

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Fabiano Incerti

O visível e o sonoro em Édipo-Rei:
uma análise foucaultiana

DOUTORADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO
2013

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Fabiano Incerti

O visível e o sonoro em Édipo-Rei:
uma análise foucaultiana

DOUTORADO EM FILOSOFIA

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação da Prof.^a Dra. Salma Tannus Muchail.

SÃO PAULO
2013

Banca examinadora

AGRADECIMENTOS

À Tânia e ao Francisco, por todo amor e paciência. Sou todo dedicado a eles. “Agora vamos viajar”.

À professora Salma, pela sabedoria e pelo cuidado. Agora entendo melhor a relação mestre-discípulo.

À minha mãe, ao Júnior, à Cátia, à Laura e ao Lorenzo, minha eterna gratidão.

Ao Laurindo e à Alvina, pelo aconchego.

Ao Rogério Renato Mateucci, amigo-irmão, pela generosidade.

Ao Darly Fatuch: “amigo é coisa pra se guardar...”.

Ao Marista e à PUCPR, espaço de projeto de vida.

Às professoras Yolanda Gloria Gamboa Muñoz e Maria Cristina Gonçalves Vicentin, pelas contribuições sempre presentes.

Aos companheiros do Grupo Michel Foucault, força sempre. *Omnia Vincit.*

Aos membros da banca, por aceitaram o desafio de discutir essas páginas.

À Capes e à Comissão de Bolsas do Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, pelo apoio indispensável à concretização deste sonho.

RESUMO

O objetivo deste trabalho de pesquisa é analisar, a partir das interpretações realizadas por Michel Foucault, de que forma o visual e o sonoro são decisivos para a descoberta da verdade (*manifestation de vérité*) na tragédia *Édipo-Rei* de Sófocles. Esses elementos são problematizados, em primeiro lugar, no que o pensador francês compreende ser um dos eixos centrais da peça: a trama que envolve Édipo se desenvolve em termos de um processo jurídico. Nesse sentido, olhar e escuta se tornam elementos primordiais para o desfecho dos pontos que envolvem a peça: a investigação e a descoberta do autor de um crime e a punição do criminoso. Não há revelação da verdade, na história do herói do poeta grego, que não esteja atravessada por maneiras diferentes e complementares de ver e de escutar. E, num segundo momento, no que diz respeito à própria figura de Édipo. Para Foucault, ele é o sujeito do saber-poder; do saber em excesso e do poder em excesso. E é precisamente por esse saber-poder em demasia, por esse abrir os olhos ao que está acontecendo e se recusar a escutar a verdade que se apresenta a sua frente, que ele cai na armadilha de seu próprio destino. Édipo, sujeito do saber e do poder, mas também sujeito do olhar e da escuta.

Palavras-chave: Visível. Sonoro. Verdade. Édipo-Rei. Michel Foucault.

ABSTRACT

The goal of this paper is to analyze, from the interpretations made by Michel Foucault, how visual and sound are crucial for the discovery of truth (manifestation de la vérité) tragedy Oedipus the King by Sophocles. These elements are problematized, first of all, on what the French thinker understands, it is one of the central themes of the play: the plot involving Oedipus develops in terms of a legal process. In this sense, looking and listening become key elements of the outcome of the issues involving the play: the investigation and discovery of the perpetrator of a crime and the punishment of the criminal. There is no revelation of truth in the story of the hero of the Greek poet despite the different and complementary ways of seeing and listening. And second, with regards to the figure of Oedipus. For Foucault, it is the subject of power-knowledge, over knowledge and over power. And it is precisely for this Power-Knowledge in excess, for that rude awakening and denial to hear the truth that is presented before him, he falls into the trap of his own destiny. Oedipus, the subject of knowledge and power, but also the subject of looking and listening.

Keywords: Visible. Audible. Truth. Oedipus the King. Michel Foucault.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	07
PARTE 1 - UM PARAÍSO JUDICIÁRIO PERFEITO: ÉDIPO E A ATENAS DO SÉCULO V	15
1. INTRODUÇÃO.....	16
2. A VERDADE JURÍDICA NO PERÍODO GREGO ARCAICO: DOIS EXEMPLOS HOMÉRICOS	20
3. DO PRÉ-DIREITO AO DIREITO: O NASCIMENTO DO INQUÉRITO	29
4. A LEI DAS METADES.....	48
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	61
PARTE 2 - <i>OEDIPUS TYRANNUS</i>: UMA HISTÓRIA DE SABER E PODER	62
1. INTRODUÇÃO.....	63
2. O PROBLEMA DA VERDADE E DA PUREZA NA GRÉCIA CLÁSSICA.....	65
3. DA IGNORÂNCIA AO CONHECIMENTO: O SABER NO ÉDIPO-REI.....	69
4. A <i>TÉKHNE</i> EDIPIANA	75
5. ÉDIPO E O SABER-PODER TIRÂNICO	81
6. OS TRAÇOS POSITIVOS DA TIRANIA EDIPIANA.....	83
7. OS ASPECTOS NEGATIVOS DO ÉDIPO TIRANO	87
8. O LUGAR DO TIRANO DA TRAGÉDIA DE ÉDIPO	90
9. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	96
PARTE 3 - ÉDIPO-REI: UMA TRAGÉDIA DO VISÍVEL E DO SONORO.....	97
1. INTRODUÇÃO.....	98
2. APOLO SONORO	100
3. TIRÉSIAS VIDENTE, ÉDIPO CEGO	110
4. EXCURSO: ÉDIPO E A TERRÍVEL CANTORA	116
5. A SONORIDADE DOS ESCRAVOS: ESCUTA, CONFISSÃO E VERDADE	120
6. EXCURSO: ASPECTOS VISUAIS DA TRAGÉDIA DE ÉDIPO.....	128
7. O VISÍVEL E O DIZER-VERDADEIRO EM ÉDIPO-REI	131
8. TEMPORALIDADE E ESPACIALIDADE NO ÉDIPO DE SÓFOCLES.....	137
9. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	144
CONCLUSÃO.....	145
REFERÊNCIAS.....	149

APRESENTAÇÃO

A publicação da maioria dos cursos de Michel Foucault proferidos no Collège de France entre os anos de 1970 e 1984, e em outras conferências realizadas em diferentes universidades do mundo no mesmo período, mostra que as análises realizadas por ele acerca da tragédia de Édipo são mais recorrentes do que se imaginava. Por muitos anos, o único pronunciamento conhecido e amplamente estudado sobre esse tema foi realizado no Brasil, entre os dias 21 e 25 de maio de 1973, e publicado um ano mais tarde nos cadernos da PUC do Rio de Janeiro com o título *A verdade e as formas jurídicas*¹. Somente em 2008, quase 35 anos depois, o grande público pôde ter acesso a um novo parecer do pensador francês sobre o mais famoso drama do teatro grego, com a publicação do curso *Le Gouvernement de soi et des autres*², proferido entre os anos de 1982 e 1983.

Além da segunda conferência de 1973 e das aulas de 19 e 26 de janeiro de 1983 já citadas, outras leituras de Foucault sobre Édipo se constituem como um vasto e rico material de exame e servem de fundamento para a investigação proposta neste trabalho de pesquisa. Em 2011, devido ao lançamento do curso de 1970-1971, *Leçons sur La Volonté de Savoir*³, passa-se a conhecer a aula de 17 de março de 1971, a primeira dele exclusivamente sobre o assunto, juntamente com um dos mais importantes e completos estudos edipianos de Foucault, chamado “Le savoir d’Édipe”⁴, proferido em março de 1972 na State University of New York e, em outubro do mesmo ano, na Cornell University, ambas nos Estados Unidos. Em 2012, é publicado o curso de 1979-1980, *Du Gouvernement des vivants*⁵, no qual o pensador francês dedica ao herói de Sófocles especialmente as aulas de 16 e 23 de janeiro de 1981. E, por fim, um texto muito significativo é a conferência de 28 de abril de 1981, editada pela Universidade de Louvain na Bélgica também em 2012, sob o título *Mal faire, dire vrai: fonction de l’aveu en justice*⁶.

A visão geral que temos atualmente, tendo por base os textos publicados, nos leva a uma constatação: as leituras de Foucault a respeito de Édipo iniciam no decorrer de suas pesquisas conhecidas como genealógicas e se estendem para seus últimos escritos, que tratam das questões concernentes à constituição do sujeito ético. Nesse movimento, três ideias atravessam suas análises e se colocam como fios condutores: 1) Édipo é uma história sobre a descoberta progressiva da

¹ FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2002.

² *Idem*. *Le Gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France. 1982-1983. Paris: Gallimard; Seuil, 2008.

³ *Idem*. *Leçons sur La Volonté de Savoir*. Cours au Collège de France. 1970-1971. Paris: Gallimard; Seuil, 2011.

⁴ *Idem*. Le savoir d’Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*. Cours au Collège de France. 1970-1971. Paris: Gallimard; Seuil, 2011.

⁵ *Idem*. *Du Gouvernement des vivants*. Cours au Collège de France. 1979-1980. Paris: Gallimard; Seuil, 2012. Para citações diretas desse texto utilizaremos a tradução: *Do governo dos vivos*, 2ª aula: de 16 de janeiro de 1980. *Revista Verve*, São Paulo, n. 17, p. 154-188, 2010.

⁶ *Idem*. *Mal faire, dire vrai: fonction de l’aveu en justice*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2012.

verdade, a partir da “lei das metades”; 2) É o primeiro testemunho das práticas judiciárias gregas; 3) É uma tragédia do saber, do poder e do excesso.

Por outro lado, é relevante observar que, no interior da história de Sófocles, há uma série de outros conceitos discutidos pelo pensador francês, diretamente relacionados às investigações desenvolvidas por ele, especialmente na década de 80. Destaca-se, por exemplo, a noção de dizer-verdadeiro, no curso de 1979-1980; de confissão, na conferência de 1981; e de *parrêsia*, no curso de 1982-1983.

No desdobramento dessas ideias e conceitos, o visual e o sonoro adquirem importância nas interpretações foucaultianas acerca de Édipo e são problematizados neste trabalho em dois diferentes níveis. Num primeiro momento, em relação ao que Foucault compreende ser o aspecto central em questão: a trama que envolve Édipo se desenrola em termos de um processo jurídico. Nesse sentido, olhar e escuta se tornam elementos primordiais para o desfecho dos pontos que envolvem a peça: a investigação e a descoberta do autor de um crime e a punição do criminoso. Parece não haver revelação da verdade, nessa tragédia, que não esteja atravessada por maneiras diferentes e complementares de ver e de escutar. E, num segundo momento, no que diz respeito à própria figura de Édipo. Para Foucault, ele é o sujeito do saber-poder; do saber em excesso e do poder em excesso. E é precisamente por esse saber-poder em demasia, por esse abrir os olhos ao que está acontecendo e se recusar a escutar a verdade que se apresenta a sua frente, que ele cai na armadilha do seu próprio destino. Édipo, sujeito do saber e do poder, mas também sujeito do olhar e da escuta.

Nesse contexto, o objetivo desse trabalho de pesquisa é, a partir das interpretações realizadas por Michel Foucault, analisar de que forma o visual e o sonoro são decisivos para a “descoberta da verdade” na tragédia Édipo-Rei de Sófocles.

O desenvolvimento dessa problemática em Foucault exige que levemos em conta alguns aspectos conceituais e metodológicos prévios, que apresentaremos nos parágrafos a seguir.

Com intuito de delimitar nosso campo de pesquisa, deter-nos-emos, neste trabalho, exclusivamente nos textos do pensador francês dedicados a Édipo, anteriormente mencionados. Evitaremos, dessa forma, correlacionar os conceitos mais abrangentes de seu pensamento com seus escritos “externos” a esta reflexão. Acreditamos, nesse sentido, que as sete interpretações realizadas por ele a respeito do herói de Sófocles nos fornecem vasto material de investigação.

Uma das características das leituras foucaultianas é a desmistificação da tragédia de Édipo. Das inúmeras interpretações modernas realizadas acerca do herói de Sófocles, sem dúvida a mais famosa é a de Sigmund Freud, do início do século XX⁷. Foucault será declaradamente crítico dessa

⁷ Freud escreve, em 15 de outubro de 1897, numa de suas cartas a Wilhelm Fliess, o que mais tarde viria a ser o Complexo de Édipo: “[...] o poder de dominação de Édipo-Rei torna-se inteligível [...]. O mito grego salienta uma

interpretação, especialmente na aula de 17 de março de 1971 e na conferência de 1973. Nesta última, ele admite a influência da obra de Deleuze e Guattari, publicada em 1972 e intitulada *L'Anti-Édipe*⁸. É justo esclarecer que não é nosso objetivo debater a crítica de Foucault à teoria edipiana de Freud, tampouco aprofundar sua relação com o escrito da dupla de autores franceses, mesmo sabendo que seríamos ingênuos em subestimar o impacto desse trabalho teórico sobre o pensamento foucaultiano, em particular no que se refere às discussões realizadas por ele a propósito da tragédia de Édipo⁹.

Não obstante, duas breves considerações sobre o assunto se fazem necessárias. Ambas se sustentam no fato de que Foucault, tanto na aula de 1971 como na conferência de 1973, compreende o Édipo como uma história que se desenrola por meio de relações de saber-poder, que, contudo, estabelecem-se diferentemente de como as teorizou Freud e sua teoria psicanalítica.

Em sua primeira aula sobre Édipo, Foucault acredita que a fábula de Sófocles, antes de significar, como teorizava o médico austríaco, o destino universal de nossos desejos, é um sistema complexo de coações que sustenta, desde a Grécia, o discurso sobre a verdade no Ocidente. Coações que, por um lado, expressam-se na exigência política, jurídica e religiosa de converter o acontecimento num fato conservado definitivamente por meio da comprovação das testemunhas e, por outro, da exigência, também política, jurídica e religiosa de distribuição do poder sobre o saber, permitindo o acesso à verdade somente aos detentores da sabedoria e da pureza. O erro de Freud¹⁰ estaria exatamente no fato de considerar que Édipo se situa no encontro entre desejo e verdade, avançando para a ideia da existência de formas universais de desejo, esquecendo-se de que a tragédia discorria sobre a repressão histórica e política que pesa sobre os sistemas ocidentais de verdade. Para Foucault, se de alguma maneira estamos submetidos a uma determinação edipiana, essa não é no nível do desejo, mas, sim, no de nosso discurso verdadeiro.

Na conferência de 1973, essa crítica a Freud se estende também ao poder médico e psicanalítico que opera sobre o desejo a partir do Complexo de Édipo. Pela reflexão do *L'Anti-Édipe*, Foucault mostra como a teoria freudiana acerca do herói de Sófocles significou para psicanalistas e psiquiatras um aparelho de repressão e contenção do desejo, tornando-se uma forma particular de estabelecimento das relações entre saber e poder, conhecimento e política. “Édipo não

compulsão que todos reconhecem por terem percebido em si mesmo marcas da sua existência”. MASSON, Jeffrey M. (1887-1904). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

⁸ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Édipe*. Paris: Editions de Minuit, 1972. *L'Anti-Édipe* situa-se na conjunção de três importantes investigações de Foucault a respeito de Édipo. Em 1971, a aula de 17 de março, no curso pronunciado no Collège de France, intitulado *Leçons sur La Volonté de Savoir*; a conferência *Le savoir d'Édipe*, realizada na State University of New York, em março de 1972, e na Cornell University, em outubro do mesmo ano; e as conferências conhecidas como *La vérité et les formes juridiques*, proferidas no Rio de Janeiro, em maio de 1973.

⁹ Foucault é autor do prefácio da edição americana de *L'Anti-Édipe*. Ver: DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Felix. *Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia*, New York: Viking Press, 1977. p. XI-XIV. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. 1976-1988. Paris: Quarto Gallimard, 2001, p. 133-136.

¹⁰ FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 185.

seria, pois, uma verdade de natureza, mas um instrumento de limitação e coação que os psicanalistas, a partir de Freud, utilizam para conter o desejo e fazê-lo entrar numa estrutura familiar definida por nossa sociedade em determinado momento”¹¹. Ao denunciar o imperialismo de Édipo, derivado da aceitação moderna do triângulo edípico freudiano, pai-mãe-filho e, ao abordar as condições da pré-subjetividade, a noção de inconsciente e a relação da psicanálise com estruturas econômico-políticas, *L’Anti-Édipe* de Deleuze e Guattari se configura como uma crítica pós-nietzschiana ao que os autores consideram uma das fontes dos males sociais e individuais da sociedade ocidental: o modelo de família “edipizada”. Dela nascem, dentre outras coisas, as estruturas de repressão, a obsessão ao poder patriarcal, a sexualidade possessiva, o individualismo fragmentado e neurótico e, por fim, o capitalismo¹².

O que nos interessa destacar é que propositadamente, nesse curso, a clara intenção de Foucault é deslocar o centro da história da problemática do incesto¹³, amplamente explorada pela psicanálise, para a compreensão de uma trama que se desenvolve em torno do campo jurídico, por meio de uma série de procedimentos religiosos e judiciários que buscam, por todo o enredo, o desvelamento de uma verdade.

A escolha das edições e das traduções de Édipo-Rei significa um desafio constante para os estudiosos da tragédia, e isso não foi diferente para a elaboração desta investigação. Embora tenhamos o texto original em grego, a imensidade de versões publicadas nesses quase dois milênios e meio por vezes dificulta a compreensão precisa de certas expressões e também do contexto geral no qual a peça foi escrita. Nesse sentido, tivemos que fazer algumas escolhas. Para nos aproximarmos das análises foucaultianas, optamos por duas edições em francês, ambas da Les Belles Lettres, sob o título *Œdipe Roi*: uma de 1962, utilizada pelo pensador francês, e outra bilíngue, grego-francês, de 2007. Em português, decidimos pela edição de 1989, da Jorge Zahar, *A trilogia Tebana: Édipo-Rei, Édipo em Colono, Antígona*; da edição de 2004 da Lamparina, *Édipo-Rei*; e da publicação de 2012, bilíngue (grego-português), da Editora Perspectiva, *Édipo-Rei de Sófocles*.

Um dos principais interlocutores de Foucault em suas leituras acerca de Édipo é, sem dúvida, o helenista francês Jean-Pierre Vernant. Discípulo de George Dumézil e Louis Gernet e, certamente por motivos diferentes de Deleuze e Guattari no *L’Anti-Édipe*, é igualmente crítico quanto ao caráter de universalidade dado por Freud à tragédia de Sófocles. Além do mais, seu pensamento é decisivo para mostrar que no século V o homem modifica sua postura em relação às potências divinas, até então dominadoras de todo destino e de todo o universo. O ser humano passa a ser o senhor de seus atos; um agente relativamente autônomo, capaz de decidir, de forma mais ou

¹¹ FOUCAULT. Michel. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 29.

¹² DELEUZE, Gilles. *Pourparler 1972-1990*. Paris: Editions de Minuit, 2003, p. 25-52.

¹³ FOUCAULT. Michel. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 130.

menos independente, sobre sua existência política e social. Para ele, essa postura do novo homem grego é o embrião para uma discussão que será fundamental mais tarde na história psicológica do ocidente: o problema da vontade. “Em que medida o homem é realmente a fonte de suas ações?” ou “Mesmo quando parece tomar a iniciativa e assumir a responsabilidade delas (as ações), não têm elas em algum lugar fora dele sua verdadeira origem?”¹⁴. Surge então uma relação estreita entre os conflitos de valor, pertencentes a determinada sociedade, e a prática humana, que já não se explica a partir da ordem religiosa do mundo. Tais dilemas característicos ratificam, para o pesquisador, que a tragédia encontra-se histórica, política e socialmente datada e que durará apenas pouco mais de um século.

Alguns de seus artigos são significativos sobre o tema de Édipo: “Ambiguïté et reversement. Sur la structure énigmatique d’Œdipe-Roi”, publicado em 1970 na *Echanges et Communications: mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l’occasion de son 60ème anniversaire*; “Le pur et l’impur”, lançado na revista *L’Année sociologique de 1953-1954*; e “Œdipe sans complexe”, publicado na *Raison Présente* em outubro de 1967. Em especial, o primeiro deles foi amplamente utilizado por Foucault.

Outro helenista determinante para o pensamento foucaultiano é Marcel Detienne. Para Daniel Defert¹⁵, a influência dos escritos deste helenista belga, em especial da obra *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*¹⁶, é relevante para a compreensão da Grécia arcaica empreendida por Foucault. Adotando perspectiva estrutural na análise da vida social e espiritual dos gregos, a obra de Detienne se ocupa da noção de *Alétheia*, construindo, a partir dela, o que podemos chamar de uma pré-história da verdade filosófica.

Ele mostra os fatores que circundam a transição do poder jurídico-religioso do período arcaico para um poder político jurídico a partir do fim do século VI. Trata-se, sobretudo, da decadência do poder advindo da mântica oracular para a instauração de um processo de laicização social. A justiça, no primeiro caso, inseparável de qualquer outra atividade do rei, está vinculada invariavelmente a certas formas de mântica. Presidindo a ordália, o soberano é detentor da τέχνη e, quando pronuncia a justiça, goza do privilégio da memória, “graças ao qual se comunica com o mundo invisível”¹⁷. Nesse plano em que o político e o religioso se misturam e que a justiça e a adivinhação se entrelaçam, o conhecimento do soberano é análogo ao dos poetas inspirados e dos videntes. No segundo caso, e que é compatível para Foucault com a eclosão da tragédia de Édipo, a

¹⁴ VERNANT, Jean-Pierre. O Momento Histórico da Tragédia. In: VERNANT, Jean Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 56.

¹⁵ DEFERT, Daniel. Situation du cours. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la Volonté de Savoir*, p. 258-279. Daniel Defert assinala que, apesar de Foucault não o haver citado em seus escritos, as anotações à margem do texto indicam seu uso.

¹⁶ DETIENNE, Marcel. *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Livre de Poche, 2006.

¹⁷ *Ibidem.*, p. 110.

estrutura de soberania “inscreve-se no tempo dos homens”¹⁸ e não mais no mundo das forças mágico-religiosas e suas potências. Sua eficácia justifica-se no fato de que, pela primeira vez, a “participação do grupo social funda o valor de uma palavra”¹⁹. É o nascimento do direito, no qual a palavra-diálogo é, ao mesmo tempo, “instrumento político por excelência” e “instrumento privilegiado das relações sociais”²⁰.

Ainda no que se refere aos aspectos mais abrangentes da antiguidade grega, temos uma série de pesquisadores significativos para este estudo. Salientamos o francês George Dumézil e sua obra *Esuisses de Mythologie*, em especial o texto *Apollon Sonore*, de 1982 e 1987. Do alemão Gustave Glotz, quatro de suas obras: *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, de 1904, *L’Ordealie dans la Grèce primitive*, também de 1904, *Études sociales et juridiques sur l’Antiquité grecque*, de 1906, e *A cidade grega*, de 1928. Do filólogo e sociólogo francês Louis Gernet, sua tese doutoral de 1917, *Recherches sur le développement de la pensée juridique en Grèce ancienne*, e de 1955, o livro *Droit et société dans la Grèce ancienne*. Por fim, do alemão Werner Jaeger, o artigo publicado em espanhol em 1953 na *Revista de Estudios Politicos*, com o título “Alabanza de la ley: los origenes de la filosofía del derecho y los Griegos”²¹.

Há comentadores fundamentais da tragédia de Édipo que não são interlocutores diretos de Foucault, mas que, neste trabalho, foram utilizados. Do século primeiro, a obra do romano Lucio Anneo Sêneca, escrita em latim sob o título de *Ædipus*; a publicação *The Oedipus Tyrannus*, do inglês Richard Claverhouse Jebb, de 1885; a obra *The Oedipus Tyrannus*, do americano Montimer Lamson Earle, de 1901; do inglês Bernard Knox, *Édipo em Tebas*, de 1957; o livro de René Girard, *La violence et le sacré*, de 1972, em especial o capítulo “Ædipe et la victime émissaire”; o prefácio escrito por Pierre Vidal-Naquet para as *Tragédies complètes*, publicadas em 1972, *Ædipe à Athènes*; de 1980, o livro *Sophocles: an interpretation*, de R. P. Winnington-Ingram; a tradução e os comentários do americano Robert Fagles para *Sophocles: the three Theban plays*, de 1982; do francês Jean Bollack, o *La Naissance d’Ædipe*, de 1995; do americano Charles Segal, o *Oedipus Tyrannus: tragic heroism and the limits of knowledge*, de 2001; dos italianos Maurizio Bettini e Giulio Guidorizzi, *Il mito di Édipo. Imagini e racconti dalla Grécia a oggi*, de 2004; e do espanhol Carlos García Gual, o *Enigmático Édipo: mito y tragedia*, de 2102.

Com intuito de responder à problemática lançada por esta pesquisa, propomos a organização do trabalho em três partes. A primeira delas se intitula *Um paraíso judiciário perfeito: Édipo e a Atenas do Século V* e tem por objetivo mostrar de que forma Foucault, juntamente com outros

¹⁸ DETIENNE, Marcel. *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, p. 169.

¹⁹ *Ibidem.*, p. 181.

²⁰ *Ibidem.*, p. 181.

²¹ Este trabalho foi publicado originalmente em inglês, no volume *Interpretations of modern legal philosophes: essays in honor of Roscoe Pound*. Edited with an Introduction by Paul Saire. New York: Oxford University Press, 1947, p. 352-375.

pensadores, reconstrói a tragédia de Sófocles por um viés investigativo, sugerindo que a caça ao assassino de Laio segue rigorosamente os termos da lei ática. Essa primeira parte conta com três grandes capítulos. O primeiro deles, sob o título “A verdade jurídica no período grego arcaico: dois exemplos homéricos”, retoma uma importante discussão de Foucault acerca das formas ocidentais mais antigas de procedimentos jurídicos. Trabalhando com o litígio entre Menelau e Antíloco, por ocasião do funeral de Pátroclo e com a cena do *Bouclier d’Achille*, ele mostra como, no período arcaico, constata-se a existência de um sistema judicial inseparável do universo religioso.

Com o título “O nascimento do inquérito”, no segundo capítulo da primeira parte, almeja-se analisar de que forma para Foucault, a tragédia de Édipo representa uma nova forma de produção da verdade jurídica. Em sua tese, a fábula de Sófocles evidencia o surgimento da prática do inquérito, na qual a figura da testemunha adquire uma importância definitiva para a conservação do acontecimento. Essa transformação no universo jurídico ocidental foi decisiva, seja para a criação dos modelos judiciários que se seguiram, seja para o nascimento de outros saberes, dentre eles os filosóficos, os retóricos e os empíricos. Édipo é, por isso, uma história da verdade, na qual há um crime que precisa ser desvendado e um criminoso a ser punido, e cada uma das partes da investigação atende rigorosamente às leis áticas da época.

O último capítulo desenvolve uma das contribuições teóricas foucaultianas mais conhecidas e relevantes acerca de Édipo: a *lei das metades*. Na noção grega de σύμβολον, Foucault encontra os alicerces desse mecanismo jurídico-religioso, que originalmente representa um sinal de reconhecimento entre os possuidores de cada uma das metades de um objeto partido em dois. Elas são juntadas e, dessa forma, comprova-se a identidade do portador. Assim, no decorrer de seus textos sobre o assunto, ele apresenta um esquema metodológico para a interpretação de Édipo de acordo com a lei das metades; a trama está quebrada em dois pedaços e cada um deles dividido em outros dois, com seus fragmentos espalhados nas mãos de pessoas diferentes.

Na segunda parte, mostraremos como, para Foucault, Édipo é uma história de saber e de poder. Os três primeiros capítulos desta parte serão dedicados à problemática do saber e seus desdobramentos nas análises foucaultianas da tragédia de Sófocles. Iniciaremos abordando de que forma, no pensamento ocidental, a noção de verdade foi marcada pela relação que se instituiu, na Antiguidade Clássica, entre saber e pureza. Essa relação foi decisiva, dentre outras coisas, para a ideia de conhecimento que temos até hoje: desvinculado do poder e sustentado pela pura paixão por conhecer, ao melhor estilo platônico. Em seguida, examinaremos a passagem da ignorância ao conhecimento que se opera em Édipo. Este, por sua vez, é detentor de um saber em excesso, que determina seu caráter, sua forma de ação e seu destino. E ainda nos deteremos num ponto basilar para Foucault: o saber do protagonista tem um conjunto de características próprias, que o tornam, ante os concidadãos, um homem acima dos outros homens.

Nos quatro capítulos seguintes, discutiremos a questão do poder em Édipo-Rei. Foucault salienta que a mais famosa peça de Sófocles, desde seu título, é uma fábula de como um soberano perde, ganha e novamente dissipa seu poder. Seguindo a imagem mítica do herói exposto e salvo, Édipo é possuidor de uma série de traços positivos do tirano, que o transformam em alguém benquisto por seu povo. Ao mesmo tempo, o texto do poeta grego expõe os aspectos negativos da tirania de Édipo, que o tornam autoritário e crente de que pode distanciar-se dos deuses. Para Foucault, esse é o lugar do Édipo tirano: poder em demasia, que permite que ele abra os olhos sobre o que está acontecendo e encontre seu próprio destino.

Na terceira parte, nos dedicaremos a um exame mais detido sobre os temas do visível e do sonoro, buscando compreender de que forma, para Foucault, essas noções se desdobram e marcam definitivamente a produção da verdade no texto de Sófocles. Diferentemente das duas partes anteriores, que delimitam, por assim dizer, os principais eixos analíticos comuns a praticamente todas as interpretações do pensador francês — Édipo como uma tragédia de caráter judicial e Édipo como uma história de saber-poder — na parte final do trabalho nos arriscaremos a fazer uma “garimpagem”. Não é que Foucault não explicita em inúmeros momentos de suas leituras tais elementos, mas, de alguma maneira, por serem periféricos às discussões centrais, eles necessitam ser explorados, descobertos, revelados no conjunto de relações históricas, sociais, políticas, espirituais e humanas contidas na tragédia.

Nesse sentido, sugerimos para a terceira parte oito capítulos. A escuta é acentuada em três deles: no diálogo entre Foucault, Dumèzil e Detienne sobre a importância da voz apolínea, no excuro sobre Édipo ouvinte da voz penetrante e mortal da Esfinge e na sonoridade dos escravos, que obrigam o herói a escutar aquilo que jamais ele desejaria ter ouvido. O visual aparece com maior ênfase no capítulo que trata do enfrentamento ocular entre Tirésias e Édipo, no qual o adivinho, em sua cegueira, tem o olhar transparente, e o herói, com todos os indícios à sua frente, é incapaz de ver, e no excuro que abordam os aspectos visuais encerrados na tragédia. Dois capítulos ainda combinam olhar e escuta, ao discutir o visível e o dizer verdadeiro e a problemática da espacialidade e da temporalidade em Édipo-Rei.

Sem a pretensão de esgotarmos as possibilidades teóricas que o problema pode assumir, acreditamos que esta pesquisa tem seu grau de originalidade e de contribuição científica na possibilidade de reunir e confrontar os textos mais importantes de Foucault sobre a tragédia de Édipo e, a partir desse exercício, redimensionar a importância do visível e do sonoro no interior da ampla e relevante discussão que o pensador francês empreende sobre o problema da verdade.

PARTE 1

UM PARAÍSO JUDICIÁRIO PERFEITO: ÉDIPO E A ATENAS DO SÉCULO V

Édipo-Rei exige, como nenhuma outra tragédia da Antiguidade, uma comparação entre a forma antiga da tragédia e a moderna, pois, se de acordo com a interpretação de Aristóteles é considerada como a tragédia modelo, segundo a estética moderna é exatamente uma tragédia ruim, porque nela a “antinomia entre destino absoluto e culpa” permanece sem solução. Segundo essa estética, a ideia clássica de destino sofre uma “contradição irreconciliável”; a Antiguidade Clássica concebe um “destino preexistente, invejosamente à espreita, que não se desdobra a partir da ação humana”, e Édipo é o seu herói mais eloquente. A expressão mais popular é o termo “justiça poética”. Culpa e sofrimento na mesma proporção, ou seja, toda infelicidade é punição, o sentimento enquanto se assiste à tragédia aparenta-se ao do tribunal. Mas, se infelicidade é punição, então a culpa deve ser imputável, isto é, deve surgir da vontade livre e não como consequência de determinações anteriores, de predisposições espirituais e corporais, de disposições herdadas, etc.

Friedrich Nietzsche

(Introdução à Tragédia de Sófocles)

1. INTRODUÇÃO

Em suas análises da mais conhecida tragédia de Sófocles, o Édipo-Rei, Michel Foucault esforça-se por recolocá-la no tempo e no espaço e, por isso mesmo, não se abstém de discutir o cenário social, cultural e político que envolve a trama. Por outro lado, é verdade também que tais elementos se diluem em suas leituras, não sendo possível afirmarmos que ele desenvolve um estudo sistemático sobre a sociedade ateniense do século V. O que identificamos, no conjunto de seus textos, é o fato de que Édipo se situa exatamente no limiar de uma mudança de época, no qual começam a se questionar, a partir da chegada do direito e das instituições de caráter político, os antigos valores tradicionais, ainda baseados no plano religioso e moral. A tragédia, como gênero literário novo, desmistifica os heróis líricos, trazendo agora seus dilemas publicamente diante do teatro grego, que cumpre o papel de uma assembleia ou tribunal popular.

Sobre os aspectos que dizem respeito à frágil democracia vivida por Atenas na época de Sófocles, percebemos que Foucault se detém, sobremaneira, no campo jurídico. É na discussão que perpassa o direito e as instituições da Grécia clássica, que o pensador francês encontra os elementos necessários para examinar, por exemplo, a origem das práticas judiciárias gregas, em especial, o nascimento do inquérito, o fortalecimento do testemunho e da confissão como práticas de coação e obtenção da verdade e a problemática que se estabelece na superposição entre crime e pureza. É no interior dessa sociedade calcada sob a égide jurídico-religiosa, que, para ele, a tragédia de Édipo se desenrola em termos de um processo judiciário relativamente simples e, por assim dizer, perfeito: a investigação e a descoberta do autor de um crime e a punição do criminoso²².

Ao desenvolver essa linha de pensamento, Foucault parece sensível aos estudos de Bernard Knox²³. O estudioso inglês nos ajuda a entender que a saga de Édipo não se refere a algo ambientalmente descontextualizado. A Atenas de Sófocles estava “inseparavelmente associada às instituições legais e à litigiosidade, pela qual a cidade era famosa”²⁴. Os estrangeiros a reconheciam como a cidade dos tribunais; já para o cidadão ateniense, os processos judiciários compunham sua vida cotidiana de uma forma que, para nós hoje, é “difícil de imaginar”²⁵. Uma série de motivos, tais como os grandes júris, a multiplicidade de ações legais, públicas e privadas e principalmente a ausência de “advogados”, como hoje conhecemos, tornou cada cidadão responsável direto pela própria defesa, garantiu que os atenienses experimentassem os procedimentos legais como parte

²² FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*, p. 49.

²³ Apesar da observação de Daniel Defert, na *Situation du cours* de 1970-71, “[...] Certains ont cru reconnaître dans Le Savoir d'Œdipe l'apport de l'Oedipus at Thebes de Bernard Knox. Ce livre n'a pas été utilisé par Foucault; il l'a lu tardivement aux États Unis, à la suggestion de ses auditeurs [...]”. DEFERT, Daniel. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 279.

²⁴ KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 67.

²⁵ *Ibidem.*, p. 67.

integrante de sua vida. O direito estava naturalmente no vocabulário doméstico, na mesma medida em que, pelo menos uma vez na vida, cada ateniense faria parte de um júri ou teria que se defender diante de um, sem ninguém que o representasse.

É nesta atmosfera total e tipicamente ateniense contemporânea que Sófocles fixou o enredo de seu *Oedipus Tyrannus*. A caça pelo assassino de Laio é apresentada nos termos da lei ática, particular e pública. Uma vez mais, a linguagem do poeta sugere que Édipo é uma figura mais contemporânea do que mítica²⁶.

Foucault compreende a contemporaneidade da Atenas de Sófocles à qual se refere Knox e, por isso, não por acaso, nas conferências de 1973 entende que Édipo é “fundamentalmente o primeiro testemunho que temos das práticas judiciárias gregas”, sendo “um procedimento de pesquisa da verdade que obedece exatamente as práticas judiciárias gregas dessa época”²⁷.

Num estudo sobre a origem da filosofia do direito na Grécia²⁸, Werner Jaeger recorda que é possível encontrarmos indícios das discussões jurídicas nos poetas e filósofos gregos e em praticamente todos os ramos de sua literatura. Começando por Homero, passando pela madurez intelectual grega em Platão e Aristóteles e se tornando um objeto de estudo sistemático com os peripatéticos²⁹ e com Teofrasto³⁰, constatamos, no curso dos séculos, como a justiça (*δίκη*) transformou-se num fundamento para a dignidade da vida humana. Muito antes da existência de uma filosofia jurídica como a conhecemos agora, os gregos já haviam desenvolvido uma especulação sobre a natureza do direito.

Não há dúvida, segundo Jaeger, DE que o transfundo histórico presente nas reflexões sobre a justiça e a lei foram basilares para o advento da polis grega, que adquiriu sua forma plena com a democracia ateniense no século V. Tal contexto político, expresso por autores como Sólon³¹, o defensor do povo, e Teógnis³², representante da antiga classe privilegiada, intensifica o desacordo

²⁶ KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p. 67.

