, o que explica o erro que Freud nos sugere da esperança de uma termodinâmica pela qual, no futuro da ciência, o inconsciente encontraria sua explicação póstuma” (Lacan, 2003, p.522). Noutra direção, Foucault (2011), em *A coragem da Verdade*, associa a verdade ao franco-falar como prática do *dizer-a-verdade*, ou seja, verdade associada à prática da *parrhesía* como enfrentamento da tirania. Ele afirma que à própria política cabe ocupar-se com as definições relativas às melhores maneiras de se exercer o poder. Entretanto, caberia à filosofia dizer a verdade não sobre o poder, mas em relação ao poder, tratando-se, assim, de um dizer-a-verdade em relação à ação política. Nesse curso, *A coragem da Verdade*, Foucault escolhe se dedicar aos textos de Sócrates e nos leva a reconhecer a pertinência atual do que Sócrates pôs em questão: a habilidade de falar pode conduzir até ao esquecimento de ‘si mesmo’, mais especificamente, ‘me fazer esquecer o que sou’. Acrescentamos a isso as demandas civilizatórias presentes no século XXI, sejam elas socioafetivas ou socioeconômicas as quais nos parecem possuir a habilidade descrita por Sócrates. Godino Cabas se refere a isso:

Numa época como a nossa – a contemporaneidade [século XXI] – onde o acabamento da metafísica encontra sua máxima expressão na exploração sistemática da ciência a mando da tecnologia, nos defrontamos com uma nova dimensão. Uma nova problemática. As formas éticas da verdade perdem valor. A ciência instituiu um critério de verdade que é compatível com o seu modo próprio de saber. Em decorrência disso, a questão da verdade transformou-se apenas em um problema, e em um problema de segunda ordem – o problema da verificação. Isso acarreta consequências no plano ético. Simplesmente porque a verificação do saber não satura nem resolve a questão do sujeito, da verdade do sujeito, ou seja, do enigma que representa a sua própria existência. Nesse contexto, retornar a Sócrates equivale a reintroduzir a verdade como questão, como uma pergunta que insiste, e ao pé da letra. Isto é, como uma pergunta que insiste e persiste aquém do real, além da verificação e à beira da certeza (2002, p. 10).

Com isso, Cabas constata que ciência e verdade, sob o mando da tecnologia, produzem o apagamento da subjetividade. Encontramos esse debate desde Foucault, que, parafraseando Sócrates (*Apologia/Fédon*¹¹) e incluindo a análise de Dumézil sobre possibilidade e habilidade para falar, concluiu que:

Se a habilidade em falar [de meus adversários que mentem] provoca o esquecimento de si, pois bem, a simplicidade [do] falar, a palavra, sem aparato e sem ornamento, a palavra diretamente verdadeira, a palavra de parresía, portanto, nos levará à verdade de nós mesmos [pois ela contém um espaço de experimentação de si] (Foucault, 2011, p. 64).

Em síntese, em Foucault, a verdade está associada aos acontecimentos descontínuos, às rupturas do pensamento, àquilo que manifesta no mesmo um espaço de outro e de alteridade. Ela está intrinsecamente articulada à possibilidade da afirmação de um novo pensamento que, atravessado por acontecimentos, constitui como espaço de

¹¹ Conforme Apologia publicada pelo Projeto áudio-fônico "Eu li Filosofia pra ti", sob Direção da Prof.^a Dr^a Ester Maria Dreher Heuser. Disponível em: <https://www5.unioeste.br/portaunioeste/pos/ppgfil/informacoes/outras-informacoes/extensao-midia/eu-li-filosofia-pra-ti>. Acesso em: 13 de dez. 2022.

experimentação de si. Nesse sentido, como encontramos na posição de Antígona, pensar seria uma aventura composta por acontecimentos em que a verdade depende do acaso, também definido por um devir. Entretanto, as ‘artes de existência’ e ‘técnicas de si’ descritas pelos gregos perderam-se ou modificaram-se em importância e autonomia quando, com o cristianismo, foram integradas no exercício de um poder pastoral e, mais tarde, em práticas de tipo educativo, médico ou psicológico (Foucault, 2017).