²⁷ FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 31.

²⁸ JAEGER, Werner. Alabanza de la ley: los origenes de la filosofía del derecho y los griegos. *Revista de Estudios Políticos*, v. 26, n. 67, p. 97-108, 1953.

²⁹ *Peripatético* significa ambulante ou itinerante. A Escola Peripatética foi uma escola filosófica da Grécia antiga que seguia os ensinamentos de Aristóteles, seu fundador. Iniciada em 336 a.C., quando Aristóteles abriu a primeira escola filosófica no Liceu em Atenas, durou até o século IV. Tinha por hábito ensinar ao ar livre, caminhando enquanto lia e dava preleções, sob os portais cobertos do Liceu, conhecidos como *peripatoi*, ou sob as árvores que o cercavam. Quando Teofrasto assumiu a direção, acentuou-se o caráter empírico da escola, em contraposição ao modelo especulativo da Academia Platônica.

³⁰ Viveu entre 372 a.C. a 287 a.C. e foi sucessor de Aristóteles na escola peripatética. Proveniente de Eressos, em Lesbos, seu nome original era Tirtamo, mas ficou conhecido pelo nome de Teofrasto, dado por Aristóteles, fazendo referência a suas qualidades de orador.

³¹ Sólon viveu possivelmente entre 640 a.C. e 558 a.C. Aristocrata, poeta e estadista de Atenas, é mais conhecido como legislador e como poeta lírico. Eleito arconte em 594 a.C., fez importantes reformas e é, por isso, considerado um dos mais importantes legisladores da democracia ateniense. Instituiu a solidariedade entre as classes sociais e o tratamento justo para cada cidadão; especialmente famosa é a disposição legal que aboliu a escravidão por dívidas.

³² Viveu no século VI a.C., na chamada crise da pólis arcaica, marcada pelo crescimento demográfico, pelos grandes movimentos migratórios e pelo surgimento dos Tiranos que, com o apoio dos mais pobres, tornavam-se soberanos da pólis. A maior parte de suas elegias se caracteriza como poesia social, com fortes tons conservadores e críticos às

existente entre a nova ordem social nascente e a antiga sociedade aristocrática. Entretanto, num ponto eles concordam: no período político em que ambas as partes estão ameaçadas, a lei é o porto seguro no qual se pode garantir certa estabilidade. Com essa evolução, ressurgiu uma nova cidade grega, na qual as antigas reivindicações do povo por justiça e humanidade se veem, de alguma maneira, contempladas.

O segundo coro da *Antígona* de Sófocles é o canto do poeta que exalta o orgulho e o entusiasmo de uma cultura ateniense predominantemente política, na qual a maior de todas as maravilhas da natureza é o homem³³. É um louvor ao ser racional e civilizado, que aprendeu a domesticar animais e a fundar Estados e que agora se impõe diante de uma natureza primitiva e obscura.

A tribo dos pássaros ligeiros, ele a captura, ele a domina; as hordas de animais selvagens, e de viventes das águas do mar, o Homem imaginoso as prende nas malhas de suas redes. E amansa, igualmente, o animal agreste, bem como o dócil cavalo, que o conduzirá, sob o jugo e os freios, que o prendem dos dois lados; bem assim o touro bravo das campinas³⁴.

Não obstante, não demorou para que os gregos percebessem que, para além dessa evolução gradual da espécie, a existência humana depende necessariamente da lei para que haja uma ordem social mínima que defenda os fundamentos duradouros da vida. A última estrofe do coro retoma as características fundantes da humanidade cindida entre o direito e a religião: o *υψίπολις*, que representa a obediência à lei e que coloca o homem no centro da vida política e civilizada e o *ἀπολις*, que significa a desobediência à lei e que situa o homem distante dos mandamentos sociais e divinos e, por isso mesmo, fora da própria comunidade³⁵.

Industrioso e hábil, ele se dirige, ora para o bem ora para o mal. Confundindo as leis da natureza e também as leis divinas a que jurou obedecer, quando está à frente de uma cidade, muitas vezes se torna indigno, e pratica o mal, audaciosamente! Oh! Que nunca transponha minha soleira, nem repouse junto a meu fogo, quem não pense como eu, e proceda de modo tão infame!³⁶

Deparamo-nos, então, com dois modos diferentes de pensamento coexistentes na Atenas clássica. De um lado, o decadente universo religioso-espiritual que, presente nas estruturas mitológicas e nas variadas representações do divino, por muito tempo deu sentido às instituições sociais e aos comportamentos individuais. Por outro, a autoridade do Estado, que, a partir do

transformações sociais de seu tempo. Como fonte documental, além de conter informações riquíssimas sobre as transformações do século VI a. C. em algumas *poleis* gregas, é importante para o estudo do conceito arcaico de *Υβρις*, visto por ele como comportamento típico dos tiranos, que, por sua “desmedida”, tornam-se mais poderosos que os outros cidadãos e, assim, destroem a boa ordem da pólis.

³³ SOPHOCLE. *Tragédies*. Antigone. Paris: Les Belles Lettres, 1962, p. 98.

³⁴ *Ibidem.*, p. 99.

³⁵ JAEGER, Werner. *Alabanza de la ley*, p. 18, tradução nossa.

³⁶ SOPHOCLE. *Tragédies*. Antigone, p. 99.

desenvolvimento do pensamento político e do nascente direito grego, passa a ser a fonte de realidade para as novas categorias mentais e para os novos arranjos institucionais.

Parece-nos evidente que Foucault lê, com perspicácia, as transformações ocorridas na Atenas do século V e ao determinar Édipo como um modelo judiciário perfeitamente representativo da Grécia clássica, ele evoca o sentido profundo das mudanças que os campos do direito e da política atravessavam na época em que foi escrita a tragédia. Época, é bom lembrar, de um pensamento jurídico ainda em fase de desenvolvimento. O Édipo-Rei torna-se, dessa forma, a exata representação de um período em movimento, que carrega em seu cerne uma série de tensões, de ambiguidades e de descobertas. Em Vernant, temos um pensamento que legitima este paradoxo no cerne da sociedade grega.

Os poetas trágicos utilizam esse vocabulário do direito jogando deliberadamente com suas incertezas, com suas flutuações, com sua falta de acabamento; imprecisão de termos, mudanças de sentido, incoerências e oposições que revelam discordâncias no seio do próprio pensamento jurídico, traduzem igualmente seus conflitos com uma tradição religiosa, com uma reflexão moral de que o direito já se distinguira, mas cujos domínios não estão claramente delimitados em relação ao dele³⁷.

Com esta primeira parte, não pretendemos um estudo sistemático do direito grego. Ademais, concordamos com Vernant que o direito deve servir para o intérprete como “algo prévio”, para, enfim, devolvê-lo novamente àquilo que é a base da tragédia: o homem, com seus dilemas e com sua finitude³⁸. Assim, nosso objetivo com esta parte é encontrar nos textos de Foucault acerca de Édipo os elementos histórico-jurídicos que dão sustentação para o estabelecimento de novos mecanismos de produção da verdade, mecanismos esses inspiradores de um conjunto de práticas sociais decisivas para a constituição do sujeito na história do ocidente. Para tanto, propomos três tópicos de análise. No primeiro, faremos uma discussão sobre o modelo arcaico grego para obtenção da verdade. No segundo, veremos como Foucault entende a tragédia de Édipo como a história do nascimento de uma nova prática jurídica na Grécia clássica: o inquérito (*enquête*). E, por fim, examinaremos a compreensão de Foucault acerca da estrutura jurídico-religiosa da *lei das metades*, como procedimento legítimo na Atenas do século V para produção da verdade.

³⁷ VERNANT, Jean-Pierre. O momento histórico da tragédia. In: VERNANT, Jean Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 3.

³⁸ *Idem*. Tensões e ambiguidades na Tragédia Grega. In: VERNANT, Jean Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 9.

2. A VERDADE JURÍDICA NO PERÍODO GREGO ARCAICO: DOIS EXEMPLOS HOMÉRICOS

Os estudos sobre a Grécia antiga levam Foucault necessariamente ao exame de duas formas de julgamento entre gregos ainda no período homérico: a disputa entre Menelau e Antíloco e o *Bouclier d'Achille*. Diante disso, podemos nos perguntar: por que o filósofo francês acredita ser necessário retornar ao pensamento pré-jurídico para explicar o modelo clássico do direito grego? Possivelmente, a melhor resposta seja esta mesma que está ao nosso alcance constatar: ao demarcar os elementos que compõem metodologicamente os dois casos judiciais presentes na *Ilíada*, Foucault está interessado em mostrar os deslocamentos conceituais e técnicos posteriores, ou seja, aqueles ocorridos no período clássico. E, sobretudo, perceber em que medida eles foram decisivos para a constituição de novas práticas de produção da verdade, práticas essas que influenciaram posteriormente diversas áreas do pensamento ocidental.

Entretanto, acreditamos que essa resposta mereça ainda uma breve consideração. Foucault fundamenta grande parte de suas pesquisas sobre o pré-direito grego nos trabalhos de Gustave Glotz, Louis Gernet e Marcel Detienne, e isso nos parece ser especificamente intencional. Primeiramente, porque concordamos com Defert, quando, na *Situation du Cours* de 1971, defende a ideia de que as pesquisas historiográficas de Foucault sobre a Grécia não partem de arquivos descontínuos, nos quais se supõe que ele tenha empreendido sozinho a exploração, mas antes tem seu fundamento num corpo teórico perfeitamente legitimado por esse conjunto de historiadores da antiguidade³⁹.

Em segundo lugar, nesses autores Foucault encontra os antecedentes de uma compreensão de verdade que se diferencia da própria herança deixada pelos gregos à nossa cultura: uma concepção objetiva e racional, adequada, por um lado, a um conjunto de princípios lógicos, e por outro, à necessidade de conformação com o real, inseparável da demonstração, da verificação e da experimentação. Se nossa intenção é abordar, mais tarde, como para Foucault na Grécia clássica certos métodos judiciais foram racionalizados, determinando o modelo de pesquisa da verdade até os nossos dias, agora nosso objetivo é outro. Com o estudo desses dois exemplos de julgamentos homéricos, queremos apresentar como para o pensador francês, no período arcaico, constata-se a existência de um sistema jurídico inseparável do universo religioso, no qual, como diz Detienne, “o filósofo ainda não é mais que um sábio, digamos, até mesmo um mago”⁴⁰.

Não queremos dizer, com isso, que a Grécia clássica tenha excluído totalmente as influências religiosas de suas práticas sociais e jurídicas. Poderemos constatar, especialmente

³⁹ DEFERT, Daniel. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 269.

⁴⁰ DETIENNE, Marcel. *Les Maîtres de Verité dans la Grèce archaïque*, p. 14.

quando aprofundarmos o estudo da tragédia de Édipo, que certos resquícios do antigo sistema estão mesclados aos novos procedimentos. O que queremos salientar é que o século V significou exatamente o momento de transição, quando o mundo mítico se enfraqueceu e cedeu lugar ao vigoroso pensamento político, social e jurídico. De qualquer maneira, temos clareza de que Foucault toma partido de Glotz, quanto este afirma, numa crítica a Fustel de Coulanges⁴¹, que o estudo sobre a sociedade grega deve levar em conta que “a verdade é sempre complexa quando se trata de homens... que sofrem, lutam e obedecem a necessidades diversas”⁴².

O primeiro exemplo de julgamento arcaico citado por Foucault é a contestação entre Menelau e Antíloco, durante os jogos que se realizam por ocasião da morte de Pátroclo. Reconstruímos a história em seus aspectos mais significativos, a partir do próprio texto do poeta grego.

Todos, assim, na cidade gemiam. No entanto, os Aquivos, logo que as naus alcançaram a praia do vasto Helesponto, se dispersaram, em busca dos barcos de proas recurvas, com exceção dos Mirmídones fortes, que Aquiles reteve. Aos companheiros valentes desta arte o Pelida se expressa: “Caros e fiéis companheiros, Mirmídones fortes, dos coches não desatemos, ainda, os cavalos de pés muito rápidos, mas, como estamos, armados, à beira da morte fiquemos para chorá-lo, prestando-lhe as honras funéreas devidas. Logo, porém, que ficarmos saciados do choro funéreo, os corredores soltemos a fim de cuidarmos da ceia. [...] Para a corrida de carros, primeiro, os magníficos prêmios apresentou: bela escrava, muito hábil, e trípode grande de vinte e duas medidas, com asas de linhas graciosas, para o que à frente chegar, de seis anos a égua destina para o segundo, indomada, com feto de mulo no ventre; um caldeirão que não fora levado, ainda, ao fogo, apresenta para o terceiro, mui cândido e belo, de quatro medidas: de outro faz vir dois talentos que ao quarto diz ter sido destinado; uma urna de asas, jamais posta ao fogo, para o último apronta. [...] Isso disse ele: os velozes aurigas depressa se reúnem. [...] Alça-se o Atrida de louros cabelos, o Rei Menelau, de diva estirpe, que uma égua e um cavalo atrelou em seu carro [...]. Os corredores de pelo brilhante aprestou, logo, Antíloco, filho notável do velho Nestor majestoso monarca que de Neleu descendia. Os cavalos que o carro lhe tiram eram de raça de Pilo. [...] Todos no carro se aprestam; as sortes são no elmo lançadas, que o forte Aquiles agita. [...] Em seus lugares se põem; muito ao longe, no plano, assinala-lhes o forte Aquiles a meta final, onde pôs como guarda o venerando Fenice, do velho Peleu companheiro, para que tudo observasse e depois lhe contasse a verdade. [...] Isso disse ele: os cavalos, temendo as ameaças do dono, mais velozmente, algum tempo correram. De pronto, apresenta-se ao valoroso guerreiro o lugar onde a estrada apertava. Feita por água de chuva que a terra insistente escavara, em depressão do terreno, uma fossa profunda se via. Aí Menelau procurava evitar qualquer choque, tentando seus corredores; mas nisso, por fora a estrada Nestórida joga os robustos cavalos, a par colocando-se dele. O louro Atrida, indignado, desta arte ao Nestórida increpa: “Muito imprudente te mostras, Antíloco; os brutos refreia. Não vês que é estreito o caminho? No largo terás franca a estrada. A ambos assim prejudicas, fazendo com que os carros se choquem.” Mas como surdo à advertência, o Nestórida os brutos excita com maior ardor, chicoteando-os, a fim de ganharem terreno. [...] Chega em segundo lugar o Nestórida Antíloco; à frente de Menelau ele viera, tão-só por valer-se de astúcia. [...] Alça-se, então, Menelau, demonstrando nos traços a cólera que contra Antíloco o peito lhe incende. Nas mãos dá-lhe o cetro um dos arautos prestantes, que a todos impetra silêncio, pondo-se, então, a falar o guerreiro que um deus parecia: “Não confirmaste, Nestória, o nome de herói justo e sábio; envergonhaste-me a fama e na estrada os meus claros cavalos atrapalhaste, passando com os teus, que lhe são inferiores. Vós, conselheiros e chefes dos fortes Aquivos, julgai-nos imparcialmente a

⁴¹ Numa Denys Fustel de Coulanges é um historiador francês, nascido em Paris em 1830 e falecido em Massy, no dia 19 de setembro de 1889. É conhecido principalmente pela obra *A Cidade Antiga (La cité antique)*, 1864).

⁴² GLOTZ, Gustave. *A cidade grega*. São Paulo; Rio de Janeiro: Difusão Editorial, 1980, p. IX.

questão, sem mostrar preferência nenhuma, para que os fortes Acaios não possam dizer no futuro que Menelau por malícia tomou do Nestória o prêmio, a égua vistosa, e que, embora possuísse corcéis menos ágeis, pode vencer um guerreiro que em força e vigor o excedia. Eu mesmo, aliás, vou julgar a questão, sem temer que me façam os fortes Dânaos qualquer objeção, pois presumo ser justo. Vamos Antíloco, aluno de Zeus, aproxima-te e faz como é de praxe: ante o carro e os cavalos te põe, segurando na mão direita o chicote flexível que há pouco vibravas, e nos cavalos tocando, pelo alto Posido nos jura que involuntário e sem dolo aos corcéis me trancaste o caminho.” Disse-lhe Antíloco, o herói prudentíssimo, então, em resposta: “Condescendência te peço pois muito nos anos te cedo, Rei Menelau; és mais velho do que eu e bem mais valoroso. Certo conheces os moços e quão facilmente se excedem, por serem de ânimo vivo, mas faltos do justo equilíbrio. Sê, pois, paciente comigo; dar-te-ei, voluntário, o meu prêmio, a égua vistosa. Ainda mais: se de quanto possuo quiseres algo exigir-me, sem maiores delongas, declaro-o, prefiro a teu pedido ceder, caro aluno de Zeus, a saber-me de teu afeto banido e perjuro ante os deuses eternos”⁴³.

A leitura foucaultiana do texto de Homero permite-nos avançar sobre uma série de elementos interessantes, dentre os quais o mais significativo é a forma singular de estabelecimento da verdade jurídica a partir da noção de prova (*épreuve*)⁴⁴. Antíloco nega veementemente a acusação proferida por Menelau e, por isso, é desafiado a jurar, diante de Zeus, que não cometeu falta alguma. Frente a tal desafio ele recua, renuncia ao juramento e reconhece a irregularidade. Mesmo com a presença de uma testemunha, responsável por observar (ἰστωρ) e assim garantir a regularidade da corrida, a base do modelo jurídico tem seu fundamento no jogo, isto é, no lançamento do desafio de um adversário ao outro, dispensando assim a necessidade de juízes, investigações, sentenças e testemunhas.

Os rituais descritos nessa cena não deixam dúvida de que se trata de uma regulamentação de tipo pré-jurídica. Menelau inicialmente solicita o julgamento à assembleia, mas, mudando de ideia, decide ele mesmo a forma de arbitrar: propõe a seu adversário o julgamento probatório. Por esse motivo, adquire o direito de fixar os termos e o faz seguindo os costumes próprios dos jogos funerários. O objeto sobre o qual se jura é a carruagem e isto é bastante representativo. Gernet⁴⁵ observa que a carruagem é o objeto precioso, que traz consigo a lembrança mítica das provas de realeza, e que outrora deu lugar à magia de onde o juramento purgatório pôde tirar uma parte de seu sentido primitivo. A carruagem é um atributo de nobreza e um símbolo de virtude da qual seu possessor participa. Nesse modelo de assembleia, que deu nome aos jogos de ἀγών, o juramento adquire um valor absoluto.

Numa concepção estritamente arcaica, a administração da prova não se dirige ao juiz, mas a um adversário que se trata de vencer. Não há uma verdade objetiva para ser julgada, muito menos lugar para a sentença. O que realmente existe são dois litigantes para serem arbitrados por meio da solução de uma prova (*épreuve*). O que parece saltar aos olhos de Foucault é que, no sistema em

⁴³ HOMERO. *Iliada*. XXIII. 260-270, 288, 292-293, 301-303, 352-353, 358-361, 417-430, 514-515, 566-595, p. 458.

⁴⁴ FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 32.

⁴⁵ GERNET, Louis. *Droit et institutions en Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982, p. 94.

questão, a verdade emerge da luta e da fraude e pode ser identificada silenciosamente no interior de quatro níveis de afrontamento.

O primeiro deles é o crime cometido e que se refere ao espaço do embate propriamente dito. O segundo afrontamento é a reivindicação daquele que se sente lesado, na medida em que faz valer seus direitos. O terceiro afrontamento é o juramento da verdade. Ele tem tanto a forma de uma série de vinganças como a do desafio. Este último tem por função instaurar um fim ao conjunto de contestações. Nesse ponto, as duas únicas respostas aceitas são sim ou não. E, finalmente, o afrontamento com os deuses, que adquire uma natureza tripla: a) de deslocar a contestação de dois adversários a um só, mais os deuses, colocando, dessa maneira, o desafiador imediatamente fora do jogo; b) de substituir todos os afrontamentos precedentes; c) de abrir uma nova série indefinida⁴⁶.

No cerne desse sistema de afrontamentos, a verdade possui autonomia. Obedecendo a certos níveis de distribuição e localização, seu poder aterrorizante intimida as partes envolvidas no litígio. Como uma força que se desencadeia sobre os homens, ela se mostra somente para aquele que aceitou se aproximar dela, seja pelos gestos, seja pelo juramento, seja pela imprecação. O fim do processo não determina de que lado ela está, mas mostra quem tem coragem de enfrentar a verdade, num movimento de aceitação ou de renúncia. Por isso, não se trata de desvendar o que se passou, mas confirmar, por um lado, a certeza daquele que aceita ser acolhido pela verdade e, por outro, a hesitação daquele que dela tenta escapar. Um lança ao outro o desafio: se acatado, imediatamente se conhece o vencedor. Se recusado, o vencido é também prontamente reconhecido, fazendo automaticamente, daquele que o desafiou, o vitorioso.

Com isso, Foucault chega ao ponto essencial do modelo judiciário arcaico: a procura da verdade não é o fator determinante do sistema judicial. O essencial é que o desenrolar dos desafios e das restituições esteja correto, fazendo o julgamento recair sobre o procedimento e não sobre o fato. Em Detienne⁴⁷, encontramos um endosso a essa ideia, quando ele recorda que os jogos funerários estruturavam-se num plano sólido, sem improvisação. Cada palavra e cada gesto obtêm sentidos bem definidos, obedecendo a regras bem claras. A função do juiz resume-se em ratificar as provas decisórias, enquanto a verdade é definida de maneira mecânica, seguindo métodos ordálicos.

O juramento invade um outro universo, no qual a sentença está nas mãos dos deuses, que podem, a seu tempo, decidir o castigo merecido. Por isso, ele é um sistema que leva o embate entre os lutadores para um reino no qual os riscos são incomensuráveis e as leis (diga-se de passagem, as mais temíveis) são incompreensíveis para o entendimento humano. Como lembra bem Foucault, os deuses não são ligados pela verdade: “se o jurador prestou um falso juramento, a cólera dos deuses arrisca destruí-lo, mas isto não é certo nem automático; e se há a possibilidade dele ser castigado,

⁴⁶ FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 72-76.

⁴⁷ DETIENNE, Marcel. *Les Maîtres de Verité dans la Grèce archaïque*, p. 154, 178-179.

seu tempo e sua forma permanecem até o último momento escondidos”⁴⁸. Sabe-se, somente, que se um dia os deuses decidirem pela punição, será impossível, ao condenado, escapar da ira divina.

O juramento pode ser considerado uma ordália; contudo, é importante delimitar bem em que perspectiva. Ele não age como ordália; não se espera que aquele que o presta seja atingido pelo fogo do céu. Seu papel é bem mais de prova, isto é, como meio definido no interior de uma técnica social. E é por esse seu aspecto religioso que ele se introduz no direito; não como algo abstrato, mas, como define a palavra grega ὄρκος, uma matéria sagrada, que se coloca em contato com aquele que jura, operando um deslocamento do tempo humano para o tempo dos deuses. Como afirma Gernet: “[...] Aqui se vê prolongar o pensamento mais arcaico: esta aposta total, que significa uma mudança de estado ou, para falar mais corretamente, uma mudança do ser, é o essencial da ordália em seu conceito mais autêntico”⁴⁹.

Nesse sentido, a justiça arcaica se relaciona com determinadas formas de mântica, articulando, a todo o momento, a linguagem mágico-religiosa e a linguagem gesticular. O corpo confere potência à palavra, na medida em que a voz encontra sua força no gesto. Privilégio do homem excepcional, a palavra religiosa é eficaz e intemporal, inseparável dos comportamentos e dos valores simbólicos. Sua principal característica é a eficácia, que no grego se expressa pelo verbo κρᾶνειν. Uma vez falada, a palavra torna-se ação, uma força, uma realização. No mundo dos deuses, sua melhor significação é “decidir e levar a cabo” (νοῆσαι τε κρῆναι τε)⁵⁰.

Já a eficácia do gesto se relaciona, por exemplo, com a importância da mão. Em Homero, a expressão *mettre dans la main* (ἐν χειρὶ τιθέναι) é frequente⁵¹. Lateralmente ao direito, ela é um símbolo de junção, dando a ideia de uma vinculação íntima que se realiza pelo contato. A palavra grega é ἔγγυη e aponta para modos de associação contratual ou pré-contratual, como nos acordos matrimoniais ou de caução. Num conjunto de relações sociais de tipos diversos, dentre eles o próprio direito, figurativamente ela adquire sentidos abstratos que remetem à potência, à vitória e ao privilégio. Nesse sentido, alguns objetos têm correspondência simbólica direta e se mostram verdadeiramente *remis dans la main*. Em Homero, o mais utilizado é o cetro, que, distante de ser somente um signo, representa a própria sede de uma força religiosa. É o que nos esclarece Detienne:

A palavra é da mesma ordem: como a mão que dá, que recebe, que toma, como o bastão que afirma o poder, como os gestos de imprecisão, ela é uma força religiosa que age em virtude de sua própria eficácia. A palavra que o adivinho, o poeta e o rei de justiça pronunciam, não consiste em algo fundamentalmente diferente da proclamação do vingador

⁴⁸ FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 74, tradução nossa.

⁴⁹ GERNET, Louis. *Droit et institutions en Grèce Antique*, p. 133, tradução nossa.

⁵⁰ DETIENNE, Marcel. *Les Maîtres de Verité dans la Grèce archaïque*, p. 116.

⁵¹ GERNET, Louis. *Droit et institutions en Grèce Antique*, p. 44-46.

ou das imprecações de um moribundo dirigidas a seus assassinos. É o mesmo tipo de palavra mágico-religiosa⁵².

Encontramos na disputa homérica a correlação entre a palavra, o gesto e o objeto. Menelau, ao se dirigir à assembleia, a fim de pronunciar seu protesto solene contra Antíloco, recebe do arauto o cetro. O herói carrega consigo o instrumento de autoridade e é, por isso, o rei-julgador. Com o bastão, tem o poder de emitir decretos e julgamentos que, como oráculos (Θεμίστες)⁵³, abrangem, de uma só vez, tanto a dimensão da mântica como os campos da justiça e da política. Embora o cetro seja um objeto comumente remetido à virtude divina do rei, em Homero sua presença assinala simbolicamente uma soberania impessoal, voltada para o espaço da coletividade. Seja com os juízes ou com os oradores, ele concede para aquele que o utiliza a autoridade da coroa, transformando-o num símbolo religioso. No modelo judiciário arcaico, o cetro representa uma forma de delegação social e uma garantia de direito ao litigante⁵⁴.

No exame de outra famosa cena judiciária da *Iliada*, o *Bouclier d'Achille*, Foucault recolhe evidências que atestam a importância desses três campos simbólicos do direito arcaico — a palavra de verdade, o gesto e o objeto — e que, ademais, apontam para um modelo intermediário de julgamento que, com um conjunto de características próprias, sobrepo-se aos procedimentos jurídico-religiosos do ritual privado⁵⁵.

Em Homero, encontramos o relato deste episódio:

Na Ágora, lugar de reunião do povo, se levanta um litígio entre dois homens; uma dívida de sangue em torno de um homicídio. Um deles, expondo o caso à assembleia, argumenta que quitou integralmente seu débito, enquanto o outro, por sua vez, afirma nada ter recebido. Os dois litigantes recorrem a este modelo de julgamento, a fim de dele obter uma decisão. No meio do povo estão os anciãos, que sentados nas pedras no meio do círculo sagrado, têm nas mãos o cetro dos heraldos e com voz potente, declaram o juízo que já têm formado sobre o caso⁵⁶.

Ainda que por muito tempo esta forma de julgamento tenha sido considerada rara, pois o próprio rei dispunha de tempo para presidir o tribunal e lançar suas Θεμίστες, o progresso do Estado e o desenvolvimento econômico tornou comum o litígio entre os cidadãos. Essa nova configuração favoreceu o surgimento dos *gérontes*, “anciãos do povo”, que como conselheiros do rei, com um cargo vitalício dentro de sua fratria ou tribo, tinham como principal função “acalmar as paixões e restabelecer a paz por meio de um daqueles adágios que aprendem dos pais e que exprimem a

⁵² DETIENNE, Marcel. *Les Maîtres de Verité dans la Grèce archaïque*, p. 34.

⁵³ As Θεμίστες podem ser ocasionalmente algo como juízos de justiça, mas são bem outra coisa: é a ordem do oráculo, o oráculo mesmo. GERNET, Louis. *Droit et institutions en Grèce Antique*, p. 96.

⁵⁴ GERNET, Louis. *Droit et institutions en Grèce Antique*, p. 92-93.

⁵⁵ FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 76.

⁵⁶ HOMERO. *Iliada*. XXIII. 292-293, p. 451.

sabedoria divina na linguagem dos homens [...]”⁵⁷. Aos poucos, tais princípios familiares vão penetrando nos espaços interfamiliares, permitindo que os *gérontes* sejam solicitados, em comum acordo entre as partes, para resolver os conflitos entre grupos distintos. Contudo, não se trata de uma jurisdição obrigatória, até porque nenhuma autoridade tem poder para ferir o direito primordial de vingança e de transações privadas.

No *Bouclier d’Achille* a soberania está ligada simultaneamente ao privilégio da palavra de verdade e à posse do cetro. Aquele que fala se apresenta como um símbolo de poder religioso que impõe o respeito. A força é, por assim dizer, emprestada e é por uma espécie de delegação social que o porte do bastão afirma o direito de orador. O exercício de soberania, todavia, é limitado e parcial. Não cabe ao tribunal pronunciar um veredito; cada juiz declara sua opinião e torna-se, por um tempo, soberano. Há sempre uma opinião melhor que a outra e a vencedora será, ao fim, recompensada com um prêmio: dois talentos de ouro. A opinião escolhida entre os juízes se acolhe como sentença que deve, por sua vez, ser legitimada por uma autoridade superior. Glotz recorda, nesse sentido, que os “anciãos do povo” se reuniam “por iniciativa e supervisão do rei”⁵⁸ e que seu voto tinha somente poder “consultivo”⁵⁹.

O interesse dos juízes é manter a regulação correta do litígio, enquanto a verdade, de modo algum, é o elemento decisivo do sistema judicial. Com um papel secundário, os conselheiros não intervêm, como o próprio Foucault diz, “a propósito do delito”, mas sim “a propósito da execução”⁶⁰. Isso faz com que a soberania sustente-se na funcionalidade do procedimento, ou seja, na necessidade de manutenção e aplicação dos costumes do direito. A interferência é sempre indireta no processo, ou pelo cetro que simbolicamente carregam os juízes, ou pelo fato de que cada juiz é também posto à prova. Aos juízes, por fim, cabe simplesmente dizer o que deve ser feito legalmente, informando se o *prix du sang* foi derramado. Vemos por exemplo, como no *Bouclier d’Achille* os *gérontes* não se ocupam do caso do assassinato em si; eles não dizem quem é o assassino e muito menos qual é a pena para o perdedor.

Esse modelo de julgamento, que, como vimos em Foucault, representa um tipo de soberania eminentemente simbólica, implica, noutro sentido, a ausência do sujeito de direitos. Ainda que a contestação aconteça entre dois adversários, cada um deles tem em sua defesa um grupo específico de partidários. Estes, por sua vez, pretendem a todo custo invadir o espaço do tribunal, mas são impedidos pelos guardas. No lugar onde se diz a justiça, lembra o pensador francês, “o jogo das represálias se interrompe e os grupos cessam de reclamar uns contra os outros”⁶¹. Não é o indivíduo

⁵⁷ GLOTZ, Gustave. *A cidade grega*, p. 42.

⁵⁸ *Ibidem.*, p. 40.

⁵⁹ *Ibidem.*, p. 41.

⁶⁰ FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 77, tradução nossa.

⁶¹ *Ibidem.*, p. 77, tradução nossa.

que age no procedimento, reclamando ou derramando o “preço do sangue”, mas, antes, é todo o grupo com o qual ele é solidário. É este grupo que, ao fim, ganha ou perde a disputa.

Uma figura que se destaca nesse litígio homérico e tem poder de interferência direta sobre ele é o ἵτωρ. Refere-se a um conhecedor das regras de como se resolvem as disputas e é, igualmente, o responsável pelo relato completo e exaustivo de tudo que aconteceu. Detienne⁶² o pensa como uma testemunha propriamente dita, enquanto Foucault o caracteriza como “aquele que sabe”⁶³. Importa-nos, por ora, que este último o vê como que sobrepondo aos dois litigantes um poder político. O ἵτωρ se apresenta com uma competência judiciária que se impõe separando os adversários por um julgamento que tem seu foco no processo de reparação e não na pena em si.

Vemos, dessa forma, como o advento do direito grego coincide com a decadência da palavra mágico-religiosa.⁶⁴ No pré-direito, as palavras e os gestos eficazes são a base do desenrolar de todas as operações judiciais, nas quais não são as testemunhas que conduzem às provas. Estas são definidas por procedimentos ordálicos. O *Bouclier d'Achille*, para Foucault, indica o momento de transição. O surgimento da cidade democrática leva necessariamente para o fim desse sistema. Os juramentos, resultado do poder religioso, cedem espaço agora para os argumentos racionais, que favorecem ao juiz a possibilidade de formular suas opiniões e manifestar sua sentença pessoal, depois de ouvir os prós e os contras de cada um dos lados. “A eficácia mágico-religiosa converteu-se em ratificação do grupo social. É o ato de óbito da palavra mágico-religiosa”⁶⁵.

A partir dos parágrafos anteriores, podemos extrair alguns aportes conclusivos sobre o modelo judiciário arcaico:

- 1) O essencial é que o desenrolar dos desafios e das restituições seja correto. O julgamento não recai sobre o fato, mas sobre o procedimento.
- 2) Transmite-se aos deuses o cuidado de vingar eventualmente um crime.
- 3) O juramento decisório não serve para revelar a verdade. A demonstração do que se passou é deixada aos deuses, que a designarão por sua vingança.
- 4) A verdade não se estabelece por meio de testemunhas, mas por um jogo que um adversário lança ao outro.

⁶² DETIENNE, Marcel. *Les Maîtres de Verité dans la Grèce archaïque*, p. 180. “Sur ce plan juridique, on peut aussi voir se dégager une notion du vrai: l'histor est un témoin, il est celui qui voit et qui entend, et, en sa qualité d'héritier du mnêmôn, il est aussi mémoraliste [...]”.

⁶³ FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 77, tradução nossa. Diferença conceitual sugestiva, pois para Foucault a “testemunha”, como veremos mais tarde, adquire um sentido específico dentro do direito clássico.

⁶⁴ GERNET, Louis. *Droit et institutions en Grèce Antique*, p. 145ss.

⁶⁵ DETIENNE, Marcel. *Les Maîtres de Verité dans la Grèce archaïque*, p. 34.

Interessa-nos, nas páginas seguintes, mostrar como, para Foucault, a história de Édipo representa, desde mecanismos judiciais inteiramente diferentes, uma transformação na forma da pesquisa e da produção da verdade. A palavra-diálogo supera a palavra-magia. Como instrumento político por excelência e como um privilegiado mecanismo de relações sociais, por meio dela os homens têm a possibilidade de atuar nas assembleias e de exercer sua dominação sobre os outros. Já autônoma da religião, a palavra-diálogo se define noutra espaço, este onde se enfrentam e se constroem os discursos políticos e jurídicos. Nosso trabalho será o de conhecer quais são esses mecanismos nos quais se fundam a nova palavra e como eles estão presentes na tragédia edipiana de Sófocles.

3. DO PRÉ-DIREITO AO DIREITO: O NASCIMENTO DO INQUÉRITO

A história de Édipo significa, para Foucault, o momento de surgimento da prática jurídica do inquérito (*enquête*). Com o passar do tempo, ela foi racionalizada até se tornar decisiva para a história do Ocidente, seja para a criação dos modelos judiciários que se seguiram, seja para o nascimento de outros saberes, tais como os filosóficos, os retóricos e os empíricos⁶⁶. Diferentemente da prova (*épreuve*) que, como vimos, fundamenta-se no desafio lançado de um guerreiro a outro, o inquérito tem sua base no testemunho; na presença de alguém capaz de relatar o fato e confirmar, a partir de sua própria memória, a verdade.

A testemunha, a humilde testemunha, por meio unicamente do jogo da verdade que ela viu e enuncia, pode, sozinha vencer os mais poderosos. Édipo-Rei é uma espécie de resumo da história do direito grego. Muitas peças de Sófocles, como Antígona e Electra, são uma espécie de ritualização teatral da história do direito. Esta dramatização da história do direito grego nos apresenta o resumo de uma 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 aos seus próprios senhores, de julgar aqueles que os governam⁶⁷.

Foucault fala de pelo menos quatro consequências diretas, no interior da democracia grega, advindas da possibilidade de testemunhar: 1) a modificação nas relações de poder, na medida em que o testemunho transforma-se na possibilidade de opor a verdade ao poder estabelecido; 2) a elaboração e o aprimoramento das formas tradicionais de prova e demonstração, que implicam, em suma, o como, em que condições e com quais regras se produz a verdade; 3) o desenvolvimento da retórica, ou seja, da arte de persuadir; 4) o desenvolvimento de um novo modelo de conhecimento que tem seu fundamento na memória e na investigação.

Quando nos detemos nas leituras foucaultianas acerca de Édipo, temos a oportunidade de observar como tais consequências do procedimento de testemunhar se desdobram e se intensificam no decorrer da peça. Podemos entender também de que forma Foucault, juntamente com outros pensadores⁶⁸, reconstrói a tragédia de Sófocles por um viés investigativo, sugerindo que a caça ao assassino de Laio segue rigorosamente os termos da lei ática, no que concerne especialmente a seu caráter público e privado. Nesse sentido, nosso objetivo com os parágrafos que se seguem é discutir como na Grécia clássica se estabelece um novo modelo de pesquisa e produção da verdade, que tem sua base nos mecanismos judiciários nascentes do inquérito e do testemunho.

Édipo envia Creonte ao oráculo de Delfos para se informar sobre a peste que aflige Tebas. A sugestão do oráculo, trazida por Creonte, é clara: encontrar e punir o culpado do crime, livrando,

⁶⁶ FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as formas jurídicas*, p. 54.

⁶⁷ *Ibidem.*, p. 54.

⁶⁸ Dentre os pesquisadores que adotam essa perspectiva, citamos como exemplo Bernard Knox, Jean Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet e Charles Segal.

dessa forma, a cidade da mancha (μίασμα)⁶⁹. Diante dessa situação, que se apresenta na cena de abertura, identificamos duas formas de procedimentos jurídicos comuns que envolvem a denúncia de assassinato no século V em Atenas. Por um lado, trata-se de uma ação legal particular, pois quem processa por assassinato é o indivíduo e não o Estado, e por outro, refere-se a uma ação político-legal pública, pois, como sabemos, é um caso de regicídio e os assassinos, confirma o oráculo, são tebanos.

Foucault extrai desse episódio uma série de elementos jurídicos concernentes à época. Inicialmente, o fato de que a denúncia de assassinato é realizada por um não cidadão. Apolo é quem exige reparação do crime cometido, com o banimento ou a morte do criminoso, para assim vingar “o sangue que maculou a cidade”⁷⁰. Essa forma de denúncia legal privada é uma técnica aceita e empregada; entretanto, por não ser cidadão e por ser um crime já prescrito, o deus está impedido de “entrar com uma ação” junto ao conselho ou à assembleia, como de costume para esses casos. Resta-lhe somente informar (μηνύω) os elementos que acha pertinentes serem levados em conta no decorrer da investigação. As informações são avaliadas pela assembleia e, caso sejam consideradas verdadeiras, é eleito um grupo de investigadores (ζητητής).

O homicídio é considerado o delito privado mais grave do direito grego⁷¹. Ele diz respeito, em geral, a todo tipo de atentado à pessoa ou à coisa de outrem, ao passo que o sacrilégio e a traição são tidos como os delitos públicos mais significativos. Numa sociedade que vê se estruturar, cada vez mais, o pensamento acerca de um “sujeito de direitos”, a noção de “ser culpado” (ἀδίκη), que exprime a ideia de um delito intencional, designa, primordialmente, a ofensa aos interesses individuais. Contudo, para que obtenha alguma relevância no território da cidade, é preciso que o sentimento de injustiça ultrapasse o espaço estritamente individual e comece a ser compartilhado pela totalidade do grupo.

Nas situações de homicídio, a coletividade se restringe ao grupo da cidade, excluindo, dessa forma, para fins de julgamento, os crimes cometidos em país estrangeiro. Já a cidade, concebida positivamente como uma sociedade organizada, torna-se igualmente um lugar religioso, que afirma sua solidariedade no sentimento de comunhão. Por ocasião de uma morte violenta, é por meio desse sentimento que a mácula tem a força de contaminar todo o seu território. O interdito (πρόρρησις)

⁶⁹ SOPHOCLE. *Tragédies*. (Édipe Roi, p. 213. Para este trabalho de pesquisa, utilizaremos as seguintes versões da tragédia de Sófocles: SOPHOCLE. *Tragédies*. Antigone. Paris: Les Belles Lettres, 1962. (Edição bilingue); SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Édipo-Rei, Édipo em Colono, Antígona. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989; SÓFOCLES. *Édipo-Rei*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2004; SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva, 2012. (Edição bilingue); SOPHOCLE. *Œdipe Roi*. Paris: Les Belles Lettres, 2007. (Edição bilingue).

⁷⁰ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 101. Sempre que houver uma citação direta do texto de Sófocles, utilizaremos os números dos versos em questão, que são correspondentes nas seguintes edições: SOPHOCLE. *Œdipe Roi*, Paris: Les Belles Lettres, 2007. (Edição bilingue grego-francês), SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva, 2012. (Edição bilingue grego-português) e SÓFOCLES. *Édipo-Rei*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2004.

⁷¹ GERNET, Louis. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*. Paris: Albin Michel, 2001, p. 83-88.

assume então a função, no interior do rito judiciário, de remoção do culpado da comunidade sagrada.

A leitura foucaultiana compreende a trama que abarca Édipo como um crime no duplo aspecto: primeiramente de infração às leis fundamentais da cidade e, depois, de profanação religiosa — dois aspectos que são, para o pensador francês, completamente indissociáveis no pensamento e na cultura grega. O procedimento judiciário, no século V, é percebido como embutido no interior da ação divina e do rito religioso do oráculo⁷².

O caráter judicial torna-se, então, para Foucault, completamente reconhecível na peça por um conjunto de expressões específicas utilizadas por Édipo ao cumprir os ritos prescritos na tradição. Primeiramente, ele absolve os que testemunhem contra eles mesmos⁷³, depois promete uma recompensa a toda pessoa que forneça alguma informação sobre o assassino de Laio⁷⁴, e, por fim, amaldiçoa aqueles que escondem o que sabem⁷⁵. Tais atitudes vão garantir o sentido dramático do enredo. Não obstante, elas não dizem respeito somente à economia trágica da trama, antes atestam exatamente, passo a passo, os procedimentos contidos no interior do direito clássico ateniense para esse tipo denúncia. Em Tucídides, temos evidências de que as fórmulas empregadas e as medidas tomadas pelo protagonista estão em total acordo com aquelas utilizadas na investigação das ações sacrílegas de 415 a. C.

Na mesma época as hermas de mármore existentes na cidade de Atenas — trata-se de blocos quadrados que, de acordo com a tradição, havia em frente às casa e aos recintos sagrados — foram quase todas mutiladas na face numa só noite. Ninguém sabia quem havia praticado aquele ato e a cidade ofereceu publicamente grandes recompensas pela detenção dos culpados; foi também promulgado um decreto segundo o qual se qualquer habitante (cidadão, estrangeiro ou escravo) soubesse da ocorrência de outras profanações, deveria denunciá-las sem temor de represálias [...]⁷⁶.

Ante a denúncia de Apolo, de que os assassinos de Laio devem ser encontrados para, assim, cessar o flagelo da cidade, Édipo responde: “eu mesmo, remontando a sua origem, hei de torná-los evidentes sem demora”⁷⁷. Com essa afirmação, a investigação é efetivamente iniciada e o herói de Sófocles assume o papel de um típico investigador grego (ζητητής). A partir daí, observa Foucault, o inquérito vai se desenrolar atendendo à literatura jurídica ateniense⁷⁸.

⁷² FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l’aveu en justice*, p. 50.

⁷³ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 227-229.

⁷⁴ *Ibidem.*, 232.

⁷⁵ *Ibidem.*, 235-239.

⁷⁶ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 370-371.

⁷⁷ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 132.

⁷⁸ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l’aveu en justice*, p. 52.

A apreciação perspicaz realizada por Segal⁷⁹ confirma o perfil investigativo de Édipo, antes mesmo de ele tomar formalmente para si este papel junto ao povo de Tebas. No início do prólogo, o anúncio feito a todo o povo por ele, de que já teria enviado Creonte a Delfos a fim de buscar uma solução junto ao oráculo de Apolo, é uma prova sólida de sua energia e preocupação. Isso se concretiza no diálogo com o sacerdote, em que se vê sua força impaciente quando afirma que já conta “muitos dias transcorridos desde a partida dele (Creonte), sinto-me inquieto com essa demora estranha, demasiado longa”⁸⁰. No imediato momento da chegada de seu cunhado com a resposta do oráculo, o sacerdote se afasta e ele detém o comando, conduzindo, com espírito esperançoso e urgente, o primeiro dos interrogatórios, que se repetirão por várias vezes até o fim da peça⁸¹.

Nas análises da cena que antecede a entrada do coro, Foucault permite-nos perceber que Sófocles faz da tragédia de Édipo *un paradis judiciaire parfaitement clair*⁸². Primeiramente, a denúncia, realizada por um não cidadão, de um assassinato cometido sobre o território da cidade, atendendo, assim, a uma ação de delito privado. Depois, a revelação de que o crime é um regicídio e, por isso, refere-se igualmente a uma ação legal pública. Em terceiro lugar, no intuito de purificar a cidade, a exigência, por parte do deus, de punição para o culpado ainda desconhecido, o que recorda a relação intrínseca que se mantém, no mundo grego, entre as leis e a religião. Em seguida, a denúncia é aceita pela assembleia, que determina então a constituição de uma comissão de investigação, papel que Édipo assume integralmente. E, por fim, como sinal do início da busca pelo culpado, Édipo se utiliza das medidas preliminares empregadas na época. Elas impõem que um familiar, por meio de um arauto, anuncie, em praça pública, as circunstâncias da morte e solicite as informações necessárias (μηνύω).

Ainda que não podendo ser considerado uma referência no que tange ao procedimento legal ático do século V, encontramos indícios dessa prática no livro das Leis de Platão

Se qualquer pessoa for encontrada morta e o assassino desconhecido não for descoberto após uma busca cuidadosa, serão feitas as mesmas proclamações como em outros casos, bem como a mesma interdição do assassino. Procederão contra ele e anunciarão, por meio de um arauto na praça do mercado, que o assassino de tal e tal pessoa foi condenado por assassinato e não poderá por os pés nos templos nem tampouco em qualquer parte do país do homem assassinado⁸³.

Mas pode Édipo assumir a responsabilidade investigativa desse crime, embora não seja parente da vítima? Esse aspecto judicial ganha em Knox uma versão⁸⁴. A passagem na qual Édipo

⁷⁹ SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus: tragic heroism and the limits of knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 73-77.

⁸⁰ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 73-75.

⁸¹ *Ibidem.*, 79.

⁸² FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*, p. 49, tradução nossa.

⁸³ PLATÃO. *Leis*, p. 71.

⁸⁴ KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p. 70-74.

procura enfatizar sua relação íntima com Laio, “hei de lutar por ele como por meu pai”⁸⁵, é, para o estudioso inglês, uma tentativa de o protagonista estabelecer uma base relacional com o rei assassinado, a fim de garantir seu direito de procurar e processar o responsável pelo delito. É importante lembrarmos também que Apolo, com a revelação oracular, questiona o próprio poder de Édipo e isso, sem dúvida, justifica tanto seu empenho como sua pressa em resolver o problema⁸⁶.

Pela maldição proclamada por Édipo na praça do mercado, Sófocles recorda ao público do teatro ateniense as práticas legais presentes numa acusação de assassinato (δίκη φόνου), quando o réu é mencionado pelo nome e recebe, do magistrado que preside o julgamento preliminar, o interdito formal de acesso a templos, sacrifícios, orações e lugares públicos.

[...] Proíbo terminantemente aos habitantes deste país onde detenho o mando e o trono que acolham o assassino, sem levar em conta o seu prestígio, ou lhe dirijam a palavra ou lhe permitam irmanar-se às suas preces ou sacrifícios e homenagens aos bons deuses ou que partilhem com tal homem a água sacra! Que todos, ao contrário, o afastem de seus lares pois ele comunica mácula indelével segundo nos revela o oráculo [...]”⁸⁷.

Na entrada da primeira testemunha a ser interrogada é o coro que, com entusiasmo, saúda a presença de Tirésias, na certeza de que suas palavras serão suficientes para que o assassino do rei se renda ou fuja da cidade: “já vejo aproximar-se quem vai descobri-lo [...]”⁸⁸, entoando o canto. Édipo parece não compartilhar dessa euforia e confirma seu pressentimento ao encontrar em Tirésias uma testemunha relutante⁸⁹. Nas suas primeiras palavras, o adivinho contesta sua participação: “Terrível o saber se ao sabedor é ineficaz. Embora ciente disso me descuidei: jamais teria vindo”⁹⁰.

Com um sentido técnico judicial que indica a ação de “comparecer ao tribunal”, Édipo se utiliza da expressão grega εἰσελήλυθας para condenar a inquietante resistência e o inesperado arrependimento de Tirésias por ter vindo ao interrogatório. A resposta do profeta solicitando sua retirada imediata, αΦες μ’, tem igualmente uma conotação jurídica e se refere a uma palavra usual para súplicas de soltura e absolvição. Édipo segue a mesma lógica legal em sua réplica quando declara a ilegalidade do pedido realizado, οὔτ’ ἔννομον εἶπας.

Enquanto a cólera toma conta dos dois adversários, nos deparamos com uma série de argumentos de caráter jurídico que vão aparecendo no decorrer do diálogo⁹¹. Tirésias se recusa a falar a verdade que lhe é conhecida e, por isso, seguem-se as ameaças de Édipo. Elas começam por censurá-lo pelo mal que faz a seus concidadãos e para a própria cidade: “Que dizes? Sabes a

⁸⁵ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 264.

⁸⁶ *Ibidem.*, 137-140.

⁸⁷ *Ibidem.*, 236-240.

⁸⁸ *Ibidem.*, 297.

⁸⁹ *Ibidem.*, 316-318; 319.

⁹⁰ *Ibidem.*, 316-318.

⁹¹ KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p. 70-72.

verdade e não a falas? Queres trair-nos e extinguir nossa cidade?”⁹². O silêncio e a obscuridade das poucas palavras ditas pelo profeta fazem Édipo pronunciar contra ele a acusação, comprovando que uma das principais características do tribunal ático é o ataque. O rei incrimina-o pelo assassinato de Laio, já que se nega a falar e, falando, serve-se somente de enigmas: “[...] Fica sabendo que em minha opinião articulaste o crime e até o consumaste!”⁹³. E ademais, Édipo não demora em relacionar Creonte e Tirésias, insinuando uma cumplicidade na execução do delito e, conseqüentemente, de conspiração contra o Estado: “São tuas estas invenções, ou de Creonte?”⁹⁴. Diante dessa denúncia, agora é o profeta que novamente o confronta e revela que é Édipo o autor do crime. “Pois ouve bem: és o assassino que procuras!”⁹⁵.

Numa estratégia comum de defesa, Édipo, lembrando o caso da Esfinge, compara seus serviços prestados à cidade com os do adversário. Naquele momento de crise extrema, enquanto Tirésias silenciava, Édipo, um estrangeiro, arriscava sua vida para salvar o povo: “por que silenciaste diante dos tebanos ansiosos por palavras esclarecedoras na época em que a Esfinge lhes propunha enigmas?”⁹⁶.

A resposta de Tirésias para as afrontas de Édipo mostra a argumentação típica de alguém capaz de tomar conta de sua própria defesa. Ele depõe que não é nem escravo nem estrangeiro para ser considerado, como propõe Édipo, dependente de um cidadão livre, Κρέοντος προστάτου, nesse caso, Creonte⁹⁷. Reivindica, sobretudo, ao melhor estilo forense, direitos iguais no que se refere ao livre discurso, “embora sejas rei tenho direito, Édipo, de responder-te, pois me julgo igual a ti”⁹⁸. O profeta conclui, valendo-se de mais um artifício comum das salas de audiência atenienses. Empregando o termo προπηλάκιζε, ele desqualifica o discurso de Édipo, denominando-o de *ultrajante*. Tendo por base as mesmas características judiciais e seguindo certo padrão de resposta corriqueiro aos tribunais, Édipo enfurecido interpela: “Tolerarei tais impropérios vindos dele?”⁹⁹. Em seguida, despede Tirésias, que, por sua vez, repreende-o: “não teria vindo aqui se não me mandasses”¹⁰⁰. A palavra κάλειζ expressa o termo legal usual com o qual se intima uma testemunha para depor no julgamento.

Para Foucault, a tragédia de Édipo é percorrida pelo esforço de toda a cidade para transformar em fatos a dispersão enigmática dos eventos humanos e das ameaças divinas¹⁰¹. No entanto, todos os testemunhos se furtam e mesmo a testemunha ocular, da qual se tem rumor, não

⁹² SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 330-331.

⁹³ *Ibidem.*, 346-347.

⁹⁴ *Ibidem.*, 378.

⁹⁵ *Ibidem.*, 362.

⁹⁶ *Ibidem.*, 391-392.

⁹⁷ *Ibidem.*, 410-411.

⁹⁸ *Ibidem.*, 408-409.

⁹⁹ *Ibidem.*, 429.

¹⁰⁰ *Ibidem.*, 432.

¹⁰¹ FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 179.

saberia dar nenhuma informação útil. Resta a Édipo somente a possibilidade de interrogar o divino profeta. Canta o coro que Tirésias é o duplo humano do deus¹⁰²: rei como ele, ἀνακτ' ἀνακτι¹⁰³, vê as mesmas coisas que ele, ταῦθ' ὁρῶντ¹⁰⁴. Pela força desse poder, confronta Édipo a partir de sua posição: “Sou livre; trago em mim a impávida verdade!”¹⁰⁵. A palavra-verdade pronunciada por ele é, portanto, sua própria autoridade. Em si, ela sustenta uma espécie de lei natural, em que cada previsão é habitada por um poder inato da verdade. O verbo Λέγω saindo de sua boca basta para que seu dizer constitua a lei e garanta a verdade¹⁰⁶.

Para saber o nome do assassino, vai ser preciso apelar para alguma coisa, para alguém. Já que não se pode forçar a vontade dos deuses. Este outro, o duplo de Apolo, seu duplo humano, sua sombra mortal é o adivinho Tirésias que, como Apolo, é alguém divino, θεῖος μάντις, o divino adivinho. Ele está muito próximo de Apolo, também é chamado rei, ἄναξ, mas é o perecível, enquanto Apolo é imortal; sobretudo ele é cego, está mergulhado na noite, enquanto Apolo é o deus do sol. Ele é a metade de sombra da verdade divina, o duplo que o deus luz projeta sobre a superfície da Terra. Esta é a metade que se vai interrogar. E Tirésias responde a Édipo dizendo: “Foste tu quem matou a Laio”¹⁰⁷.

Ao interrogar Tirésias, Édipo enfurecido, esquece-se daquilo que ele mesmo enfatiza quando afirma que “[...] ninguém detém poder bastante para constranger os deuses a mudar seus altos desígnios”¹⁰⁸. Por isso, pressionado pelo interrogador a falar, o adivinho contesta: “[...] não me considero teu servidor, mas de Loxias, deus-profeta [...]”¹⁰⁹. O sistema político-judiciário tem poder para extorquir de forma legítima, como observaremos no fim da peça, uma confissão, um testemunho ou uma declaração; contudo, a negação de Tirésias em responder, por se considerar servidor dos deuses e igual a Édipo, põe em xeque, por assim dizer, a própria máquina judiciária.

Evidentemente, a fala de Tirésias se constitui numa predição e isso trará igualmente consequências jurídicas. Ele nomeia o assassino, mas o faz sem provas. Suas palavras são exatamente compatíveis com as de Apolo: um proclama que há a mancha e que é necessário purificar a cidade; o outro diz quem cometeu a mancha e proclama que ele deve ser caçado. Ambos tudo disseram. No entanto, recorda Foucault, às predições complementares “falta uma parte essencial: este duplo de si mesmo que lhe daria uma realidade visível, que lhe daria corpo no que se

¹⁰² SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 298-299.

¹⁰³ *Ibidem.*, 284.

¹⁰⁴ *Ibidem.*, 284.

¹⁰⁵ *Ibidem.*, 356.

¹⁰⁶ *Ibidem.*, 412.

¹⁰⁷ FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p. 35.

¹⁰⁸ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 280-281.

¹⁰⁹ *Ibidem.*, 410-411. “Loxias: um dos epítetos de Apolo, significando ‘oblíquo’, em alusão à dubiedade dos oráculos desse deus”. SÓFOCLES. *A trilogia Tebana*. *Édipo-Rei*, Édipo em Colono, Antígona, p. 98.

passou, que o impediria de ter sido dito em vão μήτην”¹¹⁰. Ao futuro agora anunciado é necessária uma constatação, uma lembrança que atualize o que realmente se passou.

Com o interrogatório de Tirésias, Foucault coloca-nos frente a frente novamente com aquilo que parece permear toda a história: a tensão entre o humano e o divino. Édipo acredita, como evoca o coro, que “Apolo e Zeus têm olhos para tudo”¹¹¹; por isso, ainda que intrigado, mas já sem alternativas, convoca o adivinho para a audiência. As acusações proferidas por Tirésias encontram força em sua credibilidade; entretanto, ele é apenas um homem e, além do mais, não carrega consigo evidências do que diz. Na fúria do fogo cruzado que se trava entre os dois adversários, nenhuma das palavras tem um julgamento que o coro considere como verdadeiro. Se pouco antes da entrada do profeta, Édipo reconhece a limitação humana diante dos poderes divinos, o outro lado dessa observação tem igualmente um elemento de verdade, pois os deuses revelam coisas a seu próprio tempo, e não demorará muito para Édipo aprender isso. O profeta olha para o deus a quem ele serve, o rei para o reino humano e os motivos humanos que, nesse instante, ele consegue entender.

A participação do coro, no primeiro estásimo, é decisiva para a continuidade do julgamento. Falando como uma comissão de juízes, ele interfere tanto hostilizando o ódio surgido no diálogo entre os dois rivais como buscando recuperar a relevância do tema em debate. A cena trágica agora é ocupada por este personagem que é, como descreve Vernant, “coletiva e anônima encarnada por um colégio oficial de cidadãos cujo papel é exprimir em seus temores, em suas esperanças, em suas interrogações e julgamentos, os sentimentos dos espectadores que compõem a comunidade cívica [...]”¹¹². Formado eminentemente por homens, o coro é a representação máxima dos valores da cidade, que estão, neste caso, profundamente abalados pelas transgressões cometidas no passado.

O coro tem um papel jurídico preciso no enredo e seu testemunho adquire o caráter de júri. No entanto, no primeiro veredito, ele não consegue decidir qual dos dois adversários tem razão. Afirma, no decorrer do embate, que o rei e o profeta falam somente sob o efeito da cólera¹¹³. Pouco mais tarde, depois da partida de Tirésias, ele não sabe o que dizer e sente-se tomado pelas dúvidas que o adivinho pôs em sua mente: “não creio, nem descreio, estou atônito”¹¹⁴.

Nessa recusa de tomada de decisão, Foucault vê dois diferentes movimentos. Primeiramente, o fato de que não há poder superior ao do coro e, por isso, cabe a ele, como instância julgadora, decidir pela verdade. A parte inicial do canto lírico reconhece a grandeza do oráculo e recorda que

¹¹⁰ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 227, tradução nossa.

¹¹¹ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 496.

¹¹² VERNANT, Jean-Pierre. Tensões e ambiguidade na tragédia grega. In: VERNANT, Jean-Pierre; NAQUET, Pierre Vidal. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 69.

¹¹³ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 404-405.

¹¹⁴ *Ibidem.*, 484.

dele emanam os “relâmpagos ardentes”¹¹⁵ que serão lançados como flechas contra o culpado. Este, por sua vez, deve se apressar em fugir, pois não há como escapar da determinação dos deuses. Tais versos ilustram o mundo da fatalidade, do destino, da luz; da verdade que se revela pela transparência do brilho que vem do Parnasso¹¹⁶. Entretanto, o canto continua: “[...] adeja meu espírito indeciso, perplexo entre o passado e o presente”¹¹⁷. Essa citação é uma declaração oficial do coro, que mesmo ante a clarividência de Apolo e de Zeus, faz valer seu direito de não acreditar, de não saber, de estar na obscuridade¹¹⁸. Na negatividade do reconhecimento dos poderes absolutos de Tirésias, vemos uma manifestação a favor de Édipo: “[...] um mortal, um simples adivinho não pode convencer-me; é inaceitável embora no saber um homem possa ultrapassar os outros muitas vezes”¹¹⁹.

O segundo movimento decorre dessa negação mesma, pois se existem homens que sabem mais que os outros, e esse é o caso de Édipo, é necessário ainda que eles comprovem. O canto lírico exige agora de Tirésias que demonstre os fundamentos de sua delação “[...] jamais, antes de ver ratificada a fala do adivinho darei crédito à acusação lançada contra Édipo”¹²⁰. A cobrança feita agora a Tirésias revela o prestígio do rei diante do júri, pois quando da ameaça da Esfinge, ele mostrou sabedoria e amor por Tebas. Aos olhos desses mortais com poder de sentenciar, “uma profecia sem prova, um oráculo sem testemunha não é nada mais que uma suspeita improcedente”¹²¹. Configuram-se, dessa maneira, as bases típicas de uma audiência ática: Édipo deu as provas necessárias e somente provas poderão valer contra ele. Ademais, ele tem a seu favor as coisas visíveis, φανερά.¹²²

Há contudo, a parte da análise de Foucault, um terceiro movimento que podemos identificar. Se é verdade que perante o coro Édipo goza de *status* por seu feitos passados, contra si ele continua tendo as palavras divinas. Isso aponta para a relevante consequência de uma inversão na lógica do julgamento. O coro modifica a ordem da ação e faz com que Édipo, que é o primeiro acusador, transforme-se agora no acusado. As denúncias proferidas por ele contra Tirésias perdem força e a trama se concentra no exame das acusações proferidas pelo adivinho contra ele. Essa perspectiva justifica, por exemplo, o esforço do coro para conseguir, sem sucesso, motivos que comprovem as denúncias contra Édipo: “[...] que controvérsia pode ter havido entre os labdácidas e o descendente

¹¹⁵ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 470.

¹¹⁶ Parnasso: “montanha da região de Fócis (Centro-Sul da Grécia), uma das mais altas da Europa. Seu cume coberto de neve era visível de Corínto, Delfos, com seu templo e oráculo famosos, ficava situada nas encostas do Parnasso”. SÓFOCLES. *A trilogia Tebana*. Édipo-Rei, Édipo em Colono, Antígona, p. 98.

¹¹⁷ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 486-487.

¹¹⁸ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l’aveu en justice*, p. 58.

¹¹⁹ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 498-501.

¹²⁰ *Ibidem.*, 504-505.

¹²¹ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d’Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 227, tradução nossa.

¹²² SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 508-509.

de Políbio? Nem nos tempos remotos nem hoje sou capaz de vislumbrar realidades que me deem provas contra a inteireza e a boa fama de Édipo [...]”¹²³. Ao fim desse primeiro canto, o coro, como uma comissão de juízes, nega o caso contra Édipo¹²⁴, mas é significativo considerarmos a mudança de perspectiva que esse episódio representa para a continuidade do processo jurídico.

Creonte entra em cena inicialmente dirigindo-se ao povo tebano, πολλῖται, e depois chamando Édipo por seu nome completo, τύραννον Οἰδίπου¹²⁵. Diferentemente do mundo misterioso do cego Tirésias, o diálogo com Creonte acontece estritamente no campo do humano e do político e familiariza o espectador ateniense com o debate jurídico. A conjuntura favorece para que Édipo construa um clima de desconfiança. Apesar de estar no controle, sua irritação e suas suspeitas o fazem tomar todas as precauções contra o que ele imagina ser uma conspiração. Mas o que o faz pensar dessa forma? Creonte é seu provável sucessor e, além do mais, Tirésias e ele se conhecem desde antes de sua chegada¹²⁶. A crise da cidade é um tempo propício para um golpe de estado. Pode ser também que Creonte e o adivinho tenham armado tudo contra Laio e no momento de tomar o poder tenham sido impedidos pela chegada de Édipo. Observa Segal¹²⁷ que é bem provável que seja este o raciocínio que o público ateniense, acostumado com as maquinacões políticas, espera do protagonista neste momento.

Foucault também acredita que o embate entre Édipo e Creonte é carregado de características judiciárias. Contudo, ele chama a atenção para o fato de que Creonte não depõe como uma testemunha no processo, mas como alguém que se sente caluniado e, por isso, no direito de refutar as acusações¹²⁸. “Fiquei sabendo, cidadãos, que nosso rei lançava contra mim acusações terríveis; não me disponho a suportá-las; eis-me aqui”¹²⁹. Knox¹³⁰, por sua vez, enxerga nas palavras de Creonte o tom familiar de indignação, comumente utilizado pelo réu ateniense ao fazer sua argumentação introdutória injuriada em defesa de sua inocência.

Com a expressão φθόνος, Édipo traduz o fantasma do sentimento que o assombra. Ele acredita que Creonte tem inveja de sua soberania, de sua inteligência e de seu prestígio, conquistados após a vitória sobre a Esfinge. Ele suspeita que o cunhado tenha planejado um complô para tirar-lhe a vida¹³¹ e o recrimina por querer visivelmente roubar-lhe o poder¹³². Se o protesto indignado de Édipo contra o atrevimento de Creonte em argumentar em causa própria e o emprego

¹²³ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 485-489.

¹²⁴ *Ibidem.*, 511-512.

¹²⁵ *Ibidem.*, 513-514.

¹²⁶ *Ibidem.*, 288-289.

¹²⁷ SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus*, p. 84-85.

¹²⁸ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*, p. 52.

¹²⁹ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 513-514.

¹³⁰ KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p. 75.

¹³¹ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 572-573.

¹³² *Ibidem.*, 618-622.

da palavra *assassino* são características comuns das salas de audiência áticas¹³³, Foucault constata que, somado a isso, o rei denuncia Creonte de manobra fraudulenta e de suborno de testemunha. “[...] Sem haver entendimento entre ele [Tirésias] e ti jamais afirmaria ele que fui eu o causador da morte trágica de Laio”¹³⁴. Dentro dos padrões de defesa das câmaras processuais, Édipo o repreende por ter falsificado o sentido do oráculo.

Solicitando igualdade de condições por considerar-se semelhante ao rei¹³⁵, Creonte tem respostas astutas para as acusações de Édipo. Sobre o suposto suborno de Tirésias, instiga Édipo a investigar qualquer vestígio de uma possível associação entre eles no passado. E em relação à delação de falsificar o oráculo, numa atitude também comum nos tribunais, arrola uma testemunha em sua defesa, que neste caso trata-se do próprio Apolo. “Queres prova? Sem demora vai ao Delfos e informa-te se relatei fielmente o oráculo”¹³⁶.

Anteriormente, apontamos que, para Foucault, o surgimento da arte de testemunhar tem relação direta com o desenvolvimento da retórica. E é exatamente isso que o discurso de defesa pronunciado por Creonte vem nos comprovar. Ele é uma demonstração clara da nova retórica sofisticada. Com um argumento reconhecidamente probabilístico, Creonte faz um jogo de perguntas, nas quais tenta provar que, para ele, pouco vale sentir inveja de Édipo, muito menos desejar seu poder, tampouco tomar seu lugar no trono, pois já possui o que considera ser “o mais vantajoso”, τὰ σύν κέρδει καλά¹³⁷. “[...] Já sou por todos festejado, já me acolhem todos solícitos, e tudo que precisam de ti primeiro me procuram; todos eles conseguem tudo por interferência minha [...]”¹³⁸. Essa lógica de raciocínio, explica-nos Foucault, representa uma forma de defesa tipicamente refinada, cujo intuito é desviar o foco da acusação, mostrando o quanto é improvável se fazer aquilo pelo que se está sendo incriminado¹³⁹.

O coro aprova o discurso de Creonte e recomenda cautela ao rei. Entretanto, desacreditado por Édipo, Creonte então pede, dentre as penas previstas pelo oráculo, a mais leve, ou seja, o exílio. Édipo, numa decisão contrária, apela para a sentença mais dura: “Desejo tua morte, e não teu exílio”¹⁴⁰.

A entrada de Jocasta na peça remete-nos imediatamente à figura clássica do juiz. Suas palavras de abertura impõem autoridade sobre os dois adversários e interrompem o fim do julgamento. Ambas as partes então voltam seus argumentos para ela. Creonte reclama do tratamento

¹³³ KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p. 75.

¹³⁴ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 572-573.

¹³⁵ *Ibidem.*, 581.

¹³⁶ *Ibidem.*, 603-604.

¹³⁷ *Ibidem.*, 595.

¹³⁸ *Ibidem.*, 596-598.

¹³⁹ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l’aveu en justice*, p. 63.

¹⁴⁰ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 623.

recebido por Édipo: [...] “parece justo ao teu esposo, minha irmã, tratar-me rudemente”¹⁴¹, e este se defende-se afirmando ter convicção “de que ele tramou a minha queda e quis realizá-la”¹⁴². Com a expressão, σὺν τέχνῃ κακῇ, que alude no texto de Sófocles a um termo técnico-judicial que nos lança às câmaras processuais do século V, Édipo confirma sua alegação de que Creonte se utilizou de Tirésias para falsear as palavras do oráculo.

A atmosfera de tribunal continua enquanto Creonte faz seu juramento de inocência, “não tenha eu agora bem algum e morra maldito pelos deuses se de qualquer forma mereço essas acusações sem fundamento”¹⁴³. Jocasta e o coro invocam o respeito de Édipo ao juramento feito. Ele volta atrás na pena estabelecida, mas afirma fazê-lo não pela misericórdia ao condenado, mas por sentir-se comovido ante os clamores do coro: “[...] é a tua prece que me toca e não a dele, que me excita piedade [...]”¹⁴⁴.

Ao ser acusado por Édipo, Creonte propõe-se a jurar, dispensando, assim, a necessidade do estabelecimento da verdade a partir de uma testemunha. Os dois estão, dessa forma, implicados no antigo sistema judiciário da promessa e da maldição. Jocasta, como o venerando Fenice do episódio homérico, observa e aceita o jogo, tornando-se a responsável pela regularidade do mesmo. Curiosamente, na versão posterior de Sêneca para a tragédia, é possível se ver ainda nesta passagem, ao fim do diálogo entre os dois, a menção a outro símbolo característico do procedimento arcaico: o bastão. Creonte afirma: “quem empunha o cetro com cruel dureza, teme ele mesmo a aqueles que o temem; o terror se volta contra quem o criou”¹⁴⁵.

É verdade que Foucault vê, mesmo passados alguns séculos, o juramento purgatório realizado por Creonte como uma variação do modelo de litígio realizado entre os guerreiros. Em relação a este, falta, contudo, o que ele chama de elemento principal: “que o acusador aceite este modo de liquidação, e que ele próprio convide o acusado para o desafio”¹⁴⁶. Édipo, que trouxe as suspeitas, não só não propõe ele mesmo a Creonte a prova do juramento, como também inicialmente a rejeita, aceitando-a somente depois das súplicas de Jocasta e do Corifeu. Tal atitude de Édipo revela sua descrença tanto nesse modelo da prova como nas adivinhações de Tirésias. Em ambos os casos, ele se sente ameaçado. “Não deves ignorar então, que pedes simultaneamente minha morte e meu exílio”¹⁴⁷. É, pois, por este procedimento relativamente mais tardio no direito grego e na presença de Jocasta e do coro, que Creonte encerra sua contestação com Édipo.

¹⁴¹ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 639-640.

¹⁴² *Ibidem.*, 642-643.

¹⁴³ *Ibidem.*, 644-645.

¹⁴⁴ *Ibidem.*, 671-672.

¹⁴⁵ SÊNECA. *Édipo*. Edições Kindle, 2012, p. 48.

¹⁴⁶ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 245, tradução nossa.

¹⁴⁷ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 658-659.

A continuidade do diálogo entre Édipo e Jocasta é recorrente no padrão familiar já conhecido da peça, em que um personagem tenta obter respostas e o entrevistado é relutante em dizer. Nesse caso, e inversamente ao que vimos na cena do embate entre o rei e o adivinho, agora a interrogadora é Jocasta e Édipo é quem deve dar satisfações. Com a insistência da rainha por informações, ele se apresenta um homem amedrontado e confuso ante a acusação que no momento lhe recai: “ele me incrimina, a mim, de ter matado Laio”¹⁴⁸.

Jocasta age, em sua fala, como uma advogada de defesa; papel comum aos tribunais áticos. A palavra dita por ela é ἐνθῶμιον, que utilizada exatamente em julgamentos por assassinato no século V, carrega um sentido funesto e “descreve o distúrbio mental que o espírito vingativo do homem assassinado supostamente produz em seu assassino”¹⁴⁹. No intuito de livrar Édipo de sua angústia ao saber que a acusação parte de Tirésias, seu esforço inicial é o de descaracterização do poder do adivinho: “ouve-me atentamente e ficarás sabendo que o dom divinatório não foi concedido a nenhum dos mortais”¹⁵⁰. Porém, na continuidade e quase que casualmente, ela revela um detalhe terrível sobre a morte do antigo rei: “[...] apesar desses oráculos notórios, todos afirmam que assaltantes de outras terras mataram Laio há anos numa encruzilhada”¹⁵¹.