O que acontece, portanto, com aquelas mulheres que, sem o ato *parrhesiásta* de Antígona, por exemplo, aceitam – pela via consciente ou inconsciente – as determinações que lhes são impostas? Quais seriam as consequências da transmissão de discursos que afirmam à que se destina o corpo da mulher? Nos parece que sofrem dos mais variados tipos de ofuscamentos que culminam em submissão ou em sofrimento psíquico¹². A *parrhesía*, como ato de sustentação do *desejo de desejo*, se apresenta como uma saída para essa encruzilhada. Enquanto a submissão à tirania do desejo dos outros, ou do Outro, provoca o apagamento do próprio desejo, que é mais do que um querer, é desejo de desejo, ou seja, sustentar uma posição desejante, em que o objeto do desejo é sempre metonímico:

O que chamo ceder de seu desejo¹³ (...). Não há outro bem senão o que pode servir para pagar o preço ao acesso ao desejo – na medida em que esse desejo, nós o definimos alhures como a metonímia de nosso ser. O arroio onde se situa o desejo

¹² A mulher que quer mais do que ser amada sairia de uma posição passiva para uma ativa. Ser amada implica, portanto, passividade e um quantum de sofrimento, tratando-se de uma posição que se confronta com aquilo que o gozo tem de mais devastador. Devastador no sentido da não atividade e do sofrimento psíquico naquelas mulheres que cedem de seu desejo em obediência ao desejo daqueles que a tomam como seu objeto de amor/gozo.

¹³ No texto original em francês encontramos a expressão “não ceder de seu desejo”: ce que j'appelle céder sur son désir (...) je vous propose ceci, il n'y a pas d'autre bien que ce qui peut servir à payer le prix pour l'accès au désir, en tant précisément que ce désir, nous l'avons défini ailleurs comme la métonymie de notre être. Non pas seulement la modulation de la chaîne signifiante, ce qui court sous cette chaîne, qui est à proprement parler ce que nous sommes et aussi ce que nous ne sommes pas, notre être et notre non-être, ce qui dans l'acte est signifié, passe d'un signifiant à l'autre de la chaîne sous toutes les significations (Lacan, 2012, pp. 710-711).

não é apenas a modulação da cadeia significante, mas o que ocorre por baixo, o que é, propriamente falando, o que somos, e também porque não somos, nosso ser e nosso não-ser – o que no ato é significado, passa de um significante ao outro da cadeia, sob todas as significações (Lacan, 1960/1991, pp. 384-385).

Para Lacan (1960/1991), Antígona nos faz ver o ponto de vista que define justamente esse conceito complexo que é o desejo. Não se trata de se dirigir ou encontrar o objeto de satisfação, mas de se manter desejante, apesar da condição metonímica que é própria dos objetos do desejo. A tragédia, tendo como meta a catarse, a purgação das paixões, do temor e da piedade, nos lança para o lugar que é próprio do desejo. É pela via da catarse que se pode vislumbrar o que está em jogo no desejo. O inassimilável que está em jogo no desejo. Antígona é uma mulher que nos atrai de forma inarredável e seria justamente do lado dessa atração que poderíamos procurar o que há de impetuoso na feminilidade. Por outro lado, em seu ato a pulsão sem simbolização se manifesta como pulsão de morte:

Antígona nos faz, com efeito, ver o ponto de vista que define o desejo. Essa visada se dirige a uma imagem que detém não sei que mistério até aqui não articulado (...). Essa imagem está no centro da tragédia visto que é a imagem fascinante da própria Antígona. Pois bem, sabemos que, para além dos diálogos, para além da família e da pátria, para além dos desenvolvimentos mortais é ela que nos fascina, em seu brilho insuportável. Naquilo que ela tem que nos retém e ao mesmo tempo nos interdita, no sentido em que isso nos intimida no que ela tem de desnorteante (Lacan, 1960/1991, p. 300).