O relato de Jocasta, que, na tentativa de trazer alívio, encaminha ao desastre, é rico no sentido forense. Ao contar como Laio foi morto, temos, pela primeira vez, a narração do oráculo na peça. A predição, a encruzilhada, os assaltantes, o filho renegado, os tornozelos amarrados, a criança que não se torna a assassina do pai, a montanha; são alguns dos detalhes contados por ela e que trazem consigo uma série de informações novas ao julgamento. Além disso, suas palavras causam, também pela primeira vez, o vacilo de Édipo em seu poder e em sua confiança. Confiança esta que a partir deste momento jamais se igualará aos episódios iniciais. “Minha alma encheu-se de temores e a aflição subiu-me à mente ouvindo-te falar, senhora...”¹⁵². Mesmo apreensivo e agindo na defensiva, Édipo é quem volta a interrogar. Rápido e eficiente, ele se esforça por compreender as circunstâncias nas quais se passou o crime e especula, com Jocasta, o local e a hora do assassinato, a idade e a descrição da vítima, além da quantidade de pessoas que acompanhava o rei.

Noutro movimento de inversão, e agora atendendo novamente ao pedido da rainha, Édipo inicia seu relato do acontecido na encruzilhada e os motivos que o levaram até lá. Naturalmente, sua atenção se desvia da crise que aflige Tebas para seu passado, ou seja, para a sua história enigmática de vida. “Meu pai é Políbio, coríntio, minha mãe Mérope, dórica [...]”¹⁵³. Na descrição que ele faz

¹⁴⁸ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 703.

¹⁴⁹ KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p. 81.

¹⁵⁰ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 708-709.

¹⁵¹ *Ibidem.*, 715-716.

¹⁵² *Ibidem.*, 726-727.

¹⁵³ *Ibidem.*, 774-775.

do destino oracular, pela primeira vez há referência ao incesto¹⁵⁴, contudo, nota-se que Édipo não se prende nesse aspecto. Sua maior preocupação é a de que ele pode ser o assassino de Laio e, por isso, vítima da maldição que ele mesmo pronunciou contra o assassino, na praça do mercado.

[...] Seguia despreocupado a minha rota; quando me aproximei da encruzilhada tríplice vi um arauto à frente de um vistoso carro correndo em minha direção, em rumo inverso; no carro viajava um homem já maduro com a compleição do que me descreveste há pouco. O arauto e o próprio passageiro me empurraram com violência para fora do caminho. Eu, encolerizado, devolvi o golpe do arauto; o passageiro, ao ver-me reagir aproveitou o momento que me aproximei do carro e me atingiu com um dúplice aguilhão, de cima para baixo, em cheio na cabeça. Como era de se esperar, custou-lhe caro o feito: no mesmo instante, valendo-me de meu bordão com esta minha mão feriu-o gravemente [...]¹⁵⁵.

Confissão e legítima defesa. Estes são dois elementos do discurso de Édipo que mantém o clima judicial na peça. Frente a isso, há um paradoxo a ser resolvido. Se o assassinado é mesmo Laio, nem o argumento da própria defesa o livra de sua sentença: o banimento de Tebas. Por outro lado, também não pode voltar a Corinto, pois lá, acredita ele, está fadado ao destino do oráculo. “[...] E terei de exilar-me em minha vida errante. Não poderei jamais voltar a ver os meus nem pôr de novo os pés no chão de minha pátria [...]¹⁵⁶. O termo técnico-judicial para expressar esse procedimento é ἐμβατεῦσαι, que na lei ática significa “tomar posse do patrimônio paterno”¹⁵⁷.

Parece-nos claro que Foucault enxerga nessa cena a legitimação do papel que o testemunho adquire nos processos judiciais de Atenas, especialmente no que se refere à função da memória para o estabelecimento da verdade. Édipo interroga Jocasta e lhe coloca certo número de questões sobre a morte de Laio: o que lhe disseram, quais foram os rumores públicos, a descrição física do rei assassinado, quem o acompanhava, que pessoas sobreviveram. Depois do oráculo de Tirésias, essa parte da história trazida pela lembrança de Jocasta encerra, mais uma vez, toda a verdade sobre os fatos. “O assassinato de Laio se estabelece primeiro pelas lembranças de Jocasta; lembranças indiretas do que ela ouviu dizer ou do que se reportou a ela: um assassinato na intersecção dos três caminhos”¹⁵⁸. Há, no entanto, um elemento ambíguo que impede Édipo e Jocasta de aceitarem a verdade dessa forma. A rainha fala, em seu testemunho, de um único assaltante, enquanto o que se recorda publicamente é que teriam sido muitas pessoas. “Ouvi de ti há pouco que, segundo ele, os assassinos foram vários assaltantes. Se ele vier e reiterar a afirmação, o criminoso não sou eu; somente um homem não equivale a vários [...]¹⁵⁹.

¹⁵⁴ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 791.

¹⁵⁵ *Ibidem.*, 798-811.

¹⁵⁶ *Ibidem.*, 823-825.

¹⁵⁷ KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p. 81.

¹⁵⁸ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 227, tradução nossa.

¹⁵⁹ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 843-845.

Podemos identificar, na relação solidária que aponta Foucault entre memória e testemunho, um elemento decisivo no desenvolvimento do julgamento. A verdade, que até este momento no texto trágico de Sófocles é resultado de um discurso do tipo profético e prescritivo, agora depende necessariamente de uma enunciação retrospectiva, ou seja, avança sobre a ordem da lembrança e do testemunho. Temos, assim, mudança capital na prática de julgar. A memória ocupa uma função social específica dentro do direito grego. Destaca-se assim a figura do ἵστωρ, que, como já vimos em Detienne, é aquele que vê e que escuta, ou seja, guarda suas lembranças do passado em virtude de uma decisão de justiça e, por isso, torna-se igualmente uma testemunha. Na verdade narrada por essa pessoa, “atestam-se, pelo menos, dois componentes: o não esquecimento e, complementarmente, o relato completo, exaustivo, o relato daquilo que aconteceu realmente”¹⁶⁰.

A negação do oráculo por parte de Jocasta traz como fundamento o fato de que as predições do adivinho são carentes de provas. Isso exige que a testemunha ocular, já mencionada no texto de Sófocles, seja enfim interrogada. Jocasta acredita ser desnecessária tal atitude, pois sabe que a versão dos fatos narrados na época do crime não será alterada. “Ele falou exatamente como eu disse e agora não irá mudar o seu relato”¹⁶¹. Mas é o próprio Édipo que insiste e convence Jocasta da necessidade de ouvi-lo¹⁶². Há, evidentemente, um pequeno detalhe, sobre a quantidade de ladrões que atacaram Laio, a ser esclarecido e somente o que está guardado na memória do pastor poderá resolver a questão. “Com efeito, só isto me resta de esperança, aguardar este homem, o pastor, é tudo”¹⁶³.

O segundo estásimo do coro, observa Foucault, é simétrica à primeira intervenção, porém menos clara. O canto anterior começa por afirmar a força dos deuses, evocando a flecha lançada do Olimpo e que aguarda aquele ao qual ela está destinada. No segundo canto, o texto é inverso. O coro se posiciona através de uma maldição pronunciada contra o excesso; a arrogância dos tiranos que se elevam ao alto da fortuna para depois serem lançados ao mais baixo¹⁶⁴. “O orgulho é o alimento do tirano; quando ele faz exagerada messe de abusos e temeridades fátuas inevitavelmente precipita-se dos píncaros no abismo mais profundo de males de onde nunca mais sairá”¹⁶⁵. Na sequência do canto, retoma-se a necessidade do respeito aos oráculos e se faz conhecer a maldição para aqueles que não aceitam a sua lição. O coro, desta vez, não toma mais partido de Édipo, na medida em que critica a tirania e elogia os oráculos.

¹⁶⁰ DETIENNE, Marcel. *Les Maîtres de Verité dans la Grèce archaïque*, p. 154, 178-179. Neste ponto vale a pena considerar que Foucault, como já vimos, fará menção ao ἵστωρ como uma figura presente somente nos antigos modelos de julgamento e com um papel indefinido, enquanto Detienne o localiza já nos “processos de laicização”, ou seja, neste período de transição para o século V e com uma função específica.

¹⁶¹ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 848-849.

¹⁶² *Ibidem.*, 859-860.

¹⁶³ *Ibidem.*, 836-837.

¹⁶⁴ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l’aveu en justice*, p. 61.

¹⁶⁵ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 872-878.

A leitura do estásimo realizada por Segal¹⁶⁶ endossa a perspectiva de Foucault e acrescenta outros elementos. Para ele, enquanto prepara a chegada do pastor, esse canto trágico reflete a complexidade de conteúdo e a ambiguidade de sentido daquele que pode ser considerado um dos poemas mais controversos do conjunto das peças de Sófocles. Na superfície, ele é uma oração que evoca a piedade e a justiça, em que os maus são punidos e os oráculos são um sinal legítimo da presença dos deuses na vida dos humanos. Mais profundamente, recorda as atitudes necessárias para com os oráculos e para com a ordem divina, polarizadas entre a crença no poder divino e a crença de que tudo na vida é aleatório, que tudo acontece por acaso. É um canto que concentra em si maneiras opostas de tentar dar sentido ao sofrimento, por vezes carente de uma explicação humanamente lógica. Os oráculos, na perspectiva atemporal dos deuses, já foram cumpridos, mas os protagonistas, por outro lado, são aos poucos capturados em sua finitude, num esforço para desvendar os mistérios de seu passado a fim de compreender o que são no presente.

Em meio aos aspectos políticos, éticos e religiosos que o canto trágico proclama, há ainda uma dimensão jurídica que diz respeito à conduta de Édipo e Jocasta. De um lado está o rei, acusado de assassinar quatro ou cinco pessoas, dentre as quais seu antecessor; de outro está a rainha, que, no mínimo, apresenta-se como cúmplice na morte de um bebê, possível sucessor de Laio no trono de Tebas. O coro clama, então, por pureza e castidade, ἀγνεῖαν, pois, na sobreposição jurídico-religiosa da lei ática do século V, tirar a vida de alguém significa o pior sinal de impureza. “Deixe o destino que sempre eu conserve a santa pureza em todas as minhas palavras e todos os meus atos [...]”¹⁶⁷.

A inversão legal na postura do coro é outra característica desta cena. Se no primeiro estásimo, ele age como juiz, poupando Édipo de qualquer sentença, neste segundo canto sua manifestação lembra um promotor, exigindo a condenação do culpado e justificando, dessa forma, a autoridade que lhe é concedida. Como as leis humanas foram insuficientes e tornaram-se arcaicas para resolver tanto o crime do abandono do filho de Laio como o assassinato do rei, a única solução plausível neste momento, canta a estrofe, é a intervenção divina. “Somente o céu gerou as santas leis; não poderia a condição dos homens, simples mortais, falíveis, produzi-las”¹⁶⁸. No apelo promotoral ao juiz supremo, neste caso Zeus, eles se utilizam da expressão μὴ λάθοι, que tem lugar-comum nos tribunais áticos, clamando para que nada escape à observação de seu poder absoluto e eterno¹⁶⁹.

Os diálogos que se seguem são determinantes para a mudança de rumo do inquirido. Eles trazem à luz, com os testemunhos do mensageiro de Corinto e do pastor de Citerão, a verdade sobre

¹⁶⁶ SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus*, p 92.

¹⁶⁷ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 863-864.

¹⁶⁸ *Ibidem.*, 866-871.

¹⁶⁹ *Ibidem.*, 904.

o passado de Édipo e fazem emergir o ápice da ironia dramática da peça. Jocasta, nesta altura, necessita de pouco para juntar as partes que faltam para compreender o contexto mórbido no qual sua vida está mergulhada, e Édipo permanece um pouco mais no palco, com um ingênuo otimismo. Essa postura do herói de Sófocles se adequa à série de enganos que ele parece cometer na triagem dos fatos. Tomado pelo medo, sua rapidez, nada comparada com seus traços investigativos do início da trama, impede-o de tomar o devido cuidado nas análises das provas que se apresentam a sua frente.

O mensageiro de Corinto que antecede inesperadamente o pastor, e por isso mesmo atrasa o testemunho da pessoa “que viu”, traz uma informação nova e não menos terrível à investigação: a origem tebana de Édipo¹⁷⁰. Nota-se que o mensageiro de Corinto não se aproxima em nada dos mensageiros que comumente compõem as tragédias gregas. Sófocles possivelmente criou essa figura, que garante no enredo da peça um intenso diálogo apurativo, cheio de detalhes. Ele não é um simples portador de notícias, mas antes alguém com uma história própria de vida, ligada, por certos laços, principalmente a Édipo e a Jocasta. “Sua participação justapõe, de maneira brilhante, a morte inocente e pacífica de Políbio com a morte violenta de Laio”¹⁷¹.

Para Jocasta, a revelação do mensageiro basta para que ela perceba a gravidade dos fatos. Édipo é seu filho-esposo e assassino de Laio. O oráculo se cumpriu. Desesperada, ela se retira imediatamente para o palácio e lá comete suicídio, enquanto Édipo, sem compreender ainda a dramaticidade do que está acontecendo, alimenta irracionalmente um resquício de esperança, compartilhada pelo coro: “Iremos festejar-te e dançaremos no chão que alimentou nosso senhor. Sê-nos propício, Febo protetor!”¹⁷². A dedução de ambos parece simples: ainda que humilhante, o crime está na descendência de Édipo, possivelmente filho de um escravo¹⁷³.

O julgamento está quase no fim, mas Édipo está obstinado pela solução final, por isso, manda convocar o pastor de Citerão para o interrogatório a fim de esclarecer tanto as informações que faltam sobre sua origem como o que resta saber sobre o assassinato de Laio.

O ambiente judicial é perfeitamente identificado por Foucault na inquirição do pastor¹⁷⁴. Primeiramente, há o interrogatório de identidade. Ante o argumento de Édipo de não conhecê-lo, cabe ao coro e ao mensageiro de Corinto executarem essa tarefa. Eles confirmam que o ancião realmente é a pessoa que acompanhava o rei no dia de sua morte. Em seguida, o próprio pastor é convidado a ratificar a informação: “Olhe-me bem ancião; responde a umas perguntas que te farei: Serviste antigamente a Laio?”¹⁷⁵. Ao que ele responde: “Eu era seu escravo; ele não me comprou;

¹⁷⁰ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Œdipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 227.

¹⁷¹ SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus*: tragic heroism and the limits of knowledge, p. 94-95.

¹⁷² SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 1094-1098.

¹⁷³ *Ibidem.*, 1076-1085.

¹⁷⁴ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai*: fonction de l'aveu en justice, p. 68.

¹⁷⁵ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 1121-1122.

desde pequeno fui criado em casa dele”¹⁷⁶. O último estágio de reconhecimento é a palavra do mensageiro dirigida ao pastor: “[...] Lembras-te de que deste uma criança um dia para eu tratar como se fosse filho meu? [...] Aqui está a frágil criancinha, amigo”¹⁷⁷.

Em segundo lugar, assiste-se ao interrogatório sobre o que se passou. Como observa Foucault, trata-se de um procedimento que tem sua base na memória. Típico de uma testemunha acuada no tribunal, o pastor se recusa a dizer o que sabe; primeiro porque cometeu a falta de não matar Édipo, como lhe tinha sido solicitado por Laio e Jocasta, e depois, porque ele sabe bem que o que disser desencadeará a catástrofe. A Tirésias, por sua condição divina, foi dada a possibilidade de dizer “eu não te obedeço e por isso nego-me a responder às perguntas”, enquanto o pastor vê-se obrigado a dar satisfações. Como se apresenta relutante em falar, Édipo ameaça torturá-lo.

O que vemos em seguida, diz Foucault, é um interrogatório marcado pela ameaça e pelo constrangimento, comum aos julgamentos áticos, principalmente quando o interrogado é um escravo¹⁷⁸. Era possível, de acordo com a lei da época, torturar para se conseguir uma confissão, desde que o senhor do escravo assim permitisse.¹⁷⁹ É o que vemos nesta cena. Édipo tem o poder sobre o criado e o ameaça de morte caso insista em silenciar. “Preferes responder por bem ou constrangido?”¹⁸⁰, diz Édipo. Entendendo a mensagem, o pastor clama por piedade: “Não debes maltratar um velho! Tem piedade!”¹⁸¹. Mesmo assim, alguns breves diálogos mais tarde, o rei impõe a punição: “Não vamos amarrar-lhe logo as mãos às costas”¹⁸². Já vítima das preliminares de tortura, o velho homem decide responder às questões feitas por Édipo.

Para Glotz, o testemunho judicial de um criado tem pleno valor somente sob tortura, até porque, dessa forma, garante-se que o depoimento seja sempre a favor do torturador¹⁸³. No caso de Édipo, curiosamente, o procedimento segue a lógica inversa. O escravo, mesmo resistente, é forçado a revelar a verdade que incrimina aquele que o tortura¹⁸⁴. Utilizando uma terminologia técnico-legal, πῆψασμαι, Édipo se depara com sua própria verdade. “Ai de mim! Ai de mim! As dúvidas desfazem-se!”¹⁸⁵.

A última ode cumpre, como de praxe, os papéis a que ela está destinada na peça. Primeiramente, marca a passagem do tempo, pois Édipo entra no palácio real para seu último ato. Depois, serve como uma súmula no processo específico em questão. O canto lírico retoma todos os feitos de Édipo; a conquista sobre a Esfinge, a proteção da cidade e a honra como governante de

¹⁷⁶ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 1123.

¹⁷⁷ *Ibidem.*, 1142-1143.

¹⁷⁸ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l’aveu en justice*, p. 69.

¹⁷⁹ GLOTZ, Gustave. *A cidade grega*, p. 213.

¹⁸⁰ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 1152.

¹⁸¹ *Ibidem.*, 1153.

¹⁸² *Ibidem.*, 1154.

¹⁸³ GLOTZ, Gustave. *A cidade grega*, p. 213.

¹⁸⁴ KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p. 85.

¹⁸⁵ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 1182.

Tebas. Feitos grandiosos que agora passam a ser nada. Por fim, o coro age como juiz. Ele reconhece a verdade revelada, a aceita e aplica justiça. Este é o momento no qual Édipo se autocondena e determina a própria sentença: “Ah! Luz do sol. Queiram os deuses que esta seja a derradeira vez que te contemplo [...]”¹⁸⁶. Édipo torna-se aquilo que exige a todo momento o promotor grego: παράδειγμ’, um exemplo para todos.

¹⁸⁶ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 1183.

4. A LEI DAS METADES

Nas análises mais significativas que Foucault empreende de Édipo, sem dúvida, uma de suas contribuições teóricas mais conhecidas e relevantes se baseia no que ele denomina de lei das metades (*loi des moitiés*). Os fundamentos que regem, para o pensador francês, este mecanismo jurídico-religioso se encontram no interior da noção grega de σύμβολον, que representa originalmente um sinal de reconhecimento entre os possuidores de cada uma das metades de um objeto partido em dois¹⁸⁷. As partes quebradas, de acordo com o ritual, são juntadas para se verificar a identidade do portador.

Ainda que brevemente mencionada na aula dedicada à tragédia de Sófocles no curso de 1971, é na conferência de 1972, *Le Savoir d'Œdipe*¹⁸⁸, que podemos verificar a primeira ampla leitura de Édipo a partir da lei das metades. Defert salienta que no esforço foucaultiano de compreender na história do ocidente os processos de produção da verdade, o σύμβολον transforma-se numa referência fundamental, pois possibilita identificar e recompor os elementos que formam a “verdade-observação político-jurídico” na Grécia clássica, em superação ao sistema arcaico da “verdade-prova mágico-religiosa”¹⁸⁹. Nesse curso, Foucault vê a conhecida tragédia de Sófocles como uma história do saber, ou seja, de saberes que se justapõem e que evidenciam tanto a procura como o reconhecimento que Édipo faz de si mesmo. A passagem que se opera entre um saber e outro, dos deuses aos escravos, da predição ao testemunho, passa necessariamente pelos fragmentos que se completam, “obedecendo assim a um tipo de lei das metades”¹⁹⁰.

No ano seguinte, nas conferências realizadas no Rio de Janeiro, Foucault retoma o procedimento do σύμβολον, concluindo que ele não é um simples estilo de retórica, mas um modo visível de exercício do poder. Para ele, esse procedimento representa “um instrumento”¹⁹¹, pelo qual o ajustamento de seus diversos fragmentos e a unidade de cada uma de suas pequenas partes num único objeto autenticam e alimentam a continuidade do poder que se exerce. Édipo é o sujeito do saber-poder; do saber em excesso e do poder em excesso. E é precisamente por esse saber-poder em demasia, que ele cai na armadilha do seu próprio destino. Esta é a busca que ele empreende por toda a trama: reunir as partes divididas sobre sua vida, que, ao fim, quando novamente ligadas, configuram-se como sua verdadeira história. Podemos, dessa forma, afirmar que, na perspectiva foucaultiana, a trama de Édipo é certamente menos uma fábula de fundo mítico e muito mais um

¹⁸⁷ FOUCAULT, Michel. *Le Savoir d'Œdipe*. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 253, n. 7.

¹⁸⁸ De acordo com Daniel Defert, esta conferência tem sete variações diferentes.

¹⁸⁹ DEFERT, Daniel. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 277, tradução nossa.

¹⁹⁰ FOUCAULT, Michel. *Le Savoir d'Œdipe*. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 226, tradução nossa.

¹⁹¹ *Idem*. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 38.

“determinado tipo de relação entre poder e saber, entre poder político e conhecimento, de que nossa civilização ainda não se libertou”¹⁹².

Diferentemente das conferências da década de 70, em que Foucault enfatiza o confronto entre o saber profético-oracular dos deuses e o saber jurídico-científico dos homens, nas suas leituras edípicas da década de 80, o problema central está nos modos de verificação, compreendidos como a relação entre a manifestação da verdade e a arte de governar. Utilizando-se da noção de aleturgia¹⁹³, compreendida como o “conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se atualiza isso que é colocado como verdadeiro por oposição ao falso, ao oculto, ao invisível ao imprevisível, etc”¹⁹⁴, o pensador francês mostra como a história do herói de Sófocles acontece, invariavelmente, a partir de processos de verificação, nos quais as partes faltantes se juntam, as metades se acoplam.

No curso de 1979-1980, *Du gouvernement des Vivants*, por exemplo, ele nos mostra duas aleturgias complementares que envolvem o personagem de Édipo: por um lado as velhas formas de consulta oracular e, por outro, as novas regras jurídicas de convocação de testemunhas. Nesse jogo, a verdade é sempre produzida por um casal de personagens que falam complementarmente um em relação ao outro. Senellart aponta para uma aproximação entre esta análise de Foucault e a realizada em 1972, *Le Savoir d'Édipe*; contudo, enquanto esta última se concentra nos rituais e procedimentos de saber-poder, a leitura de 1980 propõe um novo objeto que passa a compor o ciclo aletúrgico, ao qual o pensador francês chama de *point de subjectivation*, que se expressa na inserção do elemento do *eu*, do *autos*, do *moi-même*, que teremos a oportunidade de debater na parte três.

O escravo-testemunha não é mais somente o sujeito do ver, o detentor de um saber fundado sobre a visão; ele é este que, sabendo a verdade porque ele a viu, a enuncia em seu próprio nome. Identificação do ter-visto com o dizer verdadeiro: é esta afirmação da primeira pessoa como instância de verificação que permite a Foucault, no final da terceira lição, introduzir e questão específica do curso: ‘Qu’est-ce que c’est que ce jeu du moi-même ou ce jeu du soi-même à l’intérieur de procédures de vérité?’¹⁹⁵.

¹⁹² FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 31.

¹⁹³ “A palavra ‘aléthourgique’ empregada por Foucault parece ter sua raiz no termo: ἀληθουργός, que quer dizer: ‘qui agit franchement’ (que age francamente). Cf. Heraclite (gramático). *Allegories Homériques*, 67 (ἀληθής, ἔργον) apud Anatole Bailly. *Dicionário Grec-Français*. Paris, Hachette, 2000, p. 77. Mais adiante, como veremos, ele emprega o termo aléthourgia/ aléthourgie no sentido de ritual de manifestação da verdade, que traz consigo, um agir franco. Por outro lado, segundo o mesmo dicionário, a palavra: λειτουργία, att. λητουργία, ας(ή), num 4o sentido, pode significar serviço do culto: λειτουργία πρὸς τοὺς θεοὺς (Arist. Pol. 7, 10, 11) apud Anatole Bailly. *Dicionário Grec-Français*. Paris. Hachette, 2000, p. 1178. Há quase uma fusão dos dois sentidos presentes nas palavras de som aparente, mas raízes diversas (aquele que age francamente e serve ao culto (aos deuses)”. FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*, 2ª aula, p. 186, n. 2.

¹⁹⁴ *Idem*. *Du Gouvernement des Vivants*. Cours au Collège de France. 1979-1980. Paris: Seuil/Gallimard, 2012, p. 8.

¹⁹⁵ SENELLART, Michel. Situation du cours. In: FOUCAULT, Michel. *Du Gouvernement des Vivants*, p. 327, tradução nossa.

Já nas conferências de 1981, *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*, Foucault demonstra como a lei das metades é decisiva para compreender o papel da confissão no interior do direito ateniense do século V. O conjunto de verdades legítima e juridicamente aceitas pelo coro se desenvolve a partir dos fragmentos que se juntam. Entretanto, essa verdade legítima não é aquela produzida sob a forma da profecia, resultante tanto do deus como do profeta, mas aquela que surge do interrogatório das testemunhas. Interrogatório de pessoas que terminam por ser obrigadas, pela extorsão e pela tortura, a confessar o que elas viram, disseram e fizeram.

Em Édipo-Rei pode-se encontrar não somente um testemunho direto do que tinha sido o procedimento judiciário Ateniense, tampouco um testemunho direto do que foi a história real, mas a primeira representação dramática desta prática judiciária nova (relativamente nova na época) que fazia da confissão e de todos os procedimentos regulares da confissão uma peça essencial no sistema judiciário [...] ¹⁹⁶.

Em seu penúltimo curso no Collège de France, *Le gouvernement de soi e des autres*, em especial as aulas de 19 e de 26 de janeiro de 1983, Foucault retorna a lei das metades, colocando-a em relação com a noção grega de *parrêsia* ¹⁹⁷. Nesse sentido, ele compara a tragédia de Édipo com outra importante tragédia ática, o Ion de Eurípides, e mostra como em ambas há uma simetria direta, seja no desvelamento da verdade que se dá por meio do dizer verdadeiro (*parrêsia*), seja pela própria forma de evolução da busca da verdade, que em ambos os casos acontece “moitiés par moitiés” ¹⁹⁸.

Na primeira parte do Édipo-Rei se revela, com o oráculo de Apolo e Tirésias e com os discursos de Édipo e Jocasta, a verdade sobre o assassinato de Laio, e na segunda metade da peça se juntam as partes sobre seu nascimento, com os testemunhos do mensageiro de Corinto e do pastor do Citerão. Mesmo cada uma dessas metades se subdivide em outras duas. No que se refere ao assassinato de Laio, acrescentam-se o relato de Édipo sobre como matou um desconhecido no caminho e, em seguida, a descoberta de que este desconhecido realmente é Laio. A parte sobre o nascimento também avança por partes; “teremos a metade paterna e logo a metade materna, até que o conjunto dos elementos reconstitua o conjunto da verdade” ¹⁹⁹.

Com algumas variações, que não aprofundaremos nesta pesquisa, para Foucault o Ion de Eurípides segue uma lógica análoga à de Édipo e avança com o que ele chama de “demi-

¹⁹⁶ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*, p. 72, tradução nossa.

¹⁹⁷ “A parrêsia [...] é uma maneira de falar. Mais especificamente, esta é uma maneira de dizer a verdade. Em terceiro lugar, é uma forma de dizer o verdadeiro que abre, por si, um risco pelo fato mesmo de dizer a verdade. Em quarto lugar, a parrêsia é uma forma de abrir o risco ligado ao dizer-verdadeiro, em se constituindo a si mesmo como parceiro em alguma forma de si enquanto falamos, ligando-se a declaração da verdade, e em se vinculando a enunciação da verdade. Por último, o parrêsia é uma forma de vincular a si próprio e na forma de um ato corajoso”. *Idem. Le gouvernement de soi et des autres*, p. 63-64.

¹⁹⁸ *Idem. Le gouvernement de soi et des autres*, p. 79.

¹⁹⁹ *Ibidem.*, p. 79.

mensonge²⁰⁰. Na primeira parte da tragédia, há a veridicção enigmática advinda do oráculo, que se expressa pelas respostas que Apolo concede às perguntas de Juto e Creusa. O primeiro quer saber se terá um filho e ela, por sua vez, questiona o oráculo sobre quem é seu filho. Na tragédia, Creusa é seduzida por Apolo e eles concebem Ion nas grutas da própria Acrópole, lugar de culto da deusa Atenas. Contudo, para realizar sua pergunta ao deus, ela finge que procura o filho de uma irmã²⁰¹. Como resposta a Juto, Apolo diz que o primeiro que ele encontrar ao sair do templo será seu filho, e este é Ion. Receoso, o jovem acaba por aceitar a aproximação de Juto após ouvir a resposta do oráculo, mas ainda insiste em saber quem é sua mãe, pois essa é a única possibilidade de ele retornar à cidade e conquistar o pleno direito ao franco-falar, ou seja, à *parrêsia*. Juto imagina que o jovem pode ter sido concebido numa das festas dedicadas a Baco, todavia, essa resposta não convence a Ion.

Na segunda parte da tragédia, há a verdade de Creusa. Ela conta a um pedagogo que a acompanha, sua parcela da história e em seguida exige que Apolo corrija as injustiças do passado. Diante disso, resta a Apolo desvelar toda a história, contudo o deus não aparece.²⁰² No seu lugar, por fim, ele envia Atenas, que, com o discurso político, desvela para Ion e Creusa a verdade que profeticamente anuncia o futuro do jovem na democracia ateniense. É somente pela união dos fragmentos espalhados, a exemplo de Édipo, que se chega à verdade completa sobre o destino de Ion.

Levando em conta esse percurso, interessa-nos por ora perceber como Foucault relaciona o mecanismo da lei das metades com o caráter jurídico que permeia a tragédia de Sófocles. Um de seus pontos de apoio teórico está na utilização que o próprio Sófocles faz da expressão σύμβολον. Édipo, diante do clamor do coro por uma solução definitiva para a peste que aflige a cidade, responde: Ἄγῶ ξένος μὲν τοῦ λόγον τοῦδ' ἐξερῶ, ξένος δὲ τοῦ πρᾶχθέντος οὐ γὰρ ἂν μακρᾶν ἴχνευοναῦτος μὴ οὐκ ἔχων τι σύμβολον²⁰³. Tanto em algumas traduções francesas²⁰⁴ como em traduções para o português²⁰⁵, para σύμβολον encontramos a palavra *indício*. Ela se refere a um termo técnico-legal, que abrange o sentido de sinal ou prova aparente de algo que realmente existe.

²⁰⁰ FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi e des autres*, p. 106.

²⁰¹ Para esconder a desonra, ela abandona a criança. Esta é levada por Hermes até Delfos, onde é criado.

²⁰² “De toute façon, le dieu n’est jamais forcé par les hommes à dire vrai”. *Idem. Le gouvernement de soi e des autres*, p. 106.

²⁰³ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 219-221.

²⁰⁴ “Je parle ici en homme étranger au rapport qu’il vient d’entendre, étranger au crime lui-même, dont l’enquête n’irait pas loin, s’il prétendait la mener seul, sans posséder le moindre indice [...]”. SOPHOCLE. *Œdipe Roi*. Paris: Les Belles Lettres, 2007, p. 19.

²⁰⁵ “Hei de seguir, inda que só, o rumo certo; o indício mais sutil será o suficiente”. SÓFOCLES. *A trilogia tebana*. Édipo-Rei, Édipo em Colono, Antígona, p. 30.

“As metades que vêm se completar são como os fragmentos de um símbolo cuja totalidade reunida tem valor de prova e de atestação”²⁰⁶.

Seja pelo afrontamento dos diferentes tipos de saberes, seja pela sucessão de aleturgias, em seus variados desdobramentos, Foucault apresenta, por assim dizer, um esquema metodológico para a interpretação de Édipo, de acordo com a lei das metades. Para ele, a trama está quebrada em duas partes e cada uma delas dividida em outras duas, com seus fragmentos espalhados nas mãos de pessoas diferentes. Desse esquema quase matemático, detemo-nos naquilo que para ele representa ser o sentido mais relevante: “Édipo é uma história ‘simbólica’, uma história de fragmentos que circulam, que passam de mão em mão e da qual se procura a metade perdida: de Apolo ao adivinho, de Jocasta a Édipo, do Mensageiro a pastor – portanto dos deuses aos reis e dos reis aos escravos”²⁰⁷.

Na primeira parte da história se desvendam as metades da verdade a respeito do assassinato de Laio, verdade esta revelada de maneira prescritiva, profética, que nasce do deus e do adivinho. Foucault aponta inicialmente para uma instância de “acoplamento simbólico” que se estabelece entre Apolo e Tirésias. Eles são “sempre dois personagens juntos e de alguma forma unidos”²⁰⁸. O deus é aquele capaz de ver tudo. Fala a seus servos e para eles mostra o brilho das luzes no meio das trevas. Ele é o imortal, o divino, o deus sol²⁰⁹. O adivinho, por sua vez, é o seu duplo humano. Cego e perecível, é a metade sombra da luz divina. Está próximo do deus; é rei como ele, *ανακτ’ ἀνακτι*, vendo as mesmas coisas que ele, *ταῦθ’ ὀρῶντ*²¹⁰. “A noite de seus olhos completa a luz do deus; e o que esta se obstina a esconder, Tirésias, em sua obscuridade, o dirá claramente”²¹¹. Juntos se complementam e lançam a tragédia para um de seus transfundos mais cruciais: o espaço humano é interceptado pelo mundo divino.

Não obstante, há, para Foucault, um segundo acoplamento no nível dos deuses. As denúncias de Apolo alcançam uma dimensão jurídica e necessitam, por isso, do endosso humano, pois não se pode forçar os deuses a que digam tudo²¹². As informações oraculares mostram que a peste será vencida por uma purificação. Mas por que se deve purificar? Porque houve um assassinato. De quem? De Laio. Mas por quem foi cometido este assassinato? Alguém que está no país mesmo²¹³. Parte da verdade está colocada, mas se constitui, como observa o pensador francês, “simplesmente da denúncia pelo deus de um assassinato que foi cometido, do qual se sabe a vítima.

²⁰⁶ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d’Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 226, tradução nossa.

²⁰⁷ *Idem*. Le Savoir d’Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 229, tradução nossa.

²⁰⁸ *Idem*. *Mal faire, dire vrai: fonction de l’aveu en justice*, p. 53.

²⁰⁹ *Idem*. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 35.

²¹⁰ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 284.

²¹¹ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d’Édipe. FOUCAULT, Michel. In: *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 226, tradução nossa.

²¹² SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 280-281.

²¹³ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l’aveu en justice*, p. 54.

É este assassinato e esta vítima que causaram a peste e resta à outra metade informar o motivo do assassino”²¹⁴. É neste ponto que entra o depoimento de Tirésias. Ele é a testemunha humana com a metade que falta, ou seja, a de quem é o assassino. “É Édipo!”, proclama ele em seu interrogatório.

Na junção entre o deus e o adivinho se encerra pela primeira vez a revelação da verdade na tragédia de Édipo, numa dinâmica em que Apolo e Tirésias falam de um mesmo modo. O primeiro anuncia que há a mancha e que é necessário purificar a cidade; o segundo diz quem cometeu a mancha e conclama que ele deve ser caçado²¹⁵. Entretanto, a mântica torna-se insuficiente para o convencimento do coro e, ademais, nela identifica-se um vazio. Faltam-lhe as coisas visíveis, os testemunhos. Isto é o que começa a aparecer nas lembranças de Édipo e Jocasta sobre o assassinato de Laio.

Temos toda a verdade, mas na forma prescritiva e profética que é característica ao mesmo tempo do oráculo e do adivinho. A esta verdade que, de certa forma é completa, total, em que tudo foi dito falta entretanto alguma coisa que é a dimensão do presente, da atualidade, da designação de alguém. Falta o testemunho do que realmente se passou. Curiosamente, toda esta velha história é formulada pelo adivinho e pelo deus na forma do futuro. Precisamos agora do presente e do testemunho do passado: testemunho presente do que realmente aconteceu²¹⁶.

Dos deuses, a produção da verdade passa agora a ser totalmente humana e atinge o nível dos reis. As lembranças indiretas de Jocasta sobre a morte de Laio se juntam com as lembranças de Édipo, reconhecendo que, em circunstâncias similares, cometeu um assassinato. Metades que se encontram. Passado e presente; verdade manifesta não mais pela profecia, mas pela evidência daquilo que se passou. A primeira metade da verdade vem de Jocasta, quase que inadvertidamente, quando recorda a Édipo que Laio foi morto por vários homens na interseção de três caminhos. Édipo, por conseguinte, vincula a esse depoimento a sua parte da história, lembrando ter assassinado um homem também numa encruzilhada tríplice. Assim, diz Foucault, “pelo jogo dessas duas metades que se completam, a lembrança de Jocasta e a lembrança de Édipo, temos essa verdade quase completa, a verdade do assassinato de Laio”²¹⁷.

O pensador francês subdivide a evolução dessa metade da verdade em outros fragmentos menores: Jocasta, Jocasta e Édipo e monólogo de Édipo, sendo que, para ele, o primeiro e o último formam um conjunto absolutamente simétrico, em que temos “processos humanos pelos quais escapa-se da predições dos profetas”²¹⁸. O esforço de Jocasta e de Édipo está em demonstrar que a profecia do adivinho nada mais é do que um engano. Para isso, a rainha evidencia quais medidas tomou para que seu filho não se tornasse o algoz de Laio, e o rei, ainda na intenção de mostrar que

²¹⁴ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l’aveu en justice*, p. 55.

²¹⁵ *Idem*. Le Savoir d’Édipe. FOUCAULT, Michel. In: *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 227.

²¹⁶ *Idem*. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 35.

²¹⁷ *Ibidem.*, p. 35.

²¹⁸ *Idem*. *Mal faire, dire vrai: fonction de l’aveu en justice*, p. 60.

os profetas não dizem a verdade, relata quais foram suas atitudes para fugir de seu destino e, assim, não matar seu pai, que até este momento acredita ser Políbio. Do diálogo intermediário entre ambos surge a lacuna ínfima, mas essencial para o fechamento absoluto da trama: a ambiguidade do número de pessoas que mataram Laio.

Mas isto é apenas metade da história de Édipo, pois Édipo não é apenas aquele que matou Laio, é também quem matou o próprio pai e casou com a própria mãe, depois de o ter matado. Esta segunda metade da história falta ainda depois do acoplamento dos testemunhos de Jocasta e Édipo. O que falta é o que lhes dá uma espécie de esperança, pois o deus predisse que Laio não seria morto por qualquer um, mas por seu filho. Portanto, enquanto não se provar que Édipo é filho de Laio, a predição não estará realizada [...] ²¹⁹.

Sem a certeza de Édipo ser filho de Laio, por fim, a última parte da verdade também avança por metades ²²⁰. São os testemunhos do mensageiro de Corinto e do escravo de Citerão. Eles juntam os fragmentos ausentes, fecham o ciclo e determinam o destino do protagonista de Sófocles. Do primeiro, vem a mensagem de que Políbio acabara de morrer, o que gera em Édipo uma ingênua esperança; a de que não matou seu pai como prediz o oráculo. Entretanto, logo em seguida, também partindo do mensageiro, a revelação mais dramática: a de que ele não é filho consanguíneo de Políbio.

Foucault observa que ainda a essa parte falta outra: a real história sobre o nascimento de Édipo. A última metade da verdade está escondida numa pequena cabana do Citerão, na memória dos mais simples dos servos do reino. Dele vem a notícia de que lhe entregaram Édipo recém-nascido, pelas mãos de Laio e Jocasta, para ser morto. Todavia, este pastor de ovelhas deu a pequena criança ao mensageiro, para que este o destinasse àqueles que são, em verdade, seus pais adotivos, Políbio e Mérope. Excetuando, observa Foucault, o fato de que Jocasta já não está mais ali para confirmar essa informação do escravo, a trama alcança agora seu desfecho trágico e total: Édipo, filho de Laio e Jocasta, foi dado a Políbio. Pensando ser filho deste, volta a Tebas, que, não sabe ele, é sua terra natal. No entroncamento de três caminhos, mata seu pai e aclamado rei, casa-se com sua mãe e com ela tem filhos.

Dessa forma, o σύμβολον é, para Foucault, por assim dizer, a economia entre laços de uma mesma natureza que garantem a união entre duas partes da mesma verdade ²²¹. Um laço religioso que une Apolo e Tirésias, “uma vez que o adivinho recebeu seu poder de dizer a verdade do próprio deus” ²²². Outro nível de laço igualmente forte mas não divino, que une juridicamente Jocasta e Édipo, “uma vez que são marido e mulher” ²²³. E, por fim, um laço de amizade que aproxima os dois

²¹⁹ FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 36.

²²⁰ *Ibidem.*, p. 36.

²²¹ *Idem. Du Gouvernement des vivants*, p. 32.

²²² *Idem. Do governo dos vivos, 2ª aula*, p. 168.

²²³ *Idem. Do governo dos vivos, 2ª aula*, p. 168.

pastores. “Eles lembram, com efeito, o que vai dar fundamento ao seu testemunho: ambos eram pastores no Citerão, onde eles se encontravam todos os invernos, e que laços de amizade os haviam ligado”.²²⁴

No fim da aula de 17 de março de 1971, o filósofo francês nos oferece um quadro-síntese de funcionamento da lei das metades, que agora reproduzimos no Quadro 1²²⁵.

Quadro 1 - Le σύμβολον

Mantie	(1) Apollon Il faut punir Manque: celui qu’il faut punir	Tiésias C’est Œdipe
Audition Souvenir	(2) Jocaste Ce n’est pas toi (a) Ce fut un brigand au carrefour (b) Et il devait de toute façon être tué par son fils qui fut supprimé	Œdipe C’est moi Je l’ai tué au carrefour Après avoir fiu mes parents
Témoignage	(3) Corinthien Je l’ai reçu de celui à qui on l’a laissé	Serviteur Je l’ai reçu de ses parents Laïos et Jocaste

O quadro foucaultiano não é simplesmente ilustrativo. Nele, há o que podemos entender como “chaves de interpretação”; uma forma de organização e de leitura da lei das metades. O Édipo-símbolo, quebrado em dois e depois em fragmentos menores, restaura-se ao fim da peça, fazendo com que as duas metades maiores, a divina e a humana, voltem a se integrar. É um jogo de completudes que, progressivamente, encaminha para a descoberta da verdade²²⁶. O vazio de informação deixado pela parte oracular e pela parte mântica é preenchido, de um lado, pela metade-assassinato, com os testemunhos de Jocasta e Édipo, e de outro, pela metade-nascimento, com as revelações do mensageiro e do pastor. Quatro metades do testemunho humano que se unem com as duas partes do testemunho divino. A *tessère* reuniu seus fragmentos espalhados: “[...] a metade ‘narrativa’ alcançou a metade ‘oráculo’, a metade ‘incesto’ alcançou a metade ‘assassinato’, a metade ‘tebana’ alcançou e metade ‘corintiana’, a figura total está reconstruída”²²⁷.

²²⁴ FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*, 2ª aula p. 168.

²²⁵ *Idem*. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 191.

²²⁶ *Idem*. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 40.

²²⁷ *Idem*. *Le Savoir d’Œdipe*. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 230, tradução nossa.

Édipo é um ser duplo, e sobre suas metades excessivamente duplicadas se multiplicam intoleráveis repetições e um conjunto de ambiguidades²²⁸. Um dos exemplos significativos dessa característica do herói, e que se torna recorrente no texto de Sófocles, refere-se a uma inversão do sentido ativo para o sentido passivo de certas expressões. De caçador²²⁹, Édipo transforma-se, pela maldição de seus pais, na própria caça²³⁰. Ele, o investigador (ζητητής)²³¹, que desenvolve uma inquirição científica e judiciária (ζητέω), termina por ser o fato pesquisado (ζητόν)²³². O descobridor (εὐρετής)²³³ é, ao mesmo tempo, o objeto da descoberta (εὐρίσκομαι)²³⁴. Como médico, capaz de salvar a cidade, é ele mesmo a doença²³⁵ e o doente²³⁶. Há ainda frases que, ditas por ele ou a propósito dele, aparecem como duplas. Chorando sobre a cidade, enquanto é sobre si mesmo que ele geme²³⁷; promete o banimento do assassino, no entanto, este vive sob seu próprio teto²³⁸.

A ambiguidade sobre a qual está construída a tragédia parece em nada atingir seu caráter. Ele é inabalável e convicto. Não se contenta com medidas fracionadas, com meias-palavras; vai até o fim, cumprindo a promessa lançada na primeira cena: descobrir e punir o assassino de Laio. É em meio a esse paradoxo, da duplicidade de eventos e da vontade obstinada de Édipo, que os espectadores da peça têm lugar privilegiado. Como os deuses, eles acompanham, do princípio ao fim, como os discursos humano e divino, inicialmente tão distantes, aos poucos se aproximam para enfim resolver o enigma monstruoso que envolve o protagonista. “São os deuses que devolvem a Édipo, como eco de certas palavras suas, seu próprio discurso deformado e invertido. [...] O que Édipo diz sem querer, sem compreender, constitui a única verdade autêntica de suas palavras”²³⁹.

Édipo é o σύμβολον e este, antes de mais nada, consiste para Foucault em um procedimento jurídico-religioso, no qual se estrutura um processo de pesquisa da verdade, ou seja, uma forma de autenticação das mensagens, de identificação de indivíduos, de estabelecimento de provas²⁴⁰. A cada ordem dada, a cada entrada de novo personagem, a cada testemunho dito, percebe-se a confirmação das informações que rigorosamente se ajustam por fragmentos. É por essa estrutura de

²²⁸ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 231. Encontramos aqui uma clara referência de Foucault ao texto de Vernant, *Ambiguidade e reviravolta: sobre a estrutura enigmática de Édipo-Rei*. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 73-99.

²²⁹ SÓFOCLES. Édipo-Rei, 109; 221, 354, 475.

²³⁰ *Ibidem.*, 415-416.

²³¹ *Ibidem.*, 278, 362, 450, 658-659, 1112.

²³² *Ibidem.*, 362, 450, 658-659, 1112.

²³³ *Ibidem.*, 68, 108, 120, 440, 1050.

²³⁴ *Ibidem.*, 1026, 1108, 1213.

²³⁵ *Ibidem.*, 1293, 1387-1388, 1396.

²³⁶ *Ibidem.*, 674.

²³⁷ *Ibidem.*, 847.

²³⁸ *Ibidem.*, 244-245.

²³⁹ VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 77.

²⁴⁰ FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 230.

encaixes que se constrói todo o procedimento investigativo da peça. A investigação proposta por Édipo para a descoberta do mal que assola Tebas encontra nas últimas cenas sua vítima, e o faz seguindo estritamente as regras judiciais estabelecidas pelo Estado democrático grego do século V. É certamente por isso que, para o pensador francês, a lei das metades não se limita a uma forma especificamente retórica, antes ela se sustenta nos aspectos político-operacionais de um direito em plena ascensão²⁴¹.

A forma do σύμβολον é reinante em todo o Édipo-Rei. É ela que ordena as relações da peripécia e do reconhecimento; é ela que comanda a entrada dos personagens esperados, convocados, ou inesperados; é ela que comanda a série das procuras, das esperas, das descobertas; é ela que comanda com frequência o sentido das frases — ameaças, promessas ou imprecações [...]²⁴².

Enquanto todas as tentativas anteriores são negadas, somente a última metade humana, que é fruto das declarações do mensageiro e do pastor, é capaz de produzir a verdade acatada pelo coro. Isto porque, ao passar pelo testemunho e pela confissão, ela se enquadra exatamente no campo da reflexão jurídica. Reconhecidas como pertencentes ao conjunto de procedimentos legítimos de um direito nascente, essas práticas são, na cidade ateniense, política e culturalmente assumidas e elogiadas. Para que o coro consinta com a verdade e aplique a justiça, o processo precisa seguir características de inquirição e, de certa forma, extorquir a verdade daqueles que algo sabem do crime cometido. O judicialmente aceito se distancia daquilo que é produzido sob a forma da profecia ou do oráculo, e começa a depender invariavelmente de que alguém diga: “eu vi”²⁴³.

O testemunho e a confissão somente confirmam, ao fim da peça, a palavra dos deuses. O esforço edipiano de escapar da predição divina mostra-se inteiramente vão. O ciclo novamente se fecha, porém agora com o confronto entre a verdade que emerge, por um lado, do procedimento que segue perfeitamente a leis da época, e, por outro, da predição divina, com suas terríveis consequências. A fundação do direito clássico, que a representação de Édipo marca, não está contida numa dimensão puramente jurídica, tampouco numa esfera simplesmente religiosa, mas, antes, transita no limiar entre uma e outra.

A verdade aceita pelo coro não é aquela que aparece na fala oracular, muito menos a que surge do testemunho dos reis; ela é resultado da confissão dos escravos. O que estes dizem confirma precisamente os fatos prescritos pelo oráculo. “A humilde lembrança do escravo responde palavra por palavra à Voz Imortal, ἄμβροτε Φάμα”²⁴⁴. A verdade revelada pelo testemunho do servos se opõe ao poder já estabelecido, onde o “[...] mais humilde mensageiro de Políbio e principalmente o

²⁴¹ FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 38.

²⁴² *Idem*. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 231, tradução nossa.

²⁴³ *Idem*. *Le gouvernement de soi e des autres*, p. 47-67.

²⁴⁴ *Idem*. Le Savoir d'Édipe. In FOUCAULT, Michel: *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 229, tradução nossa.

mais escondido dos pastores da floresta do Citerão vão enunciar a verdade última e trazer o último testemunho”²⁴⁵.

Esse deslocamento da hierarquia leva-nos para uma correspondência direta entre os deuses e os pastores, em que o que ganha força no interior do procedimento jurídico é a memória. A enunciação da verdade desloca-se para a ordem do testemunho, do retrospectivo. É uma nova lógica do direito que se funda “pouco a pouco, pedaço por pedaço, elemento por elemento; é um dizer verdadeiro que obedece à forma, à lei, às exigências da memória e é um dizer verdadeiro que não se pronuncia e que surge de quem viu com os próprios olhos”²⁴⁶. Este saber empírico, que guia a produção da verdade no pensamento ocidental até os dias de hoje, não nasce dos reis ou dos deuses, mas do saber do escravo que pode, por meio de seu testemunho, aproximar aquilo que ele fala daquilo que ele efetivamente viu.

Temos aí um dos traços mais fundamentais da tragédia de Édipo: a comunicação entre os pastores e os deuses, entre a lembrança dos homens e as profecias divinas. Esta correspondência define a tragédia e estabelece um mundo simbólico em que a lembrança e o discurso dos homens são como que uma imagem empírica da grande profecia dos deuses²⁴⁷.

Existe ainda uma duplicidade na literatura trágica edipiana que se refere diretamente a um problema político-jurídico e que merece ser comentado. Édipo é, como aprofundaremos no capítulo seguinte, um verdadeiro τύραννος. Nessa condição, coloca-se e é colocado acima de todos os outros homens; é o salvador do povo, o senhor da justiça²⁴⁸. Sobre ele, como rei divino e purificador, recai a responsabilidade de livrar todos da mácula (μᾶσμα) que, advinda do crime cometido, contamina a cidade²⁴⁹. Com seu poder e sua sabedoria, ele deve expulsar o φαρμακός²⁵⁰, o bode expiatório, para que Tebas seja novamente limpa e definitivamente salva. Entretanto, no fim da história constata-se a reversão: Édipo é agora o erro que ele mesmo havia condenado. Habita o último degrau da decadência, onde, com seu pé inchado, concentra toda a mácula do mundo. Obstinado por conhecer-se, descobre-se criminoso e impuro; é a personificação daquele que necessita ser expulso e morto. Édipo é ele mesmo o φαρμακός.

²⁴⁵ FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 39.

²⁴⁶ *Idem*. *Do governo dos vivos*, 2ª aula, p. 51.

²⁴⁷ *Idem*. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 40.

²⁴⁸ *Ibidem.*, 48.

²⁴⁹ *Ibidem.*, 97.

²⁵⁰ “O pharmakós era um bode expiatório (mas recrutado entre os homens) que a cidade expulsava anualmente do local como símbolo das máculas acumuladas durante o ano, após tê-lo alimentado durante um ano como um rei derrisório, às expensas o tesouro público [...]”. VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 285.

Para Vernant²⁵¹, a duplicidade presente no par τύραννος-φαρμακός é a expressão das faces de Édipo, pois reúne numa mesma pessoa duas figuras que são o inverso uma da outra, porém simétricas. Além do mais, acredita ele, com essa inversão na natureza do herói, Sófocles o torna um modelo da condição humana, emprestando-lhe um alcance geral. Mas há algo, todavia, relevante. É verdade que Sófocles não teve que inventar essa polaridade; ela já estava presente tanto na prática religiosa como no pensamento social dos gregos. Em Atenas, como em outras cidades gregas, era algo comum e bastante praticado o rito anual que visa a expulsar, por meio de um bode expiatório, a poluição acumulada no decorrer do ano. Coube ao poeta somente ressignificá-lo, transpondo-o do nível social e religioso para uma condição fundamental da ambiguidade humana.

No jogo das oposições complementares, o rei é o responsável pela fecundidade da terra, das mulheres e dos rebanhos. Se sua justiça é irrepreensível, tudo na cidade prospera. O φαρμακός é, por sua vez,

[...] réplica de rei, mas ao inverso, semelhante a esses soberanos de carnaval que são coroados no tempo de uma festa, quando a ordem é posta abaixo, as hierarquias sociais são invertidas: as proibições sexuais são suspensas, o roubo torna-se lícito, os escravos tomam o lugar dos senhores, as mulheres trocam suas roupas com os homens; — então, o trono deve ser ocupado pelo mais vil, mais feio, mais ridículo, mais criminoso. Mas termina a festa, anti-rei é expulso ou condenado à morte, carregando consigo toda a desordem que ao mesmo tempo encarna e da qual purifica a comunidade²⁵².

Contudo, Vernant insiste no fato de que, ainda que este duplo do τύραννος-φαρμακός esteja presente no pensamento político e jurídico dos antigos, não é a partir dele que Sófocles estrutura a tragédia. Sua intenção é outra. Ele a questiona, principalmente porque, na prática social da época, a diferença entre esses dois polos tendia a acentuar as especificidades de cada pessoa na tênue linha que delimita o sobre-humano do sub-humano. Ou se está de um lado ou de outro. Em Édipo, pelo contrário, essas duas dimensões se encontram misturadas no mesmo personagem. A grandeza de sua existência está exatamente em seu caráter enigmático, na interrogação permanente em que consiste sua vida e na consciência de que, à medida que vai se descobrindo, mais ele se percebe oscilando entre a onipotência divina e a miserável condição humana.

Girard pensa que Édipo só pode ser concebido como o salvador porque ele é, ao mesmo tempo e antes de tudo, o personagem maléfico. “Não basta dizer que a vítima expiatória ‘simboliza’ a passagem da violência recíproca e destruidora à unanimidade fundadora; é ela que garante esta passagem, ela é a própria passagem”²⁵³. A partir do pensamento religioso, a comunidade sustenta a imagem da criatura sobrenatural, que semeia a violência sobre a cidade e sobre todos que nela

²⁵¹ Ambiguidade e Reviravolta. Sobre a estrutura enigmática de Édipo-Rei. In: VERNANT, JEAN-PIERRE. VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 91-92.

²⁵² *Ibidem.*, p. 92.

²⁵³ GIRARD, René. *A Violência e o sagrado*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2008, p. 112.

vivem, para, em seguida, devolvê-los à paz. Édipo é, então, “um salvador temido e misterioso, que adoece os homens para em seguida curá-los”²⁵⁴. Essa ideia de Girard é fundamental para a compreensão edipiana de uma figura de metades excessivas, monstruosas²⁵⁵.

Dessa forma, Foucault salienta que Édipo não é a representação literária de uma duplicidade que reina sobre as práticas sociais de Atenas; antes, é ele mesmo o σύμβολον. Por isso, o personagem construído por Sófocles não está simplesmente inserido em seu tempo, mas, pelo contrário, em sua própria existência se encontra a chave de leitura para se compreender uma nova forma de funcionamento da cidade. No cerne de sua estrutura intrinsecamente cindida, assegura-se uma série de procedimentos jurídicos de descoberta e produção da verdade em que, pela exigência política, jurídica e religiosa, o evento, seus retornos e fulgurações se transformam em fato adquirido e conservado na constatação das testemunhas.

²⁵⁴ GIRARD, René. *A violência e o sagrado*, p. 112.

²⁵⁵ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Œdipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 231.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao realizar o estudo da tragédia de Édipo levando em conta o campo histórico-jurídico, parece-nos claro que Foucault rejeita qualquer aproximação com a leitura freudiana da fábula de Sófocles. Seu esforço por desmistificar a figura edípica passa mais por libertar o herói trágico dos grilhões que o determinam como uma estrutura fundamental da existência humana, ou seja, como uma história primordial e universal do desejo. Influenciado pela série de autores e obras já citadas neste capítulo e por outros trabalhos como *L'Anti-Œdipe* de Deleuze e Guattari, o filósofo francês assenta as bases teóricas da trama num complexo jogo que se estabelece entre saber e poder, entre conhecimento e política.

É nesse sentido que, para ele, a trama discorre acerca da repressão histórica que pesa sobre os sistemas ocidentais de verdade. Se de alguma maneira estamos submetidos a uma determinação edípica no Ocidente, esta não é no nível do desejo, como acredita a psicanálise, mas sim no interior de nosso discurso verdadeiro. Refere-se mais a um sistema de coações que sustenta, desde a Grécia, o discurso sobre a verdade e que se expressa a partir da exigência política, jurídica e religiosa de converter o acontecimento num fato conservado definitivamente por meio da comprovação das testemunhas. Édipo é, em síntese, uma história da verdade, em que há um crime que precisa ser desvendado e um criminoso a ser punido, e cada uma das partes da investigação atende rigorosamente às leis áticas da época.

PARTE 2

OEDIPUS TYRANNUS: UMA HISTÓRIA DE SABER E PODER

*Cuadrúpedo en la aurora, alto en el día
y con tres pies errando por en vano
ámbito de la tarde, así veía
la eterna esfinge a su inconstante hermano,*

*El hombre, y con la tarde un hombre vino
que descifró aterrado en el espejo
de la monstruosa imagen, el reflejo
de su declinación y su destino.
Somos Edipo y de un eterno modo*

*La larga y triple bestia somos, todo
lo que seremos y lo que hemos sido.*

*Nos aniquilaría ver la ingente
forma de nuestro ser; piadosamente
Dios nos depara sucesión y olvido*

Jorge Luis Borges
(Édipo y el enigma)

1. INTRODUÇÃO

Uma história de saber e poder: é assim que Foucault descreve a tragédia de Édipo. Consideradas algumas variações de enfoque, esses dois temas são recorrentes em suas interpretações sobre a fábula de Sófocles e, ademais, parece-nos que essa opção teórica está longe de significar uma atitude despreziosa. Não por acaso, por exemplo, a primeira leitura foucaultiana de Édipo surge no curso *Leçons sur volonté de savoir*, pronunciado nos anos de 1970-1971, e situa-se exatamente entre a obra *l'Archéologie du savoir*, de 1969, e o limiar de seu período genealógico, dedicado ao estudo dos regimes de verdade e de poder. Nesse sentido, as conferências de 1973 pronunciadas no Rio de Janeiro estão também muito próximas da publicação de seu livro de 1975, *Surveiller et punir*, e um exame um pouco mais atento percebe alguns temas convergentes nos dois trabalhos, tais como as questões judiciais que envolvem a investigação, o exame e a prisão e a problemática acerca do olhar.

Duas perspectivas, ao mesmo tempo antagônicas e complementares, podem ser mapeadas nas análises foucaultianas a respeito da tragédia de Édipo na década de 70. Primeiramente, na esteira de Nietzsche²⁵⁶, o esforço de Foucault está em invalidar a antinomia platônica entre esses dois campos, ou seja, “onde saber e ciência se encontram na sua verdade pura, aí não pode mais existir poder político”²⁵⁷. O que ele pretende é discutir a maneira pela qual, em cada época, o poder político conspirou com o saber, percebendo de que forma, por um lado, do poder surgem efeitos de verdade, e, por outro, como os jogos de verdade fazem de uma prática ou de um discurso um lugar de poder²⁵⁸. Por isso, ao afirmar que Édipo é “fundamentalmente o primeiro testemunho que temos das práticas judiciárias gregas”, sendo “um procedimento de pesquisa da verdade que obedece exatamente às práticas judiciárias gregas dessa época”²⁵⁹, ele não somente retoma a trama de Édipo como a narração do nascimento do direito ocidental, mas a assinala, definitivamente, como a problematização de um saber político; talvez a primeira história de saber-poder.

Noutra perspectiva, Foucault reconhece que Édipo significa igualmente uma ruptura entre saber e poder. Ele entende que há, tanto em Platão como em Sófocles, uma desqualificação do poder que se liga a um saber específico, e o que eles combatem é essa tentativa dos tiranos e dos sofistas de tentarem reabilitar a sobreposição do poder com a τέχνη; do poder mágico religioso comum às civilizações orientais, em especial nos impérios assírios. Trata-se uma clara resistência ao modelo social no qual o soberano detinha o poder da mântica, da justiça e da vida política.

²⁵⁶ Dois textos podem servir de referência: aula de 9 de dezembro de 1970 do curso *Leçons sur La Volonté de Savoir* e a primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, de 1973.

²⁵⁷ FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 51.

²⁵⁸ REVEL, Judith. *Dictionnaire Foucault*. Paris: Ellipses, 2007.

²⁵⁹ FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 31.

A tragédia de Édipo nada mais é, então, que o ponto de emergência de um longo processo de decomposição que foi se estabelecendo na Grécia acerca da relação entre saber e poder. Ela é o exato momento em que a política se divorcia do saber, para dar origem então ao homem do poder revestido de ignorância: “cego, que não sabia e não sabia porque poderia demais”²⁶⁰. O que Platão instaura é um movimento de antinomia entre saber e poder, no qual se valoriza o contato com os deuses e as lembranças contidas na memória, mas nunca a figura do político: “o homem do poder e do saber, aquele que dominava tanto pelo poder que exercia quanto pelo saber que possuía”²⁶¹.

Diante dos excessos de Édipo e seu poder em demasia, podemos afirmar com Foucault que há uma nova compreensão de política a partir do século V. Juntamente com a imagem do rei sábio, que sustenta, governa, pilota, endireita a cidade e a livra da peste e da fome, e a sua versão rejuvenescida, o tirano, que salva a cidade, mas o faz desviando-se do oráculo dos deuses, o que desaparece com a história de Édipo é o saber-poder ligado às transgressões e às lutas. E o que aparece no seu lugar é uma noção de poder relacionada diretamente com a pureza, com o desinteresse e com a vontade inocente de conhecer. Não há mais, desde a saga edipiana, a verdade no poder político; este é tido como ignorante, obscuro e cego.

Sem a pretensão de esgotar os sentidos que as noções de saber e de poder adquirem nas interpretações foucaultianas de Édipo, estes elementos teóricos nos ajudam a compreender aquela que parece ser uma das perguntas centrais para Foucault no estudo da tragédia de Sófocles: quais são as formas e os desdobramentos do saber tirânico que surgem com Édipo e que marcam definitivamente as relações entre verdade, poder e direito no ocidente? Nesse sentido, nas páginas que se seguem, nosso objetivo é, com Foucault, intensificar a leitura política do Édipo-Rei, definindo quais são as características, as lutas e os ajustamentos do saber-poder edipiano.

²⁶⁰ FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as formas jurídicas*, p. 50.

²⁶¹ *Ibidem.*, p. 49.

2. O PROBLEMA DA VERDADE E DA PUREZA NA GRÉCIA CLÁSSICA

Na aula de 17 de março de 1971, Foucault se propõe a ler a tragédia de Édipo a partir da ligação originária e fundamental que, em nossa cultura, estabeleceu-se entre saber, poder e pureza (ἀγνείαν)²⁶². Esse aspecto se torna relevante, pois como ele próprio afirma num curso posterior, “em um sistema de pensamento como o nosso, é muito difícil concebermos o saber em termos de poder, de excesso, de transgressão. Nós o pensamos, e justamente desde a filosofia grega dos séculos V e IV, em termos de justiça, de pureza, de desinteresse; de pura paixão de conhecer”²⁶³. Dessa perspectiva, destacaremos alguns elementos conceituais que nos ajudam a compreender em que medida Édipo (pelo menos o “Édipo foucaultiano”) deixa de ser, conforme pensava Freud, o conto “sobre o destino de nossos instintos ou de nosso desejo”²⁶⁴, para, enfim, transformar-se nessa história de saber-poder; de um saber político que representa “certo sistema de coação ao qual obedece desde a Grécia o discurso de verdade nas sociedades ocidentais”²⁶⁵.

A cidade está contaminada pelo crime cometido. Sua ordem, sua estabilidade econômica e social e, agora, a soberania que rege sua existência estão fragilizadas. Tebas sofre de um λοιμός, de um esgotamento das fontes de fecundidade: a terra, os rebanhos e as mulheres. Nada mais se gera, enquanto a peste dizima os seres vivos²⁶⁶. Em seu território se veem somente doentes. A mancha (μιασμα) se expressa tradicionalmente pela esterilidade, pela doença e pela morte, e somente a expulsão da poluição da cidade resgatará o curso normal da vida. Essa condição deve-se, principalmente, ao fato de que a mancha foi causada por um homicídio, crime esse que, pela impureza que reveste o culpado e pela ameaça de contaminação da comunidade, é tido como um atentado contra os homens e contra os deuses²⁶⁷.

O discurso do sacerdote na primeira cena, que apela para a ventura que reinava sobre Tebas antes do flagelo, nos dá uma ideia de como a pureza e a divindade são elementos intimamente ligados. Édipo é o libertador e o salvador, e em sua figura de rei concentram-se os poderes políticos e religiosos. Por isso, ele é considerado, ao mesmo tempo, o chefe de estado e o sumo-sacerdote. Venerado como um deus, as características quase divinas de sua imagem que avança para a entrada do palácio são evidências de um ideal grego, no qual o puro se confunde com o justo e o sagrado.

Certamente, nós não te igualamos aos deuses imortais; mas, todos nós, eu e estes jovens, que nos acercamos de teu lar, vemos em ti o primeiro dos homens, quando a desgraça nos

²⁶² Aula de 17 de março de 1971. FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 177-193.

²⁶³ *Idem*. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 251, tradução nossa.

²⁶⁴ *Idem*. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 31.

²⁶⁵ *Ibidem.*, p. 31.

²⁶⁶ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 25-27.

²⁶⁷ GLOTZ, Gustave. *A cidade grega*, p. 192.

abala a vida, ou quando se faz preciso obter o apoio da divindade. Porque tu livraste a cidade de Cadmo do tributo que nós pagávamos à cruel Esfinge; sem que tivesses recebido de nós qualquer aviso, mas com o auxílio de algum deus, salvaste nossas vidas. Hoje, de novo aqui estamos, Édipo; a ti, cujas virtudes admiramos, nós vimos suplicar que, valendo-te dos conselhos humanos, ou do patrocínio dos deuses, dê remédios aos nossos males; certamente os que possuem mais longa experiência é que podem dar os conselhos mais eficazes! Eia, Édipo! Tu, que és o mais sábio dos homens, reanima esta infeliz cidade, e confirma tua glória! Esta nação, grata pelo serviço que já lhe prestaste, considera-te seu salvador; que teu reinado não nos faça pensar que só fomos salvos por ti, para recair no infortúnio, novamente! Salva de novo a cidade; restitui-nos a tranquilidade, ó Édipo! Se o concurso dos deuses te valeu, outrora, para nos redimir do perigo, mostra, pela segunda vez, que és o mesmo!²⁶⁸

O μίαισμα impõe como condição uma série de rituais jurídicos, sociais e religiosos de restauração: é necessário saber se um crime foi cometido e por quem. O diálogo com o sacerdote é em torno da questão “o que se deve fazer”²⁶⁹, ainda que Édipo seja aquele que, diante da Esfinge, tenha respondido a pergunta pelo “quem”²⁷⁰. Mais tarde, é o oráculo, que nas palavras de Creonte retifica a questão, recordando que “o que se deve fazer” é procurar “quem”²⁷¹. E não se trata de buscar o assassino para que se inicie um longo processo de purificação, mas antes, e principalmente, para que o criminoso seja exilado do espaço da cidade ou até morto. Foucault indica que não será Tirésias, pela parte do deus, que nomeará o culpado, apesar de fazê-lo de alguma maneira, mas serão os dois apavorados servos; aqueles que viram com seus próprios olhos e dos quais não se espera nenhuma sabedoria²⁷².

É nesse contexto que Foucault liga a verdade à problemática da pureza e da impureza no texto trágico de Sófocles. Todavia, ele o faz considerando-a não como um princípio unificador, mas como um elemento divisor, como um importante componente de separação. Ela é a única capaz de excluir a mancha da cidade; é ela que restabelece a realidade dos fatos; ela é o que permite excluir e separar o que está perigosamente misturado; ela é o que divide o interior do exterior; é ela que determina os limites entre o puro e o impuro; ela é a única passagem legítima da impureza ao que deve eliminá-la. Dessa forma, a verdade passa a incorporar os grandes rituais jurídicos, religiosos, morais, requeridos pela cidade, pois uma cidade sem verdade é uma cidade ameaçada pelas misturas, pelas exclusões não acabadas. A verdade torna-se assim a condição primeira ou, em todo caso, primordial da purificação²⁷³.

Mas qual é, para Foucault, a impureza que o rito da verdade deve restabelecer no Édipo?²⁷⁴ A falta que atinge o φαρμακός está em ignorar uma lei que na cidade está publicada e visível para todos e que se projeta na própria ordem da natureza. Voluntária ou involuntariamente, ele não

²⁶⁸ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 31-52.

²⁶⁹ *Ibidem.*, 40-45.

²⁷⁰ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Œdipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 179.

²⁷¹ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 99-101.

²⁷² FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Œdipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 179.

²⁷³ *Idem.* *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 180.

²⁷⁴ *Ibidem.*, p. 181.

obedece o νόμος. Seus olhos estão fechados e sua mancha é característica de um ἄνομος. O νόμος são as leis que, distante da revelação divina, constituem-se em algo puramente humano. A elas cabe a organização da justiça distributiva (νέμεσις) e fora dela não pode existir ordem (ἡ γὰρ τάξις νόμος)²⁷⁵. Trata-se de um domínio reconhecido pela coletividade e que significa, etimologicamente, um princípio de repartição. Como salienta Foucault, “a pureza é condição para ter acesso à lei: para ver a ordem das coisas e para poder proferir o νόμος. Este lugar mediano do qual nós vimos que é o lugar fictício no qual se coloca o legislador como Sólon, este lugar mediano, somente o puro pode ocupá-lo”²⁷⁶. Aquele que governa deve ser puro, uma vez que somente ele é capaz de dizer e ver o νόμος como desdobramento da ordem social.

O que relaciona, para Foucault, pureza e impureza à ordem social é o saber. Para que a pureza reine novamente sobre a cidade, é preciso que a verdade seja restabelecida. Na medida em que o crime produz a mancha e esta atinge a totalidade do território, torna-se necessário conhecer quem cometeu o homicídio e puni-lo. E isso exige uma investigação. A verdade transforma-se então numa tarefa política, na qual a impureza e seus efeitos têm como exigência a procura do que se passou. No Édipo-Rei, somente a descoberta da verdade tem o poder de purificar, restabelecendo a ordem perdida pelo crime cometido. E se outrora foi Édipo quem respondeu ao enigma da terrível cantora e endireitou (ὀρθός)²⁷⁷ a cidade com seu pensamento, agora é ele mesmo, o impuro, que permanece cego ao νόμος mais fundamental: de conhecer quem são seus pais. Suas manchas, ou seja, o assassinato e o incesto, impedem-no de ver o que precisa ser feito: “ele não sabe mais qual é a ordem das coisas e a ordem humana”²⁷⁸.

Com isso, Foucault permite-nos notar um deslocamento do saber de Édipo, do centro do palácio imperial para as cabanas do Citerão. Ele deve buscar fora de seu espaço de soberano as respostas às suas perguntas. E a cada novo movimento de saber e a cada novo fragmento de verdade que se encaixa à téssera, mais um pedaço de poder edipiano vai sendo tomado. Aquele cujo saber-poder sustentava a cidade é agora incapaz de saber e igualmente incapaz de governar.

O embate entre Édipo e Creonte, no centro da peça, é exemplar para explorarmos essa hipótese foucaultiana. Esse diálogo é marcado pela energia impetuosa de Édipo contra a razoabilidade e um pouco de pedantismo por parte de Creonte²⁷⁹. Mas o fato é que Édipo se sente ameaçado em seu poder e, ainda que todos já possam conhecer a verdade, aos seus olhos ela segue obscura. E se ele a ignora é porque pesa sobre seu destino a impureza de seus delitos. E é precisamente essa impureza que o faz renunciar à ordem das coisas e dos homens. Isso se expressa,

²⁷⁵ ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Editora Vega, 1998, 1287a.

²⁷⁶ FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 181.

²⁷⁷ Ver no *Édipo-Rei*, números 39, 46, 50, 51.

²⁷⁸ FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 181.

²⁷⁹ SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 84-85.

como observa Foucault, por meio de sua erupção à vista de seu cunhado: ele supõe o complô com a intenção de tirá-lo do reinado²⁸⁰ e ameaça Creonte, querendo matá-lo ou exilá-lo²⁸¹.

Nesse contexto, Foucault introduz três figuras importantes para o pensamento grego e que são, por sua natureza, detentoras de um saber político. Ele mostra como elas se legitimam no espaço social e exercem sua função a partir da relação que estabelecem com a pureza e com a impureza, com a verdade e com o νόμος.

Primeiramente, o sábio. Distante de onde se exerce o poder com violência ou coação, o sábio está “no princípio da distribuição do poder político”²⁸². Ocupando o lugar do meio, ele participa nos espaços de formulação da lei. É o fundador do poder político, antes de ser seu possuidor. É o conhecedor da ordem das coisas e dos homens, antes de ser o detentor das regras tradicionais. É o homem das mãos puras, antes de ser aquele do desafio das vinganças. Para Foucault, “a figura do sábio é a máscara atrás da qual são conservadas, mantidas e transformadas em instituições políticas as operações econômicas”²⁸³.