Lacan nomeia Antígona como uma verdadeira mulher e seu extravio. Seu desejo foi levado às últimas consequências por um motivo digno; mesmo assim, há algo de inassimilável, extraviado. Algo que aponta em direção aos enigmas da feminilidade. Como aquela que se manifesta por caminhos movediços, por meio de palavras e significados que se deslocam constantemente, de modo enigmático e inconstante e, ao mesmo tempo, singular e *parrhesiásta*.

Considerações finais

Para responder à questão ‘*o que quer uma mulher?*’ no século XXI, consideramos o discurso *parrhesiásta*. Como vimos, o ato *parrhesiásta* foi descrito por meio de atribuições específicas na filosofia Antiga: o primeiro deles é que ele precisa ser praticado por um homem. Entretanto, foi possível notá-lo, na peça de Sófocles, por meio da personagem de Antígona. Em nossa análise, também será possível reconhecer a *parrhesía* em mulheres que enfrentaram publicamente a tirania que as subjugava ou oprimia, impondo-lhes subserviência, o que acarreta, geralmente, sofrimento psíquico.

Foucault, em sua problematização acerca do jogo da verdade, encontra a *parrhesía* como uma prática da verdade. Na concepção grega clássica, a *parrhesía* pode ser definida como o franco-falar, constituído por alguém corajoso o suficiente para falar a verdade a outra pessoa. Isso conduziria à passagem do jogo *parrhesiástico* para o jogo da verdade, que consistiria então em ser corajoso o suficiente para revelar a verdade sobre si mesmo, ato que exigiria o que os gregos chamaram de *askesis*.

Nas *Conferências* proferidas em inglês, na Universidade da Califórnia, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, Foucault (2013) sintetiza suas ideias a respeito da *parrhesía* ou falar franco. Ele discute a origem da palavra ascetismo, afirmando que ela deriva da palavra grega *askesis*, a qual não tem relação com o sentido atribuído ao termo pelas práticas cristãs, convertido em ascético e implicava a mortificação da carne, purificação dos liames corpóreos e desvalorização dos aspectos sensíveis do homem. Para os gregos, de acordo com Foucault, a palavra tem um sentido amplo, denotando qualquer tipo de treinamento prático ou exercício. Entre os antigos, a própria *tékhne tou bíou* - a arte de viver - é pensada como as demais artes que não podem ser apreendidas somente por ensinamentos teóricos, ela exige prática.

Nas práticas cristãs, o ascetismo tem como meta a renúncia do eu, enquanto a *askesis* moral das filosofias greco-romanas tinha como meta estabelecer um relacionamento específico da pessoa consigo mesma, no sentido de uma posse de si e do alcance do autocontrole. Outra diferença é que no ascetismo cristão há um afastamento do mundo e nas práticas ascéticas das filosofias greco-romanas havia a preocupação em preparar o indivíduo moralmente, para que lhe fosse possível confrontar o mundo de um modo racional e ético.

As práticas ascéticas implicavam diversos tipos de exercícios, que, segundo Foucault (2013), eram bem conhecidos, entretanto, não foram catalogados nem analisados. Eram habitualmente utilizados sem qualquer teoria precisa sobre eles. Foram associados, pelos autores gregos e latinos, no contexto dos tópicos teóricos, ao tempo, à morte, à vida. Ao problematizar a *parrhesía*, Foucault constata que, para os gregos, não era “suficiente analisar essa relação pessoal de autoconhecimento como derivando meramente do princípio geral de *gnothi seauton* – “conhece-te a ti mesmo” (Foucault, 2013, p. 101). Encontramos esse pensamento também em Lacan, que acredita ser a partir do que se depura da relação com o outro que a verdade aparece, ou seja, está para além do *gnothi seauton*. E, para além dela, o que há é o significante ou o saber inconsciente.