A segunda figura é a do poder popular. Foucault observa que esse é um poder que não respeita o νόμος, mas, pelo contrário, modifica-o pelo discurso, pelo voto, por uma vontade flexível. Negativo para Platão e Aristóteles, ele é necessariamente impuro e violento, impondo seus interesses e seus desejos a todos, com uma essência criminosa e perigosa. O poder popular é um atentado contra a própria natureza da cidade, pois ele deturpa a ordem e a lei. Por sua condição, de excluído do saber político e do saber das coisas, seu inimigo primeiro é o sábio; este é quem deve proteger a cidade do poder popular, pois é detentor do νόμος e ocupa o lugar de onde se pronunciam as leis. Num complemento ao curso pronunciado em 1971, o pensador francês acrescenta: “O assassinato de Sócrates, refletido no pensamento aristocrático do século IV, é a exclusão do sábio pelo poder popular”²⁸⁴.

Entre essas duas, Foucault coloca, por fim, a figura detentora do poder efetivo: o tirano. Personagem dicotômico, se ele se aproxima do poder popular adquire traços negativos, mas na medida que está a favor do sábio, torna-se positivo. E é exatamente nesse ponto, da pureza que permite conhecer a ordem do mundo e da impureza que impede toda forma de saber político, que está a tirania de Édipo. A queda do poder do herói rompe com o antigo modelo de saber oriental; do rei sábio, que por seu conhecimento sustenta e pilota a cidade, livrando-a das pestes e dos desastres. Ao mesmo tempo, Édipo é expressão da crítica de Sófocles à jovem tirania grega, que variando entre a sabedoria e o despotismo, governa utilizando, desviando e contornando tanto o oráculo dos deuses como o νόμος que garante a ordem na cidade.

²⁸⁰ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 532-542.

²⁸¹ *Ibidem.*, 622-623.

²⁸² FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 181.

²⁸³ *Ibidem.*, p. 181.

²⁸⁴ *Ibidem.*, p. 181.

3. DA IGNORÂNCIA AO CONHECIMENTO: O SABER NO ÉDIPO-REI

O saber em Édipo é um tema recorrente entre os estudiosos da tragédia. Uma de suas figurações mais comuns é, sem dúvida, o significado e a construção etimológica que o nome do herói vai adquirindo verso a verso da peça. Num importante artigo, Vidal-Naquet²⁸⁵ observa que Sófocles constrói a personalidade de Édipo por meio de um jogo frequente entre seu nome, Οἰδίπους, e o verbo que tem o sentido de “eu sei”, οἶδα. Esse aspecto crucial para o desenrolar da trama carrega consigo uma imensa dose de tensão e ironia, pois por todo o enredo Édipo transita entre o conhecimento quase divino e a extrema ignorância sobre si mesmo.

Nesse contexto, os exemplos se multiplicam. A Esfinge, que assombrava Tebas em seus piores tempos, foi derrotada pelo saber de Édipo. Quando do interrogatório de Tirésias, o herói toma partido deste feito para si junto ao adivinho: “Foi em tais condições que eu aqui vim ter; eu, que de nada sabia; eu, Édipo, impus silêncio à terrível Esfinge; e não foram as aves, mas o raciocínio o que me deu a solução”²⁸⁶. Alguns versos antes, vemos o sacerdote apelar ao saber de Édipo, em busca de uma solução para o mal que naquele momento afligia a cidade: “Tu, que és o mais sábio dos homens, reanima esta infeliz cidade, e confirma tua glória!”²⁸⁷. Na discussão com Creonte, recém-retornado de Delfos, ele se mostra conhecedor do universo político e, ao denunciar a conspiração, que imagina ter sido arquitetada por seu cunhado e Tirésias para tirá-lo do poder, deixa clara sua compreensão de que saber e poder caminham juntos.

Numa perspectiva complementar à de Vidal-Naquet, Knox²⁸⁸ salienta que a conversa com Tirésias é decisiva para desvelar a ignorância na qual Édipo está mergulhado. Sua resposta ao adivinho, plena de sarcasmo pela expressão “eu, que nada sabia”, torna-se o estopim para uma resposta propositada do profeta: “sabes quem são teus pais?”²⁸⁹. O protagonista está questionado sobre algo que quase todos sabem, mas que ele mesmo ignora e que na peça ocupa o lugar central: sua própria ascendência.

No encontro com o mensageiro de Corinto, a história se repete e, a cada palavra, o desconhecimento de Édipo se acentua. Vemos isso quando, diante do temor de reencontrar Mérope, que ele considera sua verdadeira mãe, o servo lhe indaga: “Meu filho, vê-se bem que não sabes o que fazes!”²⁹⁰. Algumas linhas mais tarde, é Jocasta, que ao se dar conta do destino trágico que a une a seu filho-esposo, afirma: “Infeliz! Tomara que tu jamais venhas a saber quem és!”²⁹¹. Nas

²⁸⁵ VIDAL-NAQUET, Pierre. Édipo em Atenas. In: VERNANT, Jean-Pierre e NAQUET, Pierre Vidal. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 282-283.

²⁸⁶ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 395-398.

²⁸⁷ *Ibidem.*, 45-46.

²⁸⁸ KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p.111-112.

²⁸⁹ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 437.

²⁹⁰ *Ibidem.*, 1008.

²⁹¹ *Ibidem.*, 1068.

últimas cenas, é ele mesmo quem se admite como um sabedor às avessas, bem diferente do conhecedor prepotente e técnico dos versos iniciais: “Aliás, eu bem sei, que não será por doença, ou coisa semelhante, que terminarei meus dias; nunca foi alguém salvo da morte, senão para que tenha qualquer fim atroz”²⁹².

Desde o início de sua caçada pela verdade, Édipo não demora muito para perceber que os deuses zombam de sua ignorância e que o conhecimento sobre o qual ele sustenta seu poder torna-se o motivo de sua catástrofe. Tudo está escrito na etimologia de seu nome, que é a “oposição entre as duas primeiras sílabas e a terceira”²⁹³. Ele é οἶδα, ou seja, o conhecimento quase divino e tirânico, que repetidamente aparece em sua boca e o transforma, por sua coragem e determinação, rei legítimo em terra estrangeira. Mas ele é também οἰδί, que quer dizer inchado; marca presente em seus pés (Πους) desde seu nascimento e que o recorda de seu destino de excluído, lançado para longe de sua terra. E ademais, Οἶδα e Πους se repetem no texto de Sófocles com uma intensidade assustadora²⁹⁴.

Para Earle²⁹⁵, em Édipo é possível reconhecermos elementos que são comuns às fábulas mitológicas. A criança de castigo exposta pelos pais, o herói que destrói monstros e, por fazê-lo, conquista a princesa, e o solucionador bem-sucedido de enigmas que está, por isso mesmo, sob pena de morte. Entretanto, para ele, os dois mitos relacionados ao seu nome, descaracterizam a homogeneidade tradicional da história de Sófocles. Como *knowfoot*, “pé-sabido”²⁹⁶, ele soluciona, ante a Esfinge, o enigma sobre os pés²⁹⁷, e como *swellfoot*, “pé-inchado”, ele leva a marca de seus pés feridos, enfermidade que recorda a criança maldita e abandonada na natureza selvagem por seus pais, pronta para morrer.

A textura que se constrói com o nome de Édipo está também nos trocadilhos utilizados pelo mensageiro de Corinto, quando procura o rei para comunicar-lhe a morte de Políbio. Trocadilhos de mau gosto do poeta?²⁹⁸ Coincidência?²⁹⁹ Nunca saberemos. O fato é que ele insinua uma conjugação com nome do herói e o verbo “saber onde”³⁰⁰:

²⁹² SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 1455-1458.

²⁹³ VERNANT, Jean-Pierre. Tensões e ambiguidade na tragédia grega. In: VERNANT, Jean-Pierre; NAQUET, Pierre Vidal. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 83.

²⁹⁴ KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p. 162.

²⁹⁵ EARLE, Montimer Lamson. *The Oedipus Tyrannus*. New York: American Book Company, 1901, p. 40.

²⁹⁶ (Εἰδὼς τοῦς πόδας)

²⁹⁷ Sobre isso, comenta Vernant: “O saber de Édipo, quando ele decifra o enigma da Esfinge, trata já, de uma certa forma, dele mesmo. Qual é o ser, interroga a sinistra cantora, qual é ao mesmo tempo dípous, trípous, tetrápous? Para Oídipus, o mistério é apenas aparente: trata-se dele, é claro, trata-se do homem”. In: VERNANT, Jean-Pierre; NAQUET, Pierre Vidal. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 85.

²⁹⁸ PEARSON, Alfred Chilton. Sophoclea II. CQ, 23, 1929. In: KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p. 163: “Parece-nos estranho que Sófocles tenha tido o mau gosto de introduzir um trocadilho etimológico neste estágio da ação. O fato, porém, é indiscutível [...]”.

²⁹⁹ EARLE, Montimer Lamson. *The Oedipus Tyrannus*, p. 40.

³⁰⁰ KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p. 163.

ἄρ' ἄν παρ' ὑμῶν, ὧ ξένοι, μαθοίμ' ὅπου
τα' τοῦ τυράννου δῶματ' ἐστὶν Οἰδίπου;
μάλιστα δ' αὐτὸν εἶπατ', εἰ κάτισθ' ὅπου³⁰¹.

Nas conferências de 1972, Foucault faz uma breve mas importante referência à construção etimológica do nome de Édipo. Detendo-se pouco na dimensão mitológica e sem realizar nenhum estudo onomástico, sua interpretação invade, com maior força, o campo político. Para ele, o protagonista de Sófocles é de fato οἶδα, mas o é em relação a um saber específico, que se situa na conjunção de dois outros saberes. O primeiro deles é o de Tirésias, relativo a um conhecimento oracular, de vidência e adivinhação, do qual nem o passado nem o futuro escapam. O segundo saber é o do testemunho e da confissão. Esse é próprio do escravo, que, submetido ao constrangimento para revelar aquilo que já passou, obedece inteiramente à lei. É o saber de Édipo que obriga esses outros dois a se formularem. Do adivinho, recebe a reprimenda: “Tu mesmo, ao pressionar a minha fala”³⁰² e ao servo obriga: “Por bem não falas? Falarás chorando!”³⁰³.

No interior desse jogo de saberes, para o pensador francês, Édipo é aquele que respondeu à Esfinge e salvou a cidade, mas tornou-se incapaz de resolver o enigma no qual ele se transformou. O texto do poeta é enfático ao recordar que ele é o não-sabendo, ὁ μηδὲν εἰδὼς Οἰδίπου³⁰⁴ e que é a sua própria ignorância que o levará à maldição. “Não estás tu naturalmente hábil a encontrar os enigmas?”³⁰⁵, pergunta ironicamente Tirésias. Mas há algo mais; há algo que “desmente o jogo de palavras etimológico de seu nome; ele não sabia nem de onde vinham seus pés furados nem onde o tinham levado seus pés de exilado”³⁰⁶. Édipo não é puramente aquele que não sabe, pelo contrário, ele é detentor de certo tipo de saber, de um conhecimento a meio-caminho (*à mi-chemin*), que tem suas características próprias, suas condições de exercício e seu efeitos: o saber tirânico.

Voltaremos mais tarde à problemática que envolve a tirania de Édipo e seus desdobramentos políticos no interior do jogo cênico. Por ora, importa-nos notar que, para Foucault, na história de Sófocles, o poder é indissociável das formas de saber. Como todo tirano grego, ele é σοφός, isto é, sua tirania não se sustenta pela simples tomada à força do poder, mas antes, configura-se num tipo de saber que o torna, em relação aos outros, muito mais eficaz e resolutivo. Assim, o protagonista de Sófocles representa “[...] um certo saber-e-poder, poder-e-saber [...]”³⁰⁷.

³⁰¹ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 924-926. “Estrangeiros, de vós podereis saber onde, fica o palácio do tyrannus Oidipous, ou melhor ainda, onde ele mesmo se encontra, se sabeis onde”.

³⁰² *Idem. Édipo Rei*. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 358.

³⁰³ *Idem. Édipo Rei*, 1152.

³⁰⁴ *Ibidem.*, 397.

³⁰⁵ *Ibidem.*, 440.

³⁰⁶ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 234, tradução nossa.

³⁰⁷ FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p. 48.

Foucault salienta que um dos saberes próprios de Édipo é sua capacidade de encontrar, de descobrir (εὐρίσκειν)³⁰⁸. Temos evidências desse traço de sua personalidade em muitos momentos da trama, em especial nas primeiras cenas, nas quais sua confiança de rei ainda está em alta. Perante o sacerdote e o povo, é ele quem deve encontrar (εὔρειν)³⁰⁹ algum socorro para curar o flagelo que novamente consome a cidade. Ele confirma que já encontrou (ἠὺρισκον)³¹⁰, depois de cuidadosa reflexão, a única providência cabível para o momento: enviar Creonte ao oráculo de Delfos. E ao justificar para a população suas atitudes, ele repreende os cidadãos por não haverem tentado descobrir (εὐρεθήσεται)³¹¹ o assassino de Laio no tempo certo.

O texto de Sófocles deixa claro ainda que a nova tarefa que impele Édipo a descobrir (εὐρεθήσεται) o assassino do antigo rei inicialmente o preocupa³¹². Entretanto, os versos seguintes apontam para uma retomada da segurança por parte dele, ante o desprezo de Creonte ao único detalhe que a testemunha ocular da morte de Laio poderia confessar: “Uma breve revelação pode facilitar-nos a busca (ἐξεύροι) de muita coisa, desde que nos dê um vislumbre de esperança”³¹³.

Três características do encontrar (εὐρίσκειν) edipiano são significativas para Foucault³¹⁴. Primeiramente, refere-se a um exercício solitário, no qual Édipo deve “descobrir” sozinho. Em sua posição de rei, “ele quer se informar ele mesmo, encontrar ele mesmo, decidir ele mesmo”³¹⁵. À população aflita, nas linhas iniciais, contesta: “Não quis que outros me informassem da causa de vosso desgosto; eu próprio aqui venho, eu, o rei Édipo, a quem todos vós conheceis”³¹⁶. Sua iniciativa rápida e diligente na busca de uma solução para o problema que afeta a cidade atesta seu processo de reflexão pessoal e sua tomada individual de posição. É o que confirmamos nos versos 67 e 68: “E a única providência que consegui encontrar, ao cabo de longo esforço, eu a executei imediatamente”.

Na aula de 16 de janeiro de 1980, o pensador francês retoma o “encontrar” que Édipo faz a partir de si mesmo. Ele se utiliza de duas noções aristotélicas que, de acordo com o filósofo grego, servem para a leitura de qualquer texto trágico: a peripécia (περιπέτεια) e o reconhecimento (ἄναγνώρις). Por peripécia, compreende-se “a mudança da ação no sentido contrário ao que parecia indicado”³¹⁷ e, por reconhecimento, a “passagem da ignorância ao conhecimento, mudando o ódio em amizade ou inversamente nas pessoas votadas à infelicidade ou ao infortúnio”³¹⁸. No caso

³⁰⁸ *Idem*. Le Savoir d'Œdipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 241.

³⁰⁹ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 42.

³¹⁰ *Ibidem.*, 68.

³¹¹ *Ibidem.*, 108.

³¹² *Ibidem.*, 108.

³¹³ *Ibidem.*, 120-121.

³¹⁴ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Œdipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 241.

³¹⁵ *Ibidem.*, p. 241, tradução nossa.

³¹⁶ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 6-8.

³¹⁷ ARISTÓTELES. *Poética*. Lisboa: Calouste Gulbenkin, 2004, 11, 01.

³¹⁸ *Ibidem.*, 11, 04.

de Édipo, temos o que Aristóteles considera a combinação exemplar para o efeito trágico. É o reconhecimento que coincide com a peripécia, pois, ao fim da peça, é o próprio Édipo que se encontra. Toda a pesquisa o leva para si mesmo, tornando o objeto da procura idêntico ao que é alcançado.

Foucault aborda a relação entre reconhecimento e peripécia da seguinte forma:

Na tragédia, há, então, a peripécia e há o reconhecimento. Na maior parte das tragédias, é a peripécia que leva, de alguma forma, ao movimento do reconhecimento, pois há o movimento de volta da situação, uma vez que a fortuna dos personagens muda, e, no final das contas, a verdade aparece, as máscaras caem e o que está escondido se desvela. É o que acontece em *Electra*, em *Filocteto*, etc. Em *Édipo-Rei*, podemos dizer que se dá o contrário. Podemos dizer que é uma tragédia que tem algo em particular: o mecanismo do reconhecimento; é o caminho e o trabalho da verdade que vai, nele mesmo, levar ao reverso (retournement) da fortuna dos personagens. Assim, *Édipo-Rei*, como todas as tragédias, é uma dramaturgia do reconhecimento [...]³¹⁹.

Atrás de todo movimento progressivo de descoberta do assassino do antigo rei, Édipo faz o reconhecimento de sua identidade. O salvador de Tebas, o decifrador de enigmas, o rei estrangeiro venerado como deus, é agora ele mesmo aquilo que se procura. A pergunta “quem matou Laio?” desvela, aos poucos, outra questão igualmente crítica e talvez mais profunda: “quem é Édipo?”. É sobre essa tênue linha que divide uma busca e outra, uma descoberta e outra, que Foucault atenta para o fato de que esse reconhecimento empreendido pelo protagonista, “como motor da tragédia”³²⁰, tem um caráter refletido, atingindo um nível pessoal e intransferível. “Édipo ignorava no início e, ao final, ele vai se encontrar no saber; o que ele sabe, que é ele mesmo, o ignorante, o culpado que ele procurava”³²¹.

O eixo individual do reconhecimento, que determina a passagem da ignorância para o saber, é sucedido pelo que Foucault considera a segunda característica do “encontrar” edípiano: ele é um exercício que depende necessariamente de uma testemunha³²². Édipo se admite como protagonista, mas de uma ação da qual ele não tem a lembrança, ou antes, de um evento do qual ele não entende os segredos ou os significados. Se há algo, observa o pensador francês, que constrange Édipo no caso do assassinato de Laio, é que ele não estava lá, ele não viu com seus próprios olhos (εἰσεῖδόν)³²³. Alheio ao acontecido, ele não pôde, por si mesmo (αὐτὸς), descobrir o culpado³²⁴ e, por isso, agora é necessário buscar alguém que tenha presenciado, τὸν δ’ ἰδόντ’ οὐδεὶς ὄρᾳ³²⁵. É

³¹⁹ FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*, 2ª aula, p. 157.

³²⁰ *Ibidem.*, p. 157.

³²¹ *Ibidem.*, p. 158.

³²² FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Œdipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 241.

³²³ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 105.

³²⁴ *Ibidem.*, p. 219-221.

³²⁵ *Ibidem.*, 293.

com este espírito que, no fim da peça, prestes a desvelar seu passado, ele insiste em encontrar (εἰσιδεῖν) o pastor, testemunha única do crime outrora cometido³²⁶.

A interseção do saber solitário e do saber testemunhal é determinante em Foucault para o resultado trágico da peça. O prolongamento que Édipo faz da lembrança leva-o para as cabanas do Citerão, onde a única pessoa capaz de legitimar as informações sobre seu nascimento se esconde. Nem o povo, nem sua esposa e filhos, nem mesmo ele sabem algo sobre seu passado. O fragmento visível de seu destino descansa nos longínquos campos de Tebas, lugar onde o pastor guarda o segredo sobre seu nascimento. Se Édipo cai na armadilha de seu destino não é por sua ignorância, mas antes, por seu excesso de saber, por sua obstinação pela verdade completa, pelo reconhecimento de sua verdadeira identidade³²⁷.

A procura dos traços daquilo que o rei esteve impossibilitado de ver com seus olhos se apresenta, para Foucault, como a terceira e última característica do “encontrar” edipiano. É a identificação dos elementos visíveis que une passado e presente. Ao mensageiro de Corinto, exclama: “desejo ouvir de ti, estrangeiro”³²⁸. Em seu diálogo com Jocasta, contesta: “impossível, com base em tais indícios, deixar de elucidar minha origem”³²⁹. Sobre o detalhe que pode colaborar com a investigação, ele solicita: “uma breve revelação pode facilitar-nos a busca de muita coisa”³³⁰. E ainda em relação a qualquer vestígio que permita seguir a pista do criminoso, ele lamenta: “só e sem melhor indício será difícil prolongar a busca”³³¹.

³²⁶ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 1052.

³²⁷ FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p. 47.

³²⁸ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 957.

³²⁹ *Ibidem.*, 1059.

³³⁰ *Ibidem.*, 120.

³³¹ *Ibidem.*, 221.

4. A ΤÉΚΗΝΕ EDIPIANA

Outro tema que se desdobra de maneira original nas análises de Foucault é a compreensão de que a capacidade de “encontrar” de Édipo se relaciona diretamente com uma τέχνη específica. Para o pensador francês, o poder que o protagonista conquista sobre Tebas se fundamenta numa “épreuve de connaissance”³³², que se desenvolve, no decorrer da história, por meio de um duplo saber. O primeiro deles é esse que o torna competente para resolver o enigma colocado pela Esfinge. O segundo, é esse saber que permite à cidade, pela prova dada (βάσανω), reconhecê-lo como sabedor (σοφός). E é precisamente essa última perspectiva que motiva o coro a cantar: “Porque foi perante todos que outrora veio contra ele a virgem alada; vimos bem o quanto ele é inteligente, e foi mediante essa prova magnífica que ele se tomou querido pela cidade”³³³.

Disso segue o que Foucault chama em Édipo de um “saber de experiência”³³⁴. Mas em que consiste isso? Para explicar tal noção, no curso de 1981 ele retoma o diálogo combativo que o rei mantém com Tirésias. Nessa cena, Édipo, indignado com a acusação do adivinho³³⁵, imediatamente exclama: “Ó riqueza! Ó poder! Saber que supera todos os outros saberes, quanta inveja despertais contra o homem a quem todos admiram!”³³⁶. Os dois primeiros aspectos da trilogia “riqueza, poder e saber supremo” são correlatos entre si e comuns do modelo de soberania clássica: “[...] exerce-se o poder porque se é rico, torna-se rico porque se exerce o poder”³³⁷. Nos textos arcaicos, eles jamais estão ligados a uma τέχνη particular, sendo que, no Ocidente, em geral, essa relação acontecerá somente mais tarde. Por isso, a questão a ser analisada está no último ponto, nesse que é próprio do saber de Édipo: o seu “saber supremo”, τέχνη τέχνης³³⁸.

Sempre que Édipo faz menção à τέχνη τέχνης é para falar de si, de sua soberania, de sua capacidade notória de encontrar (εὐρίσκειν). Foucault nos mostra isso quando compara essa virtude do herói com as de outros dois personagens que não possuem τέχνη, mas exercem, de certa forma, algum tipo de poder.

O primeiro deles é Creonte, o enviado de Édipo a Delfos, para consultar o deus sobre o mal que atinge Tebas. Após seu retorno, ele é acusado pelo rei de falsificação do oráculo, bem como de ser cúmplice de Tirésias num golpe para a tomada do poder na cidade. Em relação a essa denúncia, ele contesta: “acreditas que alguém prefira o trono, com seus encargos e perigos, a uma vida

³³² FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 239.

³³³ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, p. 506-510.

³³⁴ FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p. 47.

³³⁵ “Creonte em nada concorreu para teu mal; tu somente és teu próprio inimigo”. SÓFOCLES. *Édipo Rei*, p. 379.

³³⁶ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, p. 222.

³³⁷ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*, p. 62.

³³⁸ No ano anterior, no curso *Du Gouvernement des Vivants*, na aula de 23 de janeiro, Foucault já aborda o tema da τέχνη τέχνης. A conferência de 1981 é uma leitura simétrica desta aula.

tranquila, se também desfruta poder idêntico? Por minha parte, ambiciono menos o título de rei, do que o prestígio real [...]”³³⁹.

A fala de Creonte é, para Foucault, um sofisticado argumento no qual se conserva a perspectiva de que é improvável que ele tenha feito aquilo pelo qual está sendo acusado. Como pertencente à realeza pela sua descendência, ele desfruta de todo o prestígio de rei, mesmo não o sendo. Além do mais, está isento da responsabilidade de governar. Por não se tratar de um exercício individual de soberania, a base de seu poder é a dinastia e não a tirania. “Tudo lhe vem de suas prerrogativas, de seu status, de suas precedências, onde não há, portanto, necessidade de τέχνη, de arte de conhecimento, de saber fazer, para estar lá onde ele está e para tirar benefícios”³⁴⁰. O esforço de Creonte é de construir sobre si mesmo o perfil do σοφονίας.

O tom do discurso de defesa do irmão de Jocasta no tribunal de Édipo é a exaltação de um temperamento sensato e meditativo³⁴¹ e seu poder é mérito, por assim dizer, da medida aristotélica. Tal virtude lhe possibilita não ser arrogante nem excessivo com os outros: “Atualmente, todos me saúdam, todos me acolhem com simpatia; os que algo pretendem de ti, procuram conseguir minha intercessão; para muitos é graças a meu patrocínio que tudo se resolve”. O σοφόν de Creonte o exime da necessidade de τέχνη³⁴².

O segundo personagem é Tirésias. No texto de Sófocles encontramos três momentos em que a expressão τέχνη é interposta a respeito do adivinho. Foucault alerta para o alto grau de ironia que essas passagens carregam³⁴³. A primeira delas, é quando Édipo, acusado pelo profeta de ser o assassino de Laio, interpela: “Quem te disse isso? Com certeza não descobriste por meio de sua arte (τέχνη)”³⁴⁴. A segunda passagem se dá quando Édipo questiona a falta de ação de Tirésias em relação à maldição da Esfinge. Ele indaga sobre os motivos do profeta não ter utilizado sua τέχνη contra a terrível cantora que devastava Tebas e conclui: “[...] este pérfido charlatão que nada mais quer, senão dinheiro, em sua arte (τέχνη) é cego”³⁴⁵. E por fim, mais tarde, é Jocasta que, tentando acalmar Édipo, duvida do poder de Tirésias: “Não deixes que esse assunto te aborreça. A arte da profecia (μαντικῆς ἔχον τέχνης), deves sabê-lo, não interfere nas questões humanas”³⁴⁶.

Duplo humano do deus Apolo, o poder de Tirésias é fruto da mântica, da profecia, da “inspiração dos pássaros”³⁴⁷. Se ele diz a verdade, não é pela τέχνη, mas pelo fato de que a verdade

³³⁹ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, p. 585-586.

³⁴⁰ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l’aveu en justice*, p. 63-64.

³⁴¹ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 585-587.

³⁴² FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l’aveu en justice*, p. 64.

³⁴³ *Ibidem.*, p. 64.

³⁴⁴ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, p. 357.

³⁴⁵ *Ibidem.*, p. 389.

³⁴⁶ *Ibidem.*, p. 707-709.

³⁴⁷ *Ibidem.*, p. 395-396.

o habita e se projeta em suas palavras: “Eu conheço a verdade poderosa!”³⁴⁸. Além do mais, essa possibilidade de dizer a verdade sem recorrer a uma τέχνη permite a Tirésias falar daquilo que ele faz, de sua arte, utilizando a expressão φρονεῖν. Com ela, o adivinho indica uma atitude reflexiva, sobre a qual, voltando-se para si mesmo, escuta a palavra do deus e torna-se capaz de compreender e de pronunciar a verdade. “Tirésias manifestou sua força e sua virtude pela reflexão sobre ele mesmo e pelo pensamento em sua profundidade original”³⁴⁹.

A comparação com o saber desses dois personagens é profícua também noutro sentido. Édipo tem a τέχνη e, ademais, é o único com os poderes políticos para encontrar (εὐρίσκειν) as pistas que levam ao assassino de Laio. A junção desses dois elementos é decisivo para o entendimento de outra característica do saber do herói: ele é ζητητή, um investigador. A palavra ζητεῖν e seus cognatos abundam no texto de Sófocles e isto não parece ser mera coincidência³⁵⁰. Além do estilo próprio de Édipo, que, com a inteligência, investiga, examina, esclarece e questiona, ela revela um momento singular da história da antiguidade. O século V, em Atenas, é marcado por um espírito crítico e inventivo sem igual, resultado das grandes realizações intelectuais filosóficas, científicas e artísticas. Édipo, em sua atividade de “encontrar”, nada mais é do que a expressão máxima desse novo homem grego, numa época em que se louvam a supremacia humana, o desenvolvimento científico e a valorização do intelecto.

Knox³⁵¹ nos mostra isso, num detalhado estudo sobre as expressões que cercam Édipo e determinam seu saber crítico e racional. Reteremos, aqui, alguns breves comentários que comprovam essa ideia. ζητεῖν, por exemplo, adquire uma série de variações. Vemos uma delas no relato que Creonte faz da resposta do oráculo: “Só se acha o que se procura (ζητούμενον); o que negligenciamos nos escapa”³⁵². A sentença de Creonte é um hino à ciência, no qual o esforço dispensado na pesquisa é devidamente recompensado. Um pouco mais tarde, o coro utiliza ζητημα, indicando, numa referência que atende ao espírito científico da época, que “[...] o deus Apolo, que ordenou essa pesquisa, possa revelar-nos quem teria, há tanto tempo já, cometido esse horrendo crime!”³⁵³. Por fim, Édipo aceita o desafio imposto a ele, com outra expressão que lembra a cientificidade presente no século V: “Em minha busca (ζητῶν), nada me limita até que eu prenda o autor desse homicídio [...]”³⁵⁴.

Há ainda outro conjunto de palavras que confirmam essa perspectiva no Édipo-Rei: σκοπεῖν, ἱστορεῖν, τεκμαίρεται. Com um sentido especialmente científico, σκοπεῖν, que significa “examinar”,

³⁴⁸ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 369.

³⁴⁹ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*, p. 64.

³⁵⁰ Por exemplo, nos versos 362, 450, 658, 659, 1112.

³⁵¹ KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p.102-108.

³⁵² SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 110-111.

³⁵³ *Ibidem.*, 278-279. “A palavra ζητημα é encontrada somente aqui, em Sófocles, não figurando em Ésquilo; ao que parece não foi usada em grego antes do século V”. KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p. 102-108.

³⁵⁴ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, p. 265-266.

descreve um perfil crítico e calculador, próprio da pessoa capaz de avaliar e tirar conclusões. No verso 68, Édipo, em vista da ação, faz uma análise meditativa da situação: “depois de cuidadosa reflexão (σκοπεῶν)” e mais tarde, no verso 291, observando as declarações sobre a morte de Laio, pondera: “Qual rumor? Examino (σκοπῶ) toda hipótese”.

Herdado dos recursos investigativos jônicos, Knox recorda que a palavra ἱστορεῖν obtém seu sentido pleno de “perguntar” nos escritos de Heródoto e marca o início daquilo que conhecemos por história hoje. Essa será também a interpretação dominante para a expressão na trama de Sófocles. O estudioso inglês toma o cuidado de registrar estatisticamente o que para ele se constitui como prática comum de Édipo nos primeiros dois terços da peça: ele é “um interrogador exigente e impaciente”³⁵⁵. Nos diálogos com o sacerdote, com Creonte, com Tirésias, com Jocasta e com o pastor, vemos que o objetivo do protagonista é exaurir as informações, esgotar as possibilidades, verificar todas as hipóteses; atitude típica de um pesquisador ateniense. E é exatamente com esse método, inquirindo a testemunha final, que ele se verá, tragicamente, como a resposta para sua principal pergunta.

τεκμαίρεται, que diz respeito à ideia de “inferência”, isto é, de formar um juízo a partir da evidência, é uma expressão característica da perspectiva científica. No verso 109, Édipo se pronuncia sobre a dificuldade de encontrar algum indício num crime antigo, usando a expressão δυστέκμαρτον. Mais tarde, no verso 916, é Jocasta que o critica por fazer uma dedução inadequada dos fatos, principalmente no que se refere à interpretação do oráculo: “Recusa-se a inferir (τεκμαίρεται) de modo sensato os oráculos novos de acordo com os antigos”³⁵⁶.

As conferências de Foucault são ricas no que se refere aos sentidos que esse saber próprio do herói adquire no texto de Sófocles. Em especial, há uma característica da τέχνη edipiana que merece destaque. Para o pensador francês, como vimos, a história de Édipo não é tanto um enredo sobre a ignorância ou sobre a inconsciência, mas, antes, uma história da multiplicidade de saberes e poderes; uma trama sobre o excesso de saberes e sobre a série de procedimentos e de enfrentamentos que os produzem. E se Édipo, com seu próprio raciocínio e sabedoria, é quem tem poder para investigar, ele o faz porque é o piloto; o timoneiro que conduz o navio que é a cidade.

Algumas metáforas são emblemáticas neste aspecto. Tebas é comparada a um navio e os versos iniciais deixam isso muito claro. “Vapor de incenso assoma em meio à polis, assomam cantos fúnebres, lamentos”, diz o rei, ao povo angustiado que se reúne em frente ao palácio³⁵⁷. Mais tarde, é o sacerdote que, dirigindo-se a Édipo, ressoa o tema novamente: “Naufraga a pólis, podes conferi-lo”³⁵⁸. Creonte, retornando de Delfos, relaciona Édipo ao antigo rei, no leme do navio-

³⁵⁵ KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p.106.

³⁵⁶ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 916.

³⁵⁷ *Ibidem.*, 4-5.

³⁵⁸ *Ibidem.*, 22.

cidade: “em tempos idos, tivemos um capitão (ἡγεμῶν), Laio, antes que levaste a cidade ao rumo certo”³⁵⁹. O coro, num canto de fidelidade ao soberano, o exalta como piloto: “Já o disse e o repito, senhor, desprovido de razão eu seria, insensato, se te abandonasse, tu que pilotaste minha amada pátria, abalada, às águas da prosperidade guia-a, agora, se podes, a porto seguro”³⁶⁰. Já com sua soberania ameaçada e vendo seu poder se esvaziar ao poucos, é Jocasta que contesta: “todos trememos assombrados ao vermos desorientado o timoneiro do nosso barco”³⁶¹. E quando a verdade vem à tona, com toda sua força, é o coro que lamenta: “Célere, meu rei celebrado, no mesmo porto aportaste, esposo, rebento e pai”³⁶².

Numa análise muito interessante, da qual extraímos um breve comentário, Detienne e Vernant recordam a vinculação, na Grécia antiga, entre a inteligência e a navegação, principalmente relacionando esta última à noção grega de Μῆτις³⁶³. O piloto do navio age com destreza ante os desafios do mar. Ele é γνώμη πολύβουλος; um ser com uma inteligência de múltiplas facetas. Dele se espera a atenção constante às variações do tempo, à direção dos ventos e ao rumo que indicam os astros. Com os golpes de leme, sua principal função é corrigir os afastamentos no navio e, com habilidade, ele deve pilotar, dirigir, endireitar e levar reto o navio ao termo último do curso. “Por uma caminhada cheia de desvios, em traçados oblíquos e circuitos tortuosos, desenhados pelos movimentos do mar e pelos caprichos do vento, a inteligência sabe conduzir o navio, sem jamais se desviar da rota que ela de antemão meditou seguir”³⁶⁴. Pela quantidade de vezes que Sófocles utiliza a metáfora em sua tragédia, podemos concluir, em acordo com a dupla de helenistas, que para ele “a navegação está em primeiro lugar na lista de empreendimentos do ser ‘cheio de recursos’, παντοπόρος”³⁶⁵.

Em Foucault, podemos encontrar aspectos essenciais dessa astúcia da pilotagem no saber-poder tirânico de Édipo. Ela se situa exatamente no contexto da τέχνη do protagonista. Como Detienne e Vernant, o pensador francês liga, no curso de 1972, o recurso da pilotagem à inteligência de Édipo, que como o comandante do navio numa situação de perigo, responde ao desafio que lhe é apresentado a partir de sua γνώμη: “Após madura reflexão, achei solução e esta eu pus em prática: a

³⁵⁹ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 102-103.

³⁶⁰ *Ibidem.*, 690-697.

³⁶¹ *Ibidem.*, 923-924.

³⁶² *Ibidem.*, 1207-1209.

³⁶³ DÉTIENNE, Marcel; VERNANT, Jean Pierre. *Métis: as astúcias da inteligência*. São Paulo: Odisseus Editora, 2008, p. 203-204. A fim de explicar a noção de Μῆτις, citamos os autores: “O homem que possui a Μῆτις está sempre prestes a saltar; ele age no tempo de um relâmpago. Isso quer dizer que ele cede, como fazem comumente os heróis homéricos, a um impulso súbito. Ao contrário, sua Μῆτις soube pacientemente esperar que se produzisse a ocasião esperada. Mesmo quando ela procede de um impulso brusco, a obra da Μῆτις situa-se nos antípodas da impulsividade. A Μῆτις é rápida, pronta como a ocasião que ela deve apreender no voo, sem deixá-la passar [...] Em vez de flutuar lá e cá ao sabor das circunstâncias, ela ancora profundamente o espírito no projeto que ela maquinou antes, graças a sua capacidade de prever, além do presente imediato, um pedaço mais ou menos espesso do futuro”.

³⁶⁴ *Ibidem.*, p. 204.