Entretanto, Foucault (2010b), em *O governo de si e dos Outros*, afirma que não se poderia pensar a *parrhesía* proposta na Antiguidade na filosofia atual, e em nenhum outro período da história. Por exemplo, depois de Epicteto, seis ou sete séculos após Sócrates, o ensino cristão, em suas diferentes formas, substituiu a função *parrhesiástica* e o que antes era atribuído à filosofia passou a ser realizado pela pastoral cristã. Por isso, mesmo com a retomada da história das práticas de veridicção pela filosofia europeia moderna, não se pode pensar que se trate das práticas de *parrhesía* da Antiguidade, pois a filosofia moderna se desvencilhou, desde o século XVI, de certo número de discussões necessárias fundamentais na filosofia Antiga.

Foucault (2010b) não se refere ‘à’ verdade, se refere ao que denomina práticas ou modos de veridicção, tais práticas seriam as condições de possibilidade daquilo que é verdadeiro ou falso. Com isso, faz uma crítica à posição central ocupada ‘verdade’ e os seus efeitos, denominados por ‘jogos de verdade’. Seu interesse está em mostrar a ‘história das veridicções’, ou seja, em que condições surgem as verdades.

A diferença, segundo Foucault (2010b), está na presença de um projeto moral entre os modernos. Desde o início do pensamento cartesiano a moral está bem explícita, sendo mais do que um aditivo a um projeto que é o de fundar uma ciência. Na ciência ou na filosofia do século XVIII, não encontramos os antigos modos ou práticas de como alguém tem acesso à verdade: mediante as operações que realiza em si mesmo, assim como encontramos na Antiguidade. Nesse período, para que o sujeito produza a verdade que há em si mesmo, para que ele se conheça, se fazem necessárias algumas práticas, as

técnicas de si são o fio condutor. Ele partiu de *Alcibiades*, de Platão, diálogo em que se apresentam as noções de *epiméleia heautoû* (o cuidado de si) e *gnôthi seautón* (o conhecimento de si) como preocupações fundamentais do trabalho filosófico do sujeito para que se tenha acesso à verdade.

Propomos, neste artigo, pensar a *parrhesía* como um ato necessário para a mulher que fala francamente e denuncia as ditas inadequações, ou seja, que se recusa a ocupar um lugar de subserviência que lhe é imposto. Subserviência é uma atitude ou discurso oposto à atitude de *parrhesía*. É pensada como qualidade ou estado da pessoa que cumpre regras ou ordens de modo humilhante; característica de quem se dispõe a atender as vontades de outrem e, ainda, como submissão voluntária a alguém ou a alguma coisa. Por outro lado, a *parrhesía* é pensada no sentido atribuído pelos gregos, está associada à coragem de falar francamente, mesmo arriscando-se a dizer algo diferente daquilo que crê a maioria, sendo considerado um dito perigoso por ser uma contraposição. A partir da problematização formulada por Foucault (2010b) quanto a *parrhesía*, localizamos as práticas que estabelecem uma relação *parrhesiásta* da mulher consigo mesma e com os outros.

Para concluir reafirmamos a pertinência e atualidade do debate sobre a feminilidade, esta que se confirma por experiências como a da filósofa e psicanalista Julia Kristeva. Em *Prelúdio de uma ética do feminino*, texto de abertura de Congresso internacional, em 2019, em que ela defende infinitas mudanças de objeto no Édipo feminino, e não duas, como supôs Sigmund Freud. Com isso ela aposta no feminino como um fator da transformabilidade da vida psíquica: “O complexo de castração só adquire seu pleno sentido se for compreendido, para ambos os sexos, como um deslocamento traumático do “trauma” (Freud, 1940 [1938]/2010) da diferença dos sexos, que ressoa profundamente com a cisão-clivagem originária” (Kristeva, 2019, p. 25).

Apostamos, como Kristeva, na feminilidade como agente de transformação. Segundo essa autora há infinitos movimentos de escolha de objeto na constituição subjetiva no complexo de Édipo nas mulheres, em síntese, a feminilidade pode ser definida como um fator da transformabilidade da vida psíquica. Para isso, enfrentamentos *parrhesiástas* são necessários, tais como aqueles presentes no ato de coragem de Antígona.

Referências

- Colli, G. (1992). O desafio do Enigma. In: *O nascimento da filosofia*. Tradução Frederico Carortti. São Paulo, SP: UNICAMP.
- Foucault, M. (1985). *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. Tradução M. T. C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro, RJ: Graal.
- Foucault, M. (2002). *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução Machado e Morais. Rio de Janeiro, RJ: NAU.
- Foucault, M. (2009). *Le Courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II: Cours au Collège de France de 1984*. Paris: Seuil.
- Foucault, M. (2010a). *A hermenêutica do sujeito*. Tradução Márcio A. da Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2010b). *O governo de si e dos outros*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2011). *A coragem da Verdade*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2017). *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução M. T. C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra.
- Foucault, M. (2018). *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução M. T.C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra.
- Foucault, M. (2014). *Aulas sobre a vontade de saber: curso no Collège de France*. Tradução R. Costhek Abílio. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2018). 1ª. Conferência: O significado da palavra parrhesia. *Revista Prometeus*, Ano 6, n. 13. Ed. Esp. Recuperado de <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/1550/1423> Acesso em: 25 de mai.
- Freud, S. (1937/2019). Construções na análise. In Freud, S. *Fundamentos da clínica psicanalítica*. (Obras Incompletas de Sigmund Freud). Tradução Claudia Dornbusch. Belo Horizonte, MG: Autêntica.

- Freud, S. (1925/2018). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In Freud, S. *Amor, sexualidade, feminilidade* (Obras Incompletas de Sigmund Freud). Tradução M. R. Salzano Moraes. Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Gros, F. (1995). *Foucault e a questão do quem somos nós?* Rev. Sociol. Tempo Social USP, SP, n. 7, 175-178.
- Gros, F. (2018). *Desobedecer*. Tradução Célia Edvaldo. São Paulo, SP: Ubu.
- Heuser, E. M. D. (2018). Ensaio no feminino. Eleuthería - *Revista Do Curso De Filosofia Da UFMS*, , 107 – 114. Recuperado de <https://periodicos.ufms.br/index.php/reveleu/article/view/6674>
- Iannini, G. E Tavares, P. H. (2018). Sobre amor, sexualidade, feminilidade. In Freud, S. *Amor, sexualidade, feminilidade* (Obras Incompletas de Sigmund Freud). Tradução M. R. Salzano Moraes. Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Jorge, M. A. C. (2020). O real e o sexual: do inominável ao pré-conceito. In: QUINET, A. e JORGE, M.A.C. (Organizadores, com a colaboração de Luciana Marques). *As homossexualidades na psicanálise: na história de sua despatologização*. Rio de Janeiro, RJ: Atos e Divãs.
- Kristeva, J. (2019.) Prelúdio de uma ética do feminino. *Rev. bras. psicanálise [online]*. vol. 53, n.3, p.24-40. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0486-641X2019000300002 Acesso em 13 dez. 2022.
- Lacan, J. (1960/1991). *O Seminário: livro 7: a ética da psicanálise*. Tradução Antônio Quinet. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1973/2003). Televisão. In Lacan, J. *Outros Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2012) *L'Éthique de la psychanalyse* (1959-1960). Nouvelle transcription stafepla par Patrick Valas. Document du lundi 20 février 2012. Recuperado de http://www.valas.fr/IMG/pdf/S7_L_ETHIQUE.pdf. Acesso em 13 dez. 2022.
- Plutarco. (2019). *Preceitos Conjugais*. Tradução Maria A. de Oliveira Silva. São Paulo, SP: Edipro.
- Rosenfield, K. H. (2002). *Sófocles e Antígona*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.

- Roudinesco, E. e Plon, M (1998) *Dicionário de Psicanálise*. Tradução V. Ribeiro e L. Magalhães. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.
- Quinet, A. e Alberti, S. (Org.) (2019) *Sexuação e identidades*. Rio de Janeiro, RJ: Atos e Divãs.
- Quinet, A. (2015) *Édipo ao pé da letra: fragmentos da tragédia e psicanálise*. Rio de Janeiro, RJ: Zahar.