³⁶⁵ *Ibidem.*, p. 202.

Delfos eu envie Creonte”³⁶⁶. O piloto tem seus olhos atentos ao mar e suas mãos sustentam a embarcação para que ela chegue ao seu destino com segurança. Se Édipo é capaz de governar a cidade, é porque o seu saber solitário o conduz, como um piloto, “sem se apoiar no que se diz, sem ouvir ninguém”, querendo “ver com seus próprios olhos”.

A metáfora do que governa, do que pilota, é frequentemente utilizada por Édipo para designar o que ele faz. Édipo é o piloto, aquele que na proa do navio abre os olhos para ver. E é precisamente, porque abre os olhos sobre o que está acontecendo que encontra o acidente, o inesperado, o destino, a τύχη. Porque foi este homem do olhar autocrático, aberto sobre as coisas, Édipo caiu na armadilha³⁶⁷.

Nas conferência de 1981, Foucault estabelece um ponto de encontro entre a arte de navegar e a τέχνη τέχνης de Édipo³⁶⁸. Este, por assim dizer, “saber político da pilotagem”, apoia-se principalmente na descoberta da verdade a partir de elementos materiais e visíveis. Refere-se a uma arte de buscar, que se utiliza dos traços e dos signos para efetuar a passagem daquilo que não se sabe para aquilo que se sabe. É comparado ao conhecimento do piloto, que em meio às intempéries advindas das tempestades em alto mar, marca seu percurso pela observação das estrelas, pelo manuseio da bússola e pela direção dos ventos. Contudo, Édipo, que deve conduzir de maneira reta a cidade rumo ao porto seguro, encontra nos sinais que ele desvenda os motivos de seu naufrágio. O que o herói de Sófocles não espera é que, ao acionar a série de investigações políticas, judiciárias e religiosas, que se servem de todos os vestígios e tentam escapar do jugo dos deuses, elas o levassem mais tarde a sua derrocada.

Assim, como pudemos ver, o que torna Édipo apto para governar é, por um lado, sua inteligência determinada e solitária e, por outro, o aporte do saber testemunhal, que ele não se cansa de buscar. O que Foucault nos recorda é que entre os deuses que têm a certeza e a clarividência e os homens que têm somente os traços e os vestígios, Édipo é aquele que “encontra” (εὐρίσκειν). E é exatamente por esse motivo que a passagem do passado para o presente, da ignorância para o conhecimento, não se dá pela predição dos profetas, pelo oráculo dos deuses ou pelas leis do Olimpo, mas pela habilidade de descobrir os indícios, as marcas; de encontrar nas pessoas que estão aqui, as coisas que escaparam no passado, até chegar àquelas que estavam lá, que podem testemunhar sobre o que viram e ouviram.

³⁶⁶ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 66-68.

³⁶⁷ FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p. 47.

³⁶⁸ *Idem*. *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*, p. 66.

5. ÉDIPO E O SABER-PODER TIRÂNICO

Nas interpretações foucaultianas acerca da tragédia de Sófocles, podemos notar que o traço fundamental do saber edipiano é exatamente este do poder político, ou seja, o saber-poder tirânico. Talvez por isso mesmo, para Foucault, Édipo-Rei deve ser considerada, antes de tudo, uma história do poder; uma fábula de como a descoberta de uma verdade “coloca em questão a própria soberania do soberano”³⁶⁹. Conservando algumas variações, essa perspectiva é comum em suas análises. Na conferência de 1972, Foucault observa que “a tirania de Édipo, a forma de poder que ele exerce, a maneira pela qual ele o conquistou, não são marginais em relação à grande investigação empreendida: trata-se de uma maneira completamente central nas relações do poder e do saber”³⁷⁰. Um ano depois, na segunda conferência realizada no Rio de Janeiro, ele será ainda mais explícito: “Podemos notar a importância da temática do poder no decorrer de toda a peça. Durante toda a peça o que está em questão é essencialmente o poder de Édipo e é isso que faz com que ele se sinta ameaçado”³⁷¹. Um endosso importante a essa ideia virá já na década de 80, quando na conferência de 1981 ele aponta que um dos seus objetivos principais na leitura de Édipo é “colocar o problema, e que se põe aos olhos de todos, da relação entre o exercício de poder e a manifestação de verdade”³⁷².

Ao mesmo tempo em que Foucault deixa claro que o poder é um tema fundamental na tragédia de Sófocles, na conferência de 1972 ele explicita como, por diversas passagens, esse poder edipiano é posto à prova, sendo a todo tempo testado, desafiado³⁷³. Nos versos 33 e 34, os habitantes recorrem ao poder de Édipo para salvar a cidade. Algumas linhas depois, no 64, ele afirma que a maldição que ameaça Tebas não o atinge menos que a própria cidade. Nos números 139 e 140, é principalmente pela preservação de sua soberania que ele se compromete pessoalmente em buscar o assassino de Laio. Um pouco mais tarde, no 312, é do alto de seu reinado e em vista da salvação do povo que ele solicita a presença de Tirésias, enquanto que, no 352, é seu poder real que é ameaçado pela profecia do adivinho. Dos versos 380 a 404, Édipo é acusado de assassinato e o que se vê, por parte dele, não é um discurso em defesa de sua inocência, mas sim uma afirmação da força de seu poder.

Foucault continua, recordando que o embate entre Édipo e Creonte, dos versos 532 a 631, desenvolve-se em torno “de poder somente, não de fatos, de sinais, ou de provas”³⁷⁴. Não por acaso, é precisamente nesse momento que o rei supõe um plano para tirá-lo do poder. Nas linhas seguintes,

³⁶⁹ FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p. 31.

³⁷⁰ *Idem*. Le Savoir d'Œdipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 235, tradução nossa.

³⁷¹ *Idem*. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p. 41.

³⁷² *Idem*. *Do governo dos vivos, 2ª aula*, p. 155.

³⁷³ *Idem*. Le Savoir d'Œdipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 234-235.

³⁷⁴ *Ibidem.*, p. 235, tradução nossa.

em especial em 658-659 e 669-672, ele antagoniza os gestos de poder, comum daqueles que têm autoridade suprema. Primeiramente, está decidido a cumprir a sentença de morte que acabara de pronunciar contra Creonte, e depois mostra sua benevolência, ao aceitar o pedido de misericórdia vindo de Jocasta e do coro. É ainda o soberano que, no 1063, afirma-se em sua glória ante o mensageiro de Corinto, que revela que ele não é o filho consanguíneo de Políbio. O interrogatório e a ameaça de tortura do detentor da última parte do segredo, o pastor do Citerão, dá-se pelo chefe de justiça, como se vê nos versos 1152 e 1154. Por fim, após sua queda, na linha 1524, Foucault lembra que as últimas palavras dirigidas a Édipo, antes de ser conduzido para fora do palácio real, é a interdição do novo rei: “Não queiras dominar tudo”.

Num breve comentário proferido na conferência de 1973, Foucault recorda que o poder edipiano passa pelo próprio título da peça. Para ele, Οιδίπους τύραννος é a representação de que Édipo é efetivamente “o homem do poder, homem que exerce um certo poder”³⁷⁵ e que, por isso mesmo, a obra não se chama “Édipo, o incestuoso, nem Édipo, o assassino de seu pai, mas Édipo-Rei [...]”³⁷⁶. Vale destacar, todavia, que o τύραννος incorporado ao título da tragédia é tardio e provavelmente desconhecido do próprio Sófocles. Prova disso, é que Aristóteles, um século mais tarde, faz menção ao texto como o “Édipo de Sófocles” ou “o Édipo” “De Sófocles”³⁷⁷. E é exatamente no interior desse jogo envolvendo a palavra τύραννος que devemos nos perguntar: em que sentido Édipo é um tirano? Em que consiste seu saber-poder tirânico?

A correlação que essas duas questões mantêm entre si nos conduzem inicialmente à conferência de 1981, na qual Foucault mostra como a noção de tirania ocupa um estatuto ambíguo na época de Sófocles, podendo ser compreendida a partir de duas perspectivas diferentes. Em primeiro lugar, ela diz respeito ao exercício do poder pessoal por alguém que possui o *status* de herói e que tem a seu favor a relação privilegiada com os deuses, o que lhe permite impor à cidade suas leis. Em segundo lugar, a figura do τύραννος é também o homem do excesso, que faz uso de seu poder pela violência, ultrapassando qualquer medida³⁷⁸.

³⁷⁵ FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, p. 41.

³⁷⁶ *Ibidem.*, p. 41.

³⁷⁷ ARISTÓTELES. *Poética*, 1451a15 ss.

³⁷⁸ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: Fonction de l'aveu en justice*, p. 66-67.

6. OS TRAÇOS POSITIVOS DA TIRANIA EDIPIANA

Temos em Vernant, por exemplo, o entendimento de que a representação do tirano se constrói até o século V, seguindo a “imagem mítica do herói exposto e salvo [...]”³⁷⁹. Esse roteiro, tão comum às lendas gregas, é, de uma forma transposta, traçado integralmente por Édipo. Já em seu nascimento, ele sobrevive à exposição e à morte; mais tarde, vence o desafio que lhe é imposto pela Esfinge, até enfim se tornar o eleito, com poderes que o aproximam de um deus. No retorno a sua terra natal, não é mais visto como um cidadão comum, mas como o governante absoluto, que reina sobre seus súditos e sobre todas as coisas.

Da mesma forma, o tirano. Ele ascende ao poder por uma via indireta, sem a ligação hereditária. São suas proezas, sua sabedoria e seus atos que qualificam as suas conquistas. “Ele reina não pela virtude de seu sangue, mas por suas próprias virtudes; ele é o filho de suas obras ao mesmo tempo em que da Boa Sorte”³⁸⁰. Ademais, é por conseguir de maneira incomum tudo o que possui, ou seja, fora das normas estabelecidas, que ele se transforma num supragovernante, acima do bem e do mal; um homem igual aos deuses. “Se, portanto, Édipo foi rejeitado no seu nascimento, cortado de sua linguagem humana, é, sem dúvida, como imagina o coro, porque ele é o filho de um deus, das ninfas do Citéron, de Pã ou de Apolo, de Hermes ou de Dionísio”³⁸¹.

Se alguns estudos nos permitem comparar a soberania tirânica ao poder dos deuses³⁸², em especial aqueles considerados pelo povo como “os mais fortes”, a interpretação de Glotz, em contrapartida, nos conduz para uma dimensão histórico-social e por conseguinte, menos mítica, da noção de tirania³⁸³. O tirano era alguém que, investido de poderes extraordinários, por tempo determinado ocupava o cargo de chefe absoluto da cidade. Mas isso não significa que se tratava de uma figura que contentava a todos. Em realidades conturbadas pelas disputas partidárias, era praticamente impossível encontrar uma pessoa que fosse unanimidade, que conseguisse conciliar as diferentes necessidades e desejos. Assim, não demorou muito para que o τύραννος se afastasse de seu equivalente βασιλεύς, adquirindo um caráter pejorativo. Isso principalmente por conta dos inimigos irreconciliáveis que essa forma de governo suscitou; pessoas contrárias aos detentores do poder absoluto, conquistado não pelo acordo legítimo entre os partidos, mas pela insurreição.

Ainda que seja impossível desvincular esse tipo de governo daquilo que pode se considerar historicamente como o pior de todos os regimes, pois se fundava na violência e na elevação de um homem acima das leis, encontramos em Glotz fatores que explicam a devoção de

³⁷⁹ Ambiguidade e Reviravolta In: VERNANT, Jean-Pierre; NAQUET, Pierre Vidal. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 86.

³⁸⁰ *Ibidem.*, p. 86.

³⁸¹ *Ibidem.*, p. 86.

³⁸² KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p. 142.

³⁸³ GLOTZ, Gustave. *A cidade grega*, p. 89-95.

boa parte da população grega a esse tipo de soberano. Existindo sobretudo nas cidades em que prevalecia o modelo comercial e industrial sobre a economia rural, “onde se requeria mão de ferro para organizar a multidão e assim lançá-la contra uma classe privilegiada”³⁸⁴, o tirano era essencialmente aquele que conduzia os pobres contra os nobres. O dever principal do déspota era melhorar a condição social dos mais humildes, com especial atenção para a questão agrária, que quase sempre exigia solução rápida e para com os camponeses que, com seu trabalho, garantiam a subsistência da população³⁸⁵. Dessa forma, ao atender às reivindicações da multidão, ele garantia que todas as suas ações fossem permitidas.

Com uma política de nepotismo, o tirano transformava seu reinado num governo de família; num regime de caráter dinástico, que tendia inclusive a ser hereditário. E quando o assunto eram as leis, ele não fazia o menor esforço em modificar a constituição, pois lhe parecia inútil e embaraçoso traduzir em fórmulas legais uma situação que já se apresentava como existente. Por isso, “raramente deixaram de aplicar as leis políticas e jamais revogaram as leis civis”³⁸⁶, mas a prática era a de acomodar tais leis aos seus interesses pessoais, principalmente dispondo-as a favor das classes menos favorecidas.

Além disso, como exímios construtores, seus projetos grandiosos enriqueciam as pessoas que exerciam algum ofício e os profissionais em geral, provavelmente para tirar-lhes o desejo de fazer oposição. E com obras como aquedutos e diques, facilitavam a vida dos cidadãos, favorecendo o comércio marítimo. O embelezamento da cidade tinha por fim conseguir a simpatia dos deuses e para que os indivíduos esquecessem a liberdade perdida, inspirava neles o orgulho cívico. Por conta da conquista de prestígio pessoal, esses governantes ficaram distantes do isolamento selvagem da acrópole e passaram a viver uma vida de corte. Cercados de criados, ofereciam ao povo festas magníficas, com concursos líricos e representações teatrais.

Na conferência de 1972, vemos como Foucault examina as características positivas da tirania de Édipo, características essas que vão ao encontro das marcas lendárias dos heróis gregos. Dentre os mais relevantes está a *alternance de fortune*. Elemento comum a ambos os personagens, o tirano e o herói experimentam em sua vida a miséria e a glória. Rejeitado de maneira hostil pelo pai, por causa de presságios anteriores ao seu nascimento, a criança é abandonada para morrer numa floresta, no mar ou no rio. Em alguns mitos, o verdadeiro pai é um deus. Na juventude, dá sinais de notáveis poderes. Quando cresce, realiza grandes obras, muitas vezes matando monstros. Por meio de seu talento, recupera o seu reino, ganha uma noiva, a figura do pai pune o mal, até que descobre e restaura seus pais perdidos.

³⁸⁴ GLOTZ, Gustave. *A cidade grega*, p. 91.

³⁸⁵ Talvez, não por acaso, o primeiro diálogo da peça, entre o sacerdote e Édipo, seja exatamente a descrição do flagelo que atinge Tebas, e que sem dúvida, diz respeito a um problema agrário. SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 22-29.

³⁸⁶ GLOTZ, Gustave. *A cidade grega*, p. 92.

No drama edípiano, a *alternance de fortune* vem carregada de algumas “marcas particulares”³⁸⁷. Édipo parte do mais alto, enquanto pensa ser filho de Políbio, indo para o mais baixo, quando se vê errante de cidade em cidade, para enfim voltar ao cume, como rei de Tebas. Mesmo diante de sua trajetória inconstante, ele exclama: “Eu, porém, me considero filho da Sorte (τύχης)”³⁸⁸. Em vez de ver seu desígnio, pelo menos por ora, como “uma hostilidade, um castigo dos deuses ou o resultado de alguma obstinação injusta”³⁸⁹, ele acredita que essa desigualdade é parte de sua existência e dela se enaltece: “A dadivosa, dela nunca me envergonhei. Dessa mãe é que nasci. Os meses que vivi me fizeram pequeno e grande. Sou quem sou e nunca me tornarei outro, a ponto de querer ignorar a origem”³⁹⁰.

Na conferência de 1973, Foucault retoma o assunto e comenta:

Essa alternância de destino é um traço característico de dois tipos de personagens. O personagem lendário do herói épico que perdeu sua cidadania e sua pátria e que, depois de um certo número de provas, reencontra a glória e o personagem histórico do tirano grego do fim do VI e do início do V séculos. O tirano era aquele que depois de ter conhecido várias aventuras e chegado ao auge do poder estava sempre ameaçado de perdê-lo. A irregularidade do destino é característica do personagem do tirano como é descrito nos textos gregos dessa época³⁹¹.

Os traços tirânicos em Édipo são numerosos e vários deles virtuosos. Nesse sentido, as passagens se multiplicam. Com Tirésias, ele se apresenta como salvador: “Salvei esta cidade, nada mais me importa”³⁹². Recém-chegado à cidade e como um estrangeiro, ele conquistou sozinho o poder, sem ajuda de ninguém (αὐτός): “Lançou a seta a altos alvos”³⁹³. Em seu empreendimento, suscitou ciúmes, como nos indica o coro nos últimos versos: “Todos nesta cidade contemplavam com inveja sua prosperidade”³⁹⁴. E ele mesmo toma posse da felicidade: “e chegaste a possuir a mais promissora riqueza”³⁹⁵. Serviu à cidade e quando o inimigo estava a ponto de destruí-la, foi ele a torre e a muralha: “Em torre na minha terra se ergueu”³⁹⁶, permitindo a Tebas dormir: “Meu repouso vinha de ti, tu me cerravas as minhas pálpebras cansadas”³⁹⁷.

Se é verdade que, por um lado, suas ações se aproximam das lendas heroicas gregas, nas quais se conquista o poder por meio da decifração de uma prova, por outro lado, Édipo se iguala aos “fabricantes de constituição do século VI; ele põe a cidade sob seus pés, ele a saneia, ele a torna

³⁸⁷ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d’Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 236.

³⁸⁸ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 1080.

³⁸⁹ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d’Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 236, tradução nossa.

³⁹⁰ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 1081-1084.

³⁹¹ FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as formas jurídicas*, p. 44.

³⁹² SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 443.

³⁹³ *Ibidem.*, 1197-1198.

³⁹⁴ *Ibidem.*, 1528.

³⁹⁵ *Ibidem.*, 1197.

³⁹⁶ *Ibidem.*, 1201.

³⁹⁷ *Ibidem.*, 1220-1221.

reta”³⁹⁸. É principalmente pela utilização da expressão ὀρθωσαν que ele se acerca de Sólon e de outros soberanos dos séculos VII e VI, que podem ser considerados mais legisladores em seu papel de governantes do que tiranos, no sentido restrito do termo. Foucault assinala que Sólon, em especial, vangloria-se de ter reerguido a cidade (ὀρθωσαν) no fim do século VI. “Eles não somente conheceram os altos e baixos da sorte, mas também desempenharam nas cidades o papel de reerguê-la através da distribuição econômica justa, como Cípselo em Corinto ou através de leis justas como Sólon em Atenas”³⁹⁹.

Édipo é um governante ideal, que cria com seu povo um senso de corresponsabilidade. Com seus súditos, por sua proeza salvadora, instaura uma relação de fidelidade e reconhecimento, que nada tem a ver com o privilégio do nascimento. E até que não seja forçado pelo destino a mudar de opinião, o povo tem por ele um sentimento de dívida e de afeição: “E a pólis o aprovou: era benquisto. Jamais empenharei meu coração em condená-lo!”⁴⁰⁰. Ademais, o poder que ele constrói se sustenta tanto pelo casamento com Jocasta como pela simpatia que inspira nos cidadãos de Tebas. “Novamente, o Édipo de Sófocles superpõe, à figura legendária do herói que após a prova estabelece seu poder por casamento, o perfil histórico do tirano ou do reformador, cujo reino se apoia sobre a afeição, mais ou menos espontânea, do πλῆθος”⁴⁰¹.

Sobre isso, Vidal-Naquet⁴⁰² observa, de maneira esclarecedora, que muitos poetas trágicos se valeram das lendas heroicas para a constituição de seus personagens. Até porque o mito não é trágico por natureza; é o poeta que lhe garante esse caráter. Muitas dessas lendas têm, em seu enredo, as transgressões próprias da narrativa trágica, como o parricídio, o incesto, o matricídio, o ato de devorar os filhos etc.; a diferença está, sobretudo, no fato de que nesses contos tais atos não são julgados. Essa estrutura jurídica nascerá somente com a cidade. É o que vemos, por exemplo, com Sófocles. “O Édipo de Homero morre no trono de Tebas, foram Ésquilo e Sófocles que fizeram dele um cego voluntário”⁴⁰³. Provavelmente, observa o helenista francês, Édipo antes dos trágicos se resumia à história da “criança abandonada e conquistadora, para quem matar o pai e dormir com a mãe não tem talvez outro significado senão o de um mito de advento real de qual há muitos outros exemplos”⁴⁰⁴. A tragédia nasce no exato momento que o mito é visto com olhar do cidadão, ou seja, na interseção entre a fábula fantástica e a nova estrutura jurídico-religiosa da pólis.

³⁹⁸ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d’Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 237, tradução nossa.

³⁹⁹ *Idem*. *A Verdade e as formas jurídicas*, p. 45.

⁴⁰⁰ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 510-511.

⁴⁰¹ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d’Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 237, tradução nossa.

⁴⁰² VIDAL-NAQUET, Pierre. Édipo em Atenas. In: VERNANT, Jean-Pierre; NAQUET, Pierre Vidal. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 270.

⁴⁰³ *Ibidem.*, p. 270.

⁴⁰⁴ *Ibidem.*, p. 270.

7. OS ASPECTOS NEGATIVOS DO ÉDIPO TIRANO

Nos cursos de 1972 e 1973, Foucault não se abstém de mostrar que Édipo, como soberano, é possuidor de traços típicos de um déspota da época e, para tanto, destaca várias passagens que salientam atitudes do governante de Tebas dignas de reprovação. Vemos isso nas discussões com Tirésias e com Creonte, nos métodos inquisitórios, sobretudo com o pastor do Citerão, e até mesmo em algumas interlocuções com o povo. Não há dúvida de que o episódio mais emblemático é o embate entre Édipo e seu cunhado. Nessa cena, é o rei quem dá as ordens, pouco lhe importando se elas são justas ou não, prova contundente de que ele substitui as leis da cidade por suas vontades. É o que nos aponta o verso 628: “Seja como for, eu devo ser obedecido!”. Além disso, ele se identifica com a cidade não por ser cidadão, pois, até onde sabe, não é filho legítimo de Tebas, mas porque lhe é adequado; porque deseja possuí-la sozinho. A reprimenda de Creonte, na linha 630, versa exatamente sobre este tema: “Tebas também é minha e não só tua (οὐχὶ σοὶ μόνῳ)”.

Acerca disso ainda, Foucault esclarece:

Ora, se consideramos as histórias que Heródoto, por exemplo, contava sobre velhos tiranos gregos, em particular sobre Cípselo de Corinto, vemos que se trata de alguém que julgava possuir a cidade. Cípselo dizia que Zeus lhe havia dado a cidade e que ele a havia devolvido aos cidadãos. Encontramos exatamente a mesma coisa na tragédia de Sófocles⁴⁰⁵.

Foucault, como a maioria dos estudiosos da peça de Sófocles, utiliza-se do importante e obscuro segundo estásimo, para justificar as características tirânicas de Édipo. O que parece consenso para alguns deles é que realmente o canto do coro, em especial o verso 873⁴⁰⁶, indica a desmesura do governante autoritário e déspota. Jebb, por exemplo, endossa essa ideia quando numa de suas notas enfraquece qualquer ideia que indique que a expressão τύραννον tem por função a simples substituição neutra à βασιλεύς, ainda que ele mesmo a traduza no decorrer do texto, por *rei, príncipe, realeza, império, coroa, trono*⁴⁰⁷. Ele sugere, pelo contrário, a potencialização plena do sentido histórico e político do termo: “Aqui não se trata de um príncipe, nem mesmo no sentido usual grego, de um governante inconstitucionalmente absoluto (bom ou ruim), mas de um tirano, em nosso sentido”⁴⁰⁸.

O canto do coro, situado precisamente no momento em que a fortuna e a sorte de Édipo começam a cair, simboliza para Foucault a reviravolta do πλήθος; é a inversão da imagem positiva que até ali se tem do tirano e é igualmente o momento no qual ao seu reino se opõe o νόμοι, “as leis

⁴⁰⁵ FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as formas jurídicas*, p. 45.

⁴⁰⁶ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 873. “Violência gera tirania”.

⁴⁰⁷ JEBB, Richard Claverhouse. *The Oedipus Tyrannus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1885.

⁴⁰⁸ *Ibidem.*, p. 141, tradução nossa.

determinadas no celeste espaço dadas à luz, do Olimpo”⁴⁰⁹. Este estásimo é uma ode à origem, natureza e fim do tirano e revela os traços tradicionalmente atribuídos a essa figura, tais como presunção, injustiça, recusa de honrar os deuses, insolência culpável, ganhos injustos, sacrilégios, profanação das coisas santas, recusa de escutar os oráculos, abandono do culto. “Certamente, o coro conhecerá ainda uma nova reviravolta, e uma vez a maldição concluída, ele tomará em piedade aquele que tinha, por um momento, permitido à cidade respirar”⁴¹⁰.

Se no primeiro estásimo o coro claramente defende Édipo⁴¹¹, neste, depois da discussão com Creonte, ele se expressa de maneira dura: γβρις Φυτεύει τύραννον⁴¹². Knox recorda que o título τύραννος no século V, ultrapassa a simples ideia do usurpador que toma o poder do rei hereditário. O tirano “era um aventureiro que, por mais brilhante e próspero que tenha sido seu regime, ganhara e mantivera o poder por violência”⁴¹³. E é pela violência que Édipo chega ao poder. Até este ponto, muitas coisas já foram reveladas e a principal delas é que o protagonista, mesmo que em legítima defesa, matou um grupo de pessoas na encruzilhada. E ele mesmo já suspeita que o homem assassinado seja Laio e o coro, por conseguinte, desconfia que isso seja verdade: “Para nós isto é apavorante”⁴¹⁴. Diante daqueles que julgam, revela-se agora um homem violento, que conquistou o trono de Tebas reconhecendo que cometeu uma atrocidade: “Matei a todos!”⁴¹⁵.

Na conferência de 1981, Foucault observa que o segundo estásimo serve como negação do saber edipiano e como promessa de maldição para este modelo de τέχνη, que nutriu os excessos do poder tirânico⁴¹⁶. É verdade que Édipo, até o momento do canto, está agindo com raiva, mas não com γβρις, no sentido estrito da violação violenta dos direitos de outro. Esse fator nos indica que possivelmente o mais essencial no conjunto desta ode seja o de acentuar a diferença entre as leis eternas do Olimpo e a luta dos homens na terra para entender os caminhos dos deuses e para encontrar o sentido moral de suas vidas. É nesse cenário antagônico que o coro dos anciãos reflete o apelo cívico e a retomada da crença nas instituições religiosas estabelecidas.

No dilema entre o divino e o humano, que a imagem de abertura do canto recorda que as leis do Olimpo foram geradas fora do tempo e que os oráculos, na perspectiva atemporal dos deuses, já foram cumpridos. “Poderoso nelas vive um deus que os anos não debilitam”⁴¹⁷. Não por acaso, na cena que se segue à ode, são os tempos e os poderes humanos que estão colocados em jogo e, a

⁴⁰⁹ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 865-867.

⁴¹⁰ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 238, tradução nossa.

⁴¹¹ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, p. 690-691. “Já o disse e o repito, Senhor, desprovido de razão eu seria, insensato, se te abandonasse.

⁴¹² *Ibidem.*, 873.

⁴¹³ KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p. 47.

⁴¹⁴ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 834.

⁴¹⁵ *Ibidem.*, 813.

⁴¹⁶ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*, p. 67.

⁴¹⁷ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 870.

cada novo verso, o que se busca é desvendar os mistérios do passado para se compreender definitivamente o presente. A libertação do tempo, a exemplo dos deuses, exige também independência dos padrões trágicos do nascimento, da mudança, da memória, do esquecimento e da morte. Não obstante, o que se vê é que, com a γβρις instaurada, a existência trágica humana está fadada à continuidade eterna.

8. O LUGAR DO TIRANO DA TRAGÉDIA DE ÉDIPO

Foucault redefine, com isso, a figura do tirano em Édipo-Rei. Quanto ao destino, ele é “amado depois rejeitado, depois tomado em piedade; obedecido em cada um dos desejos singulares que valem como os decretos da cidade, depois bane e promete ao execrável destino quando se pode a seu orgulho opor as leis formuladas pelos Olímpios”⁴¹⁸. Mas Édipo está também em situação perigosa. Ainda que todos lhe devam a salvação, ele não é cidadão entre os outros. E se algum momento ele recebeu ajuda dos deuses para vencer a divina cantora, agora ele é incapaz de fazer reinar sobre a cidade os decretos divinos.

Posição frágil a do governante. Saber à meio-caminho e poder à meio-caminho; situado entre os deuses e a terra, é ele a reversão da tragédia. Salvador, ao mesmo tempo em que é a peste que os deuses enviam à cidade. E quando diz solenemente que é preciso caçar o assassino que causou a mancha e atira sobre ele a cólera divina, sem o saber, é de seu lugar perigoso como tirano que ele está falando: “Tudo isso vos conjuro a cumprir por mim, por Apolo, por esta terra que definha sem frutos, sem deuses”⁴¹⁹. E se ao fim da peça Édipo é abatido, é porque estes dois saberes-poderes se encontram: aquele que nasce dos deuses e se manifesta pelo adivinho e o outro que vem da terra, do escravo nascido na casa do rei⁴²⁰.

Há séculos, a tirania de Édipo confunde os estudiosos da tragédia e Foucault não está fora desse dilema. Como vimos, no curso de 1973, ele nos apresenta a ambiguidade de características contidas no poder edipiano. Primeiramente, ele é mesmo um τύραννος, mas o é porque antes de tudo o chamam de βασιλεύς ἄναξ, ou seja, o primeiro de todos os homens. Por isso, sua tirania não pode ser entendida no sentido estrito, pois mesmo Laio⁴²¹, Políbio⁴²² e outros são chamados na peça de τύραννος. Apesar disso, alguns parágrafos mais tarde, o pensador francês fará questão de assinalar o que ele considera “uma série de características não mais positivas, mas negativas, da tirania”.

Partindo de sua posição social e de seu *status*, uma série de investigações que seguem rigorosamente os procedimentos judiciais da época, e utilizando-se de todos os signos e pistas para encontrar o assassino de Laio, Édipo pensa ser capaz de escapar do decreto dos deuses. E é do alto do exercício de seu poder político que ele renega o oráculo divino. A precisão, a racionalidade

⁴¹⁸ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 238, tradução nossa.

⁴¹⁹ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 252-254.

⁴²⁰ *Ibidem.*, 756-764.

⁴²¹ *Ibidem.*, 799, 1043.

⁴²² *Ibidem.*, 939.

e a informação de sua τέχνη são suficientes para a descoberta da verdade, contudo, a oposição à mântica se mostra, por parte dele, um abuso do poder tirânico⁴²³.

Isso é o que nos prova Jocasta. O diálogo entre a rainha e seu filho-esposo, situado no meio dos dois estásimos — no primeiro, o coro anuncia com toda força o poder dos deuses, e no segundo, canta uma maldição contra a tirania —, é sobretudo um jogo argumentativo em que os reis justificam seus esforços para fugir das predições oraculares. Ela conta de que forma entregou o herdeiro do trono de Tebas ao camponês para que fosse morto e ele, por sua vez, lembra como fugiu às pressas de Corinto, a fim de que não se cumprisse a profecia de que mataria seu pai. São os relatos dos processos humanos que tentam, de todas as maneiras, substituir o destino já traçado.

Foucault considera a partilha de poder e, conseqüentemente, do crime e da ignorância que existe entre Édipo e Jocasta⁴²⁴. Ambos se permitem negar os dois procedimentos de saber que ordenam o futuro. Primeiramente, aquele que consiste em procurar por meio de sinais obscuros o que cabe aos deuses esconder: “Mulher, qual o sentido de observar o recinto profético de Píton ou as aves que piam no céu?”⁴²⁵. Em segundo lugar, o procedimento que procura ver antecipadamente a parte do destino que foi fixada pelos deuses. “Que há de temer o homem a quem a sorte governa, sem garantia de nenhuma previsão (πρόνοια)?”⁴²⁶. É para nada (ἄξι’ οὐδενός) que eles acreditam que estes decretos-predições podem levar: “O oráculo que me atormentava, Políbio o levou consigo, jaz com ele na morte sem valor algum”⁴²⁷.

Ao negar o procedimento oracular, Édipo escolhe outro tipo de saber a partir de um novo tipo de poder. É o recém-chegado procedimento jurídico, que tem em sua estrutura interna a necessidade de descobrir a verdade por si mesmo, sem a ajuda dos deuses. Não obstante, o que se vê neste processo é a anulação da própria τέχνη edípica. No espaço da cidade, na qual tudo o que acontece está em consonância com os desejos do Olimpo, torna-se desnecessário qualquer tipo de governo. O que comanda esse território são as leis; leis humanas que têm sua origem e seu fundamento na inspiração dos deuses. Os procedimentos legais fazem Édipo chegar nele mesmo e confirmam o que já estava escrito no destino. É nesta *courbe soudaine* que o saber-poder tirânico se apaga⁴²⁸.

Diferentemente de Knox e de outros pensadores⁴²⁹, que comparam a tirania de Édipo ao poder conquistado pela cidade de Atenas, Foucault se concentra na figura individual do herói trágico. O protagonista de Sófocles é o homem do excesso. Tudo nele é demais e é exatamente esse

⁴²³ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l’aveu en justice*, p. 67.

⁴²⁴ *Idem*. Le Savoir d’Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 241-242.

⁴²⁵ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 964-965.

⁴²⁶ *Ibidem.*, 977-978.

⁴²⁷ *Ibidem.*, 971-972.

⁴²⁸ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d’Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 249.

⁴²⁹ Por exemplo: VIEIRA, Trajano. Mosaico hermenêutico. In: SÓFOCLES. *Édipo-Rei*. São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 169.

saber-poder em demasia que o torna um personagem supérfluo. Sobre ele se fecha um ciclo; a palavra dos escravos confirma, vírgula por vírgula, a predição divina. É o ajuste simbólico perfeito entre a investigação juridicamente instaurada e a vontade dos deuses; entre o antigo e o novo procedimento, “entre aquele pelo qual os chefes, os grandes, os reis interrogavam tradicionalmente os deuses e aquele pelo qual os juízes da cidade interrogavam agora as testemunhas segundo as leis recentes”⁴³⁰. A armadilha que recai sobre ele é que aquilo que une o Olimpo à memória humana, torna seu saber-poder inútil, duplicado e monstruoso.

Édipo podia demais por seu poder tirânico, sabia demais em seu poder solitário. Neste excesso, ele era ainda o esposo ele era ainda o esposo de sua mãe e irmão de seus filhos. Édipo é o homem do excesso, homem que tem tudo demais, em seu poder, em seu saber, em sua família, em sua sexualidade. Édipo, homem duplo, que sobrava em relação à transparência simbólica do que sabiam os pastores e haviam dito os deuses⁴³¹.

O excedente edípiano se manifesta também na presença do feminino na peça. Mais do qualquer outro herói grego, a história de Édipo se desenvolve sob a influência de mulheres, que o acompanham do berço ao túmulo. Mérope, sua mãe adotiva é quem o salva. A Pitonisa, sacerdotisa de Apolo, é quem lhe assinala o destino. A Esfinge é quem desafia sua vida e o possibilita ser rei em terra estrangeira. Jocasta, por sua vez, é duplamente abundante, pois é sua esposa-mãe. E, por fim, sua filha Antígona, que será sua guia nos últimos anos de vida.

Em nenhum dos casos, marcando definitivamente a singularidade do destino do personagem de Sófocles, cumpre-se plenamente o papel da mulher no interior da sociedade grega patriarcal, ou seja, a de casar-se, submeter-se ao marido e ter filhos legítimos. Com a terrível exceção de Jocasta, a esposa incestuosa, encontramos a mãe adotiva que é infecunda, a virgem encapsulada, que é a esposa litúrgica do deus oracular, o monstro sanguinário, que representa a mulher como um perigo e a filha fiel, que transforma-se na jovem que jamais se casará.

Mas há igualmente, por outro lado, o lugar do tirano, determinado pelo saber daqueles que se encontram nas regiões mais longínquas e são testemunhas oculares dos fatos de outrora. No decorrer de suas leituras, Foucault indica como o saber-poder dos escravos não ocupa um papel marginal na trama, mas se configura como uma instância desafiadora da soberania de Édipo.

Ao fugir dos oráculos, a fim de conservar seu poder, Édipo ironicamente se depara com a verdade saída da boca dos mais baixos hierarquicamente. Os pastores são trabalhadores rústicos e escravizados; homens de idade, que vêm das montanhas na companhia de seus animais. “O mais humilde escravo de Políbio e principalmente o mais escondido dos pastores da floresta do Citerão

⁴³⁰ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 248, tradução nossa.

⁴³¹ *Idem*. *A Verdade e as formas jurídicas*, p. 48.

vão enunciar a verdade e trazer o último testemunho”⁴³². E é precisamente dessas cabanas distantes que emergem as palavras que anulam o poder de Édipo e desvelam seu destino trágico. A justiça, que tem, nessa nova configuração social do século V, como procedimento a reconstrução do passado, diz a mesma coisa que predizem os deuses, quando anunciam o futuro. E o escravo, ameaçado de morte, faz com que o herói de Sófocles entenda que “[...] le temps des hommes est aussi celui des dieux”⁴³³.

Não obstante, as palavras ambíguas e marcadamente lentas do pastor do Citerão desafiam também a estirpe de Édipo: “Nasceu escravo ou da família dele?”⁴³⁴. A apreensão inicial do protagonista se justifica, pois o segredo guardado por anos pelo velho homem, em seu mais absoluto silêncio, pode vir carregado da humilhação de ele ser filho de um escravo. Essa possibilidade certamente esvazia a exuberância cantada na ode anterior, sobre ele ser filho do próprio deus. O que Édipo não sabe é que a confissão do pastor sobre a sua identidade reserva o que em breve será para ele o mais terrível dos destinos. “Estou a ponto de falar o horror”, exclama o cativo⁴³⁵. Se o pastor se liga aos deuses em sua verdade, não é menos real que ele estabelece um estranho parentesco com o rei.

O testemunho do pastor une os escravos aos deuses, revela a verdade sobre o destino de Édipo e garante para as últimas cenas aspectos relevantes sobre a destituição de seu poder tirânico. Logo que sai do palácio real, ele se depara com o canto do coro, uma sequência de lamentações que se precipitam em direção a um homem destruído: “Mal posso contemplar-te”⁴³⁶, “Desvalido no saber e no sofrer, conhecer-te jamais eu quisera”⁴³⁷, “Melhor te seria não ser do que viver cego”⁴³⁸. Suas respostas confirmam a intuição da ode e exibem uma pessoa totalmente diferente das cenas iniciais; ela é incapaz de ser dono, como sempre quis, de seu próprio destino: “Para onde irei? Que ventos me levam a voz?”⁴³⁹. Totalmente passivo e cego, ele clama: “Trevas, nuvem inumana, que volteia o indizível, indomável, implacável. Misericórdia! Repito. A agulha do broche me fere e a memória dos crimes passados”⁴⁴⁰. E ao perceber pela primeira vez a presença do coro, seu estado é assustador e digno de piedade: “Amigo, ainda manténs por mim o teu apreço; de um cego ainda te ocupas”⁴⁴¹.

Ainda que essa imagem de Édipo transtornado ocupe o centro das atenções, ante a indagação do coro para saber “qual das divindades o compeliu?”, ele é forte o suficiente para assumir toda a

⁴³² FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as formas jurídicas*, p. 39.

⁴³³ *Idem*. Le Savoir d'Œdipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 249.

⁴³⁴ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 1168.

⁴³⁵ *Ibidem.*, 1169.

⁴³⁶ *Ibidem.*, 1303.

⁴³⁷ *Ibidem.*, 1356.

⁴³⁸ *Ibidem.*, 1368.

⁴³⁹ *Ibidem.*, 1309-1310.

⁴⁴⁰ *Ibidem.*, 1313-1318.

⁴⁴¹ *Ibidem.*, 1321-1323.

responsabilidade. Mesmo indiciando Apolo por proporcionar a concretização de seu sofrimento, não se exime de sua culpa: “mas a cegueira é obra minha, mão de outro não me cegou”⁴⁴². Essa resposta é típica, embora proferida num momento de absoluta fragilidade, da personalidade forte do Οιδίπους Τύραννος. Sua postura é de aceitação da condição na qual agora ele se encontra e da maldição que sobre ele recai: a de que o assassino de Laio seja condenado à morte ou exilado. Mas com a rapidez e a destreza de outrora (ὄτι τάχιστα), ele pede: “Levai-me para longe, levai-me logo!”⁴⁴³. “Livra esta terra de mim o mais rápido possível”⁴⁴⁴. Não se pode deixar de imaginar que essas frases de Édipo carreguem consigo também um sentido de corresponsabilidade sobre o destino da cidade. Ele sabe que, como assassino e incestuoso, somente seu exílio ou sua morte podem libertar a comunidade da maldição e da peste.

Não obstante, é diante de Creonte que ο τύραννος se transforma num mendigo. O saber-poder de antes é agora substituído por uma posição social que o torna o mais indigno de todos os habitantes de Tebas. E é a partir desse lugar que Knox acredita que Édipo, de alguma forma, recompõe-se, pois toma para si exemplarmente e, até com relativa facilidade, esse novo posto que ocupa⁴⁴⁵. Suas súplicas e apelos são tão intensos solicitando o exílio, que a resposta do novo rei se define por uma expressão usualmente utilizada para determinar as características de um mendigo: “Que favor me pedes? É urgente?”⁴⁴⁶. O mais impressionante é que os pedidos de Édipo recordam a arrogância do tempo de tirano. Em especial, o constrangimento e o silêncio na primeira vez que escuta o rei Creonte, pois não fazia muito o havia condenado à morte, é seguido por uma “frase magnífica, que combina a atitude do τύραννος com a do mendigo”⁴⁴⁷: “ἐπισκήπτω τε καὶ προστρέψομαι”⁴⁴⁸. Frente a esse pedido, é Creonte que sente passivo, silencia e cede à vontade do miserável.

Os versos que seguem narram enfim a retirada de Édipo para o palácio e a separação de seus filhos. No desejo de levá-los para seu exílio, ele escuta de Creonte a reprimenda: “Não queiras dominar tudo. Tuas conquistas não andaram no ritmo de tua vida”⁴⁴⁹. O ciclo se fecha e o novo rei tem a oportunidade de lembrar a seu antecessor que ele não é mais um tirano; que seu poder se perdeu por suas mãos e se tornou refém do destino dos deuses, que para ele estava preparado. E é nesse sentido que Foucault termina sua conferência de 1972, recordando que

⁴⁴² SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 1330-1332.

⁴⁴³ *Ibidem.*, 1339-1340.

⁴⁴⁴ *Ibidem.*, 1436.

⁴⁴⁵ KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p. 169.

⁴⁴⁶ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 1435.

⁴⁴⁷ KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p. 170.

⁴⁴⁸ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 1446. “E a ti ordeno e a ti exortarei”.

⁴⁴⁹ *Ibidem.*, 1522-1523.

[...] no momento em que ele pede para ser banido (conforme o que tinha sido sua ordem no momento em que reinava), Creonte o condena a esperar até que venham, enfim, relatados por mensageiros, os decretos pronunciados pela voz dos deuses. [...] As leis da cidade são dadas com a ordem dos Olímpios⁴⁵⁰.

⁴⁵⁰ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Œdipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 250, tradução nossa.

9. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se podemos falar de uma “marca registrada” das análises foucaultianas da tragédia de Édipo, juntamente com a *loi des moitiés* é, sem dúvida, a reflexão sobre o saber-poder no texto de Sófocles. Contudo, esta última é bem menos original que a primeira. Comprovamos isso quando, no decorrer da pesquisa, encontramos uma série de comentadores que trabalham, ainda que de maneira bastante variada e com intensidade diferente, com esses mesmos assuntos. Não obstante, no caso do pensador francês, diz respeito, sobretudo, à perspectiva e à potência que ele imprime a essas duas noções que, a nosso ver, parecem indissociáveis da figura que ele constrói de Édipo. E nesse ponto, observamos o que nos parece ser o maior deslocamento realizado por ele no cerne do drama edípico: não se trata mais de falta ou de “inconsciência”, mas de sobras, de excessos, de demasias, que operam tanto sobre a forma como a verdade é produzida quanto sobre a maneira como o saber político será constituído na história do pensamento ocidental desde então.

O “Édipo de Foucault” é o da τέχνη e o do τύραννος: a história do herói grego que, desde seu saber específico, toma e perde o poder. Mas, paralelo a isso, concerne a um complexo jogo de saberes que são, no ponto de vista do pensador francês, exatamente demarcados: saber de escuta e saber da visão; saber longínquo e saber da presença; saber dos reis e saber do fundo das cabanas escravos; saber da prescrição-predição e saber que tem a forma do testemunho; saber que se retira voluntariamente do enigma e saber que se esconde sob o medo e que somente a ameaça consegue extrair. No último parágrafo da conferência de 1972, Foucault sintetiza: “[...] de qualquer maneira, nós o colocamos do lado do defeito de saber — no lugar de reconhecer o homem do poder-saber que os oráculos dos deuses e os testemunhos da cidade, segundo seus procedimentos específicos e as formas de saber que elas produzem, cassam como o homem do excesso e da transgressão”⁴⁵¹.

⁴⁵¹ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d’Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 251, tradução nossa.

PARTE 3

ÉDIPO-REI: UMA TRAGÉDIA DO VISÍVEL E DO SONORO

Pensemos no Édipo-Rei de Sófocles. Édipo, de início salvador e senhor da Cidade, no esplendor da fama e da graça dos deuses, vai sendo deslocado de aparência (Schein), que não constitui de forma alguma um parecer meramente subjetivo de Édipo a seu respeito mas a atmosfera, em que aparece sua existência, até que se dê a re-velação (Unverborgenheit) de seu ser, como assassino do pai e desrespeitador da mãe. O caminho que vai daquele começo da glória até esse fim de horror é um único embate entre aparência (Schein) (velamento e dissimulação) e a re-velação (o Ser). À Cidade está velado e oculto o assassino do então rei Laio. Com a paixão, de quem está na evidência do esplendor e é grego, empenha-se Édipo em descobrir esse velado e oculto. Passo a passo, tem que pôr-se a si mesmo a descoberto. Re-velação que só pôde suportar, perfurando-se os olhos. Afastando-se de toda luz. Fazendo cair sobre si o véu da noite. Ofuscado e encoberto pela cegueira põe-se a abrir todas as portas, a fim de aparecer ao povo como aquele que ele é mesmo.

Martin Heidegger
(Introdução à metafísica)

1. INTRODUÇÃO

Na primeira parte deste trabalho de pesquisa, investigamos de que forma a tragédia de Édipo-Rei situa-se num contexto jurídico, sendo uma história que responde de maneira simétrica ao conjunto de normas e regras de um direito que, no século V, está em pleno desenvolvimento. Na segunda parte, analisamos o herói de Sófocles a partir da leitura foucaultiana de saber e poder. De um saber em excesso e de um poder em excesso, atestando que “em torno dele, tudo é demais: muitos pais, muitos hímens, pais que são, além disso, irmãos; filhas que são, além disso, irmãs, e este homem, ele mesmo no excesso da maldição e que deve ser ele mesmo desprezado ao mar”⁴⁵². Em ambos, vimos como o problema da verdade emerge, não de forma linear ou acabada, mas como uma construção que se dá a partir de procedimentos judiciais regulares, da junção de fragmentos perdidos em diversos personagens, da introdução de novos testemunhos e da correlação direta entre o oráculo dos deuses e o ver-dizer dos escravos.

Mas essa descoberta progressiva da verdade pode emergir também dos elementos do *visível* e do *sonoro* contidos no drama edipiano? Nossa hipótese nessa parte é que *sim*, e ela justifica-se principalmente pelo fato de que Foucault considera o texto do poeta grego uma história de *olhar* e de *escuta*. Na conferência de 1972, por exemplo, ele fala de Édipo como a passagem “[...] do saber caracterizado pela escuta — ἀκούειν — ao saber caracterizado pela visão”.⁴⁵³ Um ano depois, na conferência de 1973, afirma que “[...] em toda tragédia vemos esta mesma verdade que se apresenta e se formula de duas maneiras diferentes, com outras palavras, em outro discurso, com outro olhar”⁴⁵⁴. E na aula de 16 de janeiro de 1980, ao salientar essa *vérité en trop* em que Édipo se constitui, o pensador francês recorda: “insiste-se sempre no problema de saber como é que Édipo podia não ver tudo o que ele tinha sob os olhos; insiste-se sempre no problema de saber como e por que Édipo não podia ouvir tudo [...]”⁴⁵⁵.

Nesse contexto, percebemos como o visível e o sonoro adquirem em Édipo diversas características e podem ser identificados em diferentes níveis da trama: na mensagem oracular, que é a maneira tradicional de escuta do mistério acerca do destino de uma pessoa e de uma cidade; na visão do adivinho cego, que, ligado plenamente ao deus, enxerga o passado e o futuro; no “ouvi dizer” e na falta do “ter visto com seus próprios olhos”, que está presente na busca de indícios empreendida pelos reis; no testemunho e na memória dos escravos, que escutaram e viram, esses

⁴⁵² FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Œdipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 251, tradução nossa.

⁴⁵³ *Ibidem.*, p. 225, tradução nossa.

⁴⁵⁴ *Idem.* *A verdade e as formas jurídicas*, p. 40.

⁴⁵⁵ *Idem.* *Do governo dos vivos, 2ª aula*, p. 158.

sim, com seus olhos e, por isso, carregam consigo, da mesma maneira que os deuses, a verdade sobre o assassinato de Laio e sobre a origem de Édipo.

2. APOLO SONORO

Na aula de 26 de janeiro de 1983, justificado pelos estudos mitográficos desenvolvidos por George Dumézil, Foucault faz a análise de um antigo hino de Homero dedicado a Apolo, no qual a primeira parte está consagrada ao deus de Delos e não ainda ao de Delfos. Nos versos em questão, destacam-se três características apolíneas fundamentais, que se relacionam diretamente com a hipótese trifuncional de classe social de Dumézil: 1) ele é o deus que reclama sua lira e seu arco (função guerreira); 2) é o revelador das vontades de Zeus mediante o oráculo: diz a verdade (função mágico-política); 3) a terra de Delos se cobre com um manto de ouro e o bosque floresce apenas com seu caminhar (função econômica)⁴⁵⁶. Deter-nos-emos brevemente na segunda característica, pois podemos perceber que ela se torna um elemento decisivo para a compreensão do papel de Apolo na tragédia de Édipo.

No momento de seu nascimento, Apolo não tem em suas mãos o instrumento que sustenta os cantos (φίλη), tampouco a arma que bate (τόξα) e, por isso, ele é o deus que reivindica sua lira e seu arco⁴⁵⁷. Apesar disso, outros dois dons divinamente lhe são concedidos. O primeiro deles é o profético. Diz respeito a uma dádiva de previsão do futuro, que o torna, por sua natureza mesma, aquele capaz de anunciar. O segundo, e que recebe uma aplicação mais imediata, é o de tranquilizar Delos e homenagear a sua mãe, Λητώ. Pelo ouro simbólico que cobre Delos, ele anuncia ao rochedo estéril a prosperidade e o abastecimento alimentar, que assegura a comunicação e a compreensão entre os homens⁴⁵⁸.

O arco permite uma forma particularmente eficaz da ação guerreira e o oráculo é a mais alta função de administração do sagrado⁴⁵⁹. Por este último, Apolo comunica as vontades e os avisos de Zeus aos intérpretes humanos que os transmitem aos consultantes. Ele emprega fielmente em frases humanas o pensamento de seu pai, à medida que este *annonce de l'avenir* se transforma na primeira e mais importante de suas funções como deus. Integrada ao oráculo está a lira. Junto com o canto, ela é igualmente um elemento mágico-político que mostra aos homens como é possível se fazer entender de maneira agradável às potestades⁴⁶⁰. Nessa relação que se encerra entre deuses e homens, aos primeiros cabe dizer a verdade por meio do oráculo, e aos segundos, cantar agradecendo e louvando as divindades.

Disso, Foucault extrai:

⁴⁵⁶ FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*, p. 113-114.

⁴⁵⁷ DUMÉZIL, George. *Esquisses de mythologie: Apollon Sonore*. Paris: Quarto Gallimard, 2003, p. 51.

⁴⁵⁸ *Ibidem.*, p. 75.

⁴⁵⁹ *Ibidem.*, p. 27.

⁴⁶⁰ *Ibidem.*, p. 67.

[...] dizer a verdade e cantar (o par oráculo e lira) são duas funções complementares, enquanto o oráculo é a forma da voz que diz a verdade e mediante a qual o deus se dirige aos homens, enquanto que o canto, ao contrário, é o elemento pelo qual os homens se dirigem aos deuses para cantar os seus louvores. O oráculo e o canto são, pois complementários como dois sentidos, duas direções na comunicação entre os homens e os deuses⁴⁶¹.

Foucault avança na análise de Dumèzil, mostrando como este último realiza uma genealogia das funções apolíneas por meio da leitura de um dos hinos indianos do Rig Veda⁴⁶², no qual se encontra o longo elogio à *Palavra*, o Vãc⁴⁶³. Quando comparados, e seguindo os cânones da mitologia grega, Apolo representa a “velha entidade divina e abstrata que encontramos nos Vedas e que é a Voz mesma”⁴⁶⁴. Não obstante, embora se encontrem traços comuns entre os dois responsáveis pela interpretação da doutrina, Apolo e Vãc diferem em sua formação, em sua amplitude, em seu lugar teológico e principalmente no *status* que ocupam no *tableau des voix*⁴⁶⁵.

Ao contrário de Vãc, que, por sua condição divina, tem uma abrangência universal e, pela transparência de seu nome, está impedido de divagar em sua exposição doutrinal, Apolo não é a personificação nem do ὁμῶν nem do λογος. Refere-se, antes de tudo, à representação de um personagem completo e orgânico. Ele tem uma pátria. É primeiramente o oráculo dos habitantes de seu país para depois tornar-se de toda a humanidade. Nem mesmo a lira, o arco e o dom oracular, que o acompanham em todos os seus movimentos e fazem alusão à extensão de seu poder, são a garantia de universalidade. É somente Delos que ele cobre simbolicamente de ouro, excluindo outras ilhas e outras terras. E mesmo que seja difícil provar a importância do oráculo de Delos nos tempos históricos, o espaço que ele ocupa no hino homérico não deixa dúvida sobre sua existência.

A ação diretriz e criativa de Vãc é total, superando os interesses humanos⁴⁶⁶. Apolo, apesar de muitas vezes receber o título de ἄναξ, distancia-se do ofício de soberano. Na hierarquia divina, ele se proclama o confidente de Zeus, particularmente nos lugares destinados ao oráculo. Além disso, não tem simpatia pela realeza terrestre muito menos pela política. É verdade que, em Delfos, ele fornece aos enviados das cidades e dos reis, como acontece com Creonte no Édipo-Rei⁴⁶⁷, conselhos acerca de algumas condutas, mas que se traduzem, quase sempre, em receitas de purificação⁴⁶⁸. Por esse motivo, identifica-se frequentemente uma afinidade entre a medicina e os

⁴⁶¹ FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*, p. 114, tradução nossa.

⁴⁶² Rig Veda ou Rigveda, Livro dos Hinos, é o Primeiro Veda e é o mais importante, pois todos os outros derivaram dele. Rig Veda é o Veda mais antigo e, ao mesmo tempo, o documento mais antigo da literatura hindu, composto de hinos, rituais e oferendas às divindades. Possui 1.028 hinos, sendo que a maioria se refere a oferendas de sacrifícios, algumas sem relação com o culto. Independentemente do valor interno, o Primeiro Veda é valiosíssimo pela antiguidade.

⁴⁶³ DUMÉZIL, George. *Esquisses de mythologie*, p. 37-48. Ver também das páginas 75-83.

⁴⁶⁴ FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*, p. 114, tradução nossa.

⁴⁶⁵ DUMÉZIL, George. *Esquisses de mythologie*, p. 76.

⁴⁶⁶ *Ibidem.*, p. 79.

⁴⁶⁷ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 69, 95.

⁴⁶⁸ Por exemplo, SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 97, 106-107.

oráculos na atividade do deus, onde se dá uma dupla atribuição, sem dúvida dependentes uma da outra: a profecia e a purificação. Ele é o deus do saber verdadeiro, iluminador, que joga com sabedoria com os enigmas e convida ao conhecimento pessoal mais profundo, mas ao mesmo tempo, é o deus curador, que pode afastar do indivíduo e da cidade a impureza mortífera, gerada pela mancha (μιάσμα).

Noutro sentido, e, para nós, complementar, estão os estudos de Marcel Detienne sobre a voz apolínea. Em seu trabalho *Apollon couteau à la main*⁴⁶⁹, ele relaciona o poder profético de Apolo com “os caminhos que levam à fundação de um espaço adequado para a formulação da palavra oracular”⁴⁷⁰. Para ele, no hino homérico, a ligação entre o deus oracular e o deus fundador se fixa com notável clareza, a ponto de Apolo, que nasce de maneira insignificante, longe das moradas do Olimpo, decidir pela construção de um templo magnífico. Por isso que Λητώ, sua mãe, parte em busca de um lugar para assentar seu filho. As terras mais ricas e fartas são as primeiras a declinar da honra de receber o deus. Somente uma ilha, a mais miserável e pequena, aceita-o: Delos. Só depois de nove dias e de nove noites do encontro das grandes deusas e de um período de inconsolável dor, Apolo pronuncia suas primeiras palavras, solicitando sua lira e seu arco, e definindo para sempre sua vocação mântica. A partir desse momento, ele se põe em marcha, buscando o local para construir sua moradia. E é nesse percurso, que vai de Delos a Delfos, que se determina sua forma de *faire du territoire*⁴⁷¹.

Na perspectiva de Detienne, o verbo grego σημαίνω, que significa fazer conhecer por signos, marcas, indícios, e que conjuga tanto o ato de palavra como a definição de caminho ativo⁴⁷², é uma das expressões mais fortes do oráculo apolíneo de Delfos. Essa característica se materializa, por exemplo, quando Apolo “mostra” e “significa” as rotas do mar e os caminhos que os Argonautas devem tomar, a fim de alcançar o país misterioso do Velocíno de Ouro. E ele o faz, com frequentes aparições que “dão sentido” e com oráculos, cujo conteúdo designa, a cada momento, a missão de Jasão e seus companheiros.

De uma margem a outra, e sempre no limite entre a terra e o mar, Apolo se faz presente desde que toma forma um altar, a partir de alguns cantos rodados perto do mar. Na tradição argonauta, o deus de Págasas e de Delfos recebe o epíteto de “salvador de navios [*neossóos*] na exata medida em que Apolo abre e fecha a rota dos Argonautas, assegurando a Jasão o regresso, o nóstos, que Pelias queria impedir. Enquanto Atena, por mediação do piloto enviado a Jasão, conduz com mão esperta a nave construída sob seus cuidados, Apolo pontua o trajeto com suas clamorosas epifanias que são para os Argonautas outros tantos sinais, sémata, balizas colocadas por um deus, fiel a sua promessa de “significar”, de dar signos e marcar o itinerário de seus protegidos⁴⁷³.

⁴⁶⁹ DETIENNE, Marcel. *Apollon, le couteau à la main: Une approche expérimentale du polythéisme grec*. Paris: Gallimard, 2009.

⁴⁷⁰ *Ibidem.*, p. 136, tradução nossa.

⁴⁷¹ *Ibidem.*, p. 20.

⁴⁷² *Ibidem.*, p. 138.

⁴⁷³ *Ibidem.*, p. 139, tradução nossa.

Dessa forma, na relação entre a voz profética apolínea (επιθεσπίζω) e o caminho a percorrer, tanto mostrar (δείκνυμαι) como significar (σημαίνω) adquirem valor. Enquanto mostrar é a parte iluminada e clara da palavra mântica, indicando o caminho e oferecendo uma direção imediata, significar, por outro lado, carrega consigo uma semântica opaca, própria da prática oracular. Destacam-se, nesse caso, as acepções de *dar signos, ordenar e deixar ouvir*. “Num primeiro sentido, próximo ao σημαίνω da pedra preciosa, a Pítia emite a ‘voz oracular’, a mesma que Apolo lhe inspira para que a faça ouvir em sua forma sonora. Mas este primeiro significado se prolonga no ‘deixar ouvir’ do oráculo, nos signos, nas marcas, nos sinais enunciados pela Pítia e o Senhor de Delfos”⁴⁷⁴.

Outros dois verbos merecem destaque, observa Detienne: χρησταιί e χράω estão unidos na prática oracular e “traçam um campo semântico que oscila entre desejar, fazer uso, por uma parte, e recorrer, consultar, por outra”⁴⁷⁵. Isso aparece por diversas vezes no hino homérico, que salienta como há homens seguindo pelos caminhos e rotas e que sobem o monte para interrogar o oráculo. Este, no que lhe diz respeito, revela os desígnios infalíveis de Zeus. Apolo, desde sua morada, entrega suas predições como resposta aos diversos questionamentos, mas somente o faz para aqueles que sentem tal necessidade. De tal forma, é como se o templo oracular fundado pelo jovem deus tivesse despertado nos humanos um inédito desejo de saber “o que fazer”. Nesse contexto, χρησμός adquire a essência da resposta do deus em sua realização, “o oráculo entregue, carregado de força ativa”⁴⁷⁶. Ao interlocutor, ele deixa a iniciativa do deslocamento e da pergunta, e por se tratar sempre de um humano, deve ser deste o interesse de escutar o que é necessário fazer ou para onde é preciso ir.

Os dois principais tipos de consultantes são classificados a partir destas duas perguntas prementes e mais comuns: “o que fazer?” e “em que terra instalar-se?”. Detienne observa que é esta última que nos ajuda a compreender com maior amplitude o vasto campo da palavra oracular. Os que estão em busca de resposta para o primeiro tipo de pergunta são, em geral, os enviados por uma família ou por uma cidade e que experimentam a angústia das guerras e o terror de uma praga desconhecida (λοιμός). Eles esperam respostas que possam salvar sua casa ou o seu povo. Já a outra categoria de demandantes resume-se a pessoas que não têm casa nem lugar. “São fugitivos, exilados, assassinos, assim como futuros fundadores (oikistáí)”⁴⁷⁷. Seu desejo é encontrar algum sinal de caminho a ser percorrido, seja para iniciar uma nova cidade, seja para conseguir um teto,

⁴⁷⁴ DETIENNE, Marcel. *Apollon, le couteau à la main*, p. 149-150, tradução nossa.

⁴⁷⁵ *Ibidem.*, p. 142, tradução nossa.

⁴⁷⁶ *Ibidem.*, p. 142, tradução nossa.

⁴⁷⁷ *Ibidem.*, p. 143, tradução nossa.

seja para descobrir uma terra que os acolha. Para eles, são incontáveis os caminhos oferecidos pelo deus. Podem ser, por exemplo, de sofrimento e de vagabundeio, reservado principalmente para os assassinos.

Na tragédia de Édipo, o caminho obtém um valor singular⁴⁷⁸. Por conseguinte, vemos como, ao encontrarmos os dois perfis de consultantes no texto de Sófocles, os percursos que levam até Apolo se tornam decisivos para o desenrolar trágico da história. Creonte é tipicamente um membro do primeiro grupo de interrogantes, pois é responsável por trazer a Tebas a resposta sobre o que se deve fazer para livrar a cidade da peste que a assola. Isso se confirma no verso 69, quando o rei explica: “A Delfos eu envie Creonte”. Ao segundo grupo, quem pertence é o próprio Édipo. Muito abalado em Corinto pela acusação de um bêbado, de que seria filho adotivo de Políbio e Mérope, ele procura Apolo em segredo, em sua morada.

Febo, entretanto, despediu-me sem se dignar a responder à minha pergunta, outros infortúnios, ao invés, horríveis, lastimáveis, desvendou ao dizer que meu destino era unir-me a minha mãe, prole abominável expor a todos e que eu seria assassino do pai que me dera a vida. Eu, ouvindo isso, fugi do território de Corinto; guiando-me pelas estrelas, procurava um lugar onde jamais visse cumpridas as torpezas de tais vaticínios. Errante, cheguei ao lugar no qual declaras que o soberano foi morto⁴⁷⁹.

Nessas palavras de Édipo, encontramos uma série de características fundamentais que recordam a voz oracular de Apolo. Depois de receber a resposta do deus, ele parte errante (στείχων) em busca de um lugar no qual nada do que está previsto aconteça. Ação comum aos admoestados pela mântica apolínea, sua intenção é fugir de seu próprio destino e encontrar terra segura. Mas em realidade, sem saber, segue na exata direção daquilo que já está preparado. Como tantos outros, ele se transforma depois de escutar o oráculo: desvia-se do “caminho reto”, tanto no sentido real como no figurado, e como um andarilho explorador, atravessa uma região desconhecida, até que comece a cumprir a maldição, neste caso, assassinar seu pai.

Afirma-se, dessa forma, a função primária do oráculo délfico. Mais do que responder às perguntas daqueles que, paradoxalmente, estão ansiosos por saber o que os espera e depois fazem de tudo para modificar seu futuro, sem imaginar que é desta maneira que caem na cilada de seu destino, o oráculo delimita com precisão a distância que existe entre os deuses e os homens. Trata-

⁴⁷⁸ Num estudo bastante sensível acerca de Édipo, Bettine e Guidorizzi observam que, na história do herói de Tebas, tudo acontece no caminho. Num caminho, ele é abandonado para morrer; numa encruzilhada de caminhos um jovem mata um idoso; num caminho, o monstro que ameaça a cidade é desafiado e derrotado por um estrangeiro, que se torna rei; e no caminho, esse mesmo rei arrasta seus passos de velho apoiado num bastão. “O caminho que reaparece tantas vezes no mito de Édipo não é somente uma metáfora da vida, mas também o símbolo do tempo que corre e da identidade que se transforma ainda que permanecendo uma. Um homem é sempre o mesmo e diverso, porque cada passo que dá o avança ao longo de um caminho no qual os anos o moldam como a água de uma torrente alisa uma pedra”. Utilizaremos neste trabalho a tradução em espanhol: BETTINE, Maurizio; GUIDORIZZI, Giulio. *El mito de Édipo: imágenes y relatos de Grecia a nuestros días*. Madrid: Ediciones Akai, 2008. p. 73.

⁴⁷⁹ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 788-799.

se da incapacidade humana, sempre prisioneira desse jogo, de entender os desígnios divinos e decifrar as regras que governam seu porvir.

Mas há ainda outra característica. Numa leitura perspicaz desses versos, Bettine e Guidorizzi observam que do ponto de vista comunicativo, a linguagem oracular se utiliza de lógicas distintas da comunicação habitual⁴⁸⁰. Não cabe aos homens compreenderem os signos oferecidos pelos deuses, pois sua inteligência permanece no nível exterior, ou seja, no significante das palavras, sem nunca atingir o significado real. Na Grécia, a linguagem humana e a linguagem divina são incompatíveis, evidenciando na prática profética uma estrutura de comunicação assimétrica, que bloqueia e rompe o diálogo normal entre aquele que fala e aquele que escuta. Além disso, obriga, a este último, um silêncio reflexivo sobre a resposta recebida. Por essa assimetria comunicativa, o oráculo se configura num estilo peculiar de enigma, no qual a pergunta dirigida ao deus é sempre clara, e a resposta, por sua vez, continuamente ambígua, exigindo um exercício de interpretação. Assim, quando espera conhecer de Delfos quem são seus verdadeiros progenitores, Édipo se depara com as “meias respostas” de Apolo.

Na conferência de 1972, Foucault observa que, quando interrogado por Creonte, a contestação de Apolo informa que o assassino de Laio deve ser caçado, para assim salvar Tebas de sua mácula. Há um assassinato e já se sabe quem foi a vítima. O que não está claro é a identidade do criminoso, ou seja, a pessoa que precisa ser banida do território, como condição de purificação. “Trata-se, portanto, de encontrar a parte que falta à resposta oracular de Apolo. E seria vão perguntá-la ao próprio deus: ele não é daqueles que se força a falar; não se força a vontade dos deuses” (versos 280 e 281)⁴⁸¹. Apresenta-se, à vista disso, um tipo de saber caracterizado pela escuta (ἀκούειν), no qual nem mesmo o próprio rei, do alto de sua soberania, é capaz de compreender toda a verdade. É um tipo de saber da prescrição-predição (*prescription-prédiction*), do “olhar e escuta cuja potência não tem nada de humano, já que eles veem o invisível e ouvem o enigma”⁴⁸². A resposta completa será dada somente por Tirésias: ele é o primeiro na peça a revelar quem é o assassino de Laio.

Em suas cenas iniciais, a história de Sófocles segue um rumo previsível, visto que, como de costume no caso de um λοιμός, o primeiro a ser consultado é Apolo, “[...] que via tudo e que fala a seus servos ou o adivinho cego, que escuta a palavra do deus e que vê nas trevas”⁴⁸³. Já que, de Delfos, Édipo recebe uma resposta em tom enigmático, ele decide por si mesmo convocar o homem considerado o “divino profeta”⁴⁸⁴. O próprio nome de Tirésias é falante, pois se traduz como aquele

⁴⁸⁰ BETTINE, Maurizio; GUIDORIZZI, Giulio. *El mito de Edipo*, p. 139-154.

⁴⁸¹ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Œdipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 226, tradução nossa.

⁴⁸² *Ibidem.*, p. 229, tradução nossa.

⁴⁸³ *Ibidem.*, p. 229, tradução nossa.

⁴⁸⁴ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 298.

enviado pelo deus (ταίρεα). Ele é um personagem secundário imprescindível, uma vez que cumpre um papel antagônico ao do herói, quando, por um lado, retoma o debate entre a racionalidade e a adivinhação e, por outro, delimita o abismo, quase intransponível, construído entre as palavras divinas e a escuta humana.

Em sua investigação sobre a série de ambiguidades edípicas, Vernant⁴⁸⁵ recorda que o profeta é o único em toda a trama a perceber a duplicidade mais profunda do ser de Édipo, que se manifesta, dentre outras coisas, no “discurso secreto que se institui sem que o saiba, no seio de seu próprio discurso [...]”. Para o helenista francês, os deuses, por meio do adivinho, devolvem para o herói, de maneira deformada e invertida, o eco de algumas de suas palavras. E é exatamente a ressonância dessas palavras, contrárias em seu significado, que Édipo não soube escutar. E se o que ele “diz sem querer, sem compreender, constitui a única verdade autêntica de suas palavras”, é porque, como seu interlocutor mais intenso, existe alguém com o “dom de duplo ouvido”.

Os dois discursos que se enfrentam no enredo, o humano-racional e o divino-oracular, ao final se fundem para resolver o enigma. Mas é realidade que, no encontro entre Édipo e Tirésias, no início da peça, ambos ainda são bem demarcados e limitados por contínuos movimentos de escuta e de não escuta. Em sua chegada, Tirésias é aclamado pelo coro como “único, entre todos os homens, que sabe desvendar a verdade”.⁴⁸⁶ E ainda que ele seja um humano cego, detentor da verdade inata, Édipo o trata quase como um deus e a ele dirige suas súplicas, por si, pela pátria, pelo povo, na certeza de ser escutado.

Ó Tirésias, que conheceis todas as coisas, tudo o que se possa averiguar, e o que deve permanecer sob mistério; os signos do céu e os da terra... Embora não vejas, tu sabes do mal que a cidade sofre; para defendê-la, para salvá-la, só a ti podemos recorrer, ó Rei! Apolo, conforme deves ter sabido por meus emissários, declarou a nossos mensageiros que só nos libertaremos do flagelo que nos maltrata se os assassinos de Laio forem descobertos nesta cidade, e mortos ou desterrados. Por tua vez, Tirésias, não nos recuses as revelações oraculares dos pássaros, nem quaisquer outros recursos de tua arte divinatória; salva a cidade, salva a ti próprio, a mim, e a todos, eliminando esse estigma que provém do homicídio. De ti nós dependemos agora! Ser útil, quando para isso temos os meios e poderes, é a mais grata das tarefas!⁴⁸⁷

O que se tem em seguida, com o pedido de Tirésias para ser conduzido novamente à sua casa, é o irromper de uma cena de cólera, na qual dos dois lados se plantam argumentos acusativos. Édipo tem contida a sua ira e o profeta tem retida a verdade. No momento da explosão, o rei delata o adivinho por participação na morte de Laio e este, por sua vez, o denuncia como a fonte originária e única da mancha que atinge a cidade. No momento em que a verdade é falada, ela não pode ser

⁴⁸⁵ Ambiguidade e Reviravolta. Sobre a estrutura enigmática de Édipo-Rei. In: VERNANT, JEAN-PIERRE. VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 77.

⁴⁸⁶ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 299.

⁴⁸⁷ *Ibidem.*, 300-315.

ouvida, visto que Édipo não está pronto para compreender sua lógica, certamente obscurecida pela raiva demonstrada por Tirésias. E se, instantes antes da entrada do profeta, o herói é o primeiro a advertir sobre a impossibilidade de forçar que os deuses falem⁴⁸⁸, o que vemos logo depois é a pressão exercida por ele ao porta-voz do deus. E nisso há algo de sinistro: quando os deuses falam, por meio de Tirésias, Édipo é incapaz de ouvir o que eles dizem.

A negação da escuta oracular, que será um fator decisivo para o desenrolar trágico do drama edipiano, aparece de maneira sistemática nas análises foucaultianas de 1972. Três aspectos ganham força. O primeiro deles está no nível jurídico. Diante das palavras misteriosas do deus, o que resta para Édipo é a revelação clara e precisa, ainda que incompreensível para aquele momento, das frases do adivinho. Mas, por diversos motivos, a fala de Tirésias não é afiançada. “Édipo supôs complô e o Coro pensou que ele falava sob o golpe da cólera”⁴⁸⁹. Há, então, um desvio das sentenças sagradas; inicialmente da parte do herói: “Vêm de ti ou de Creonte estas invencionices?”⁴⁹⁰, e, em seguida, partindo do coro: “Parece-nos que as palavras dele foram proferidas com ódio”. Mais tarde, também Jocasta desacredita da profecia. Contudo, é o procedimento judicial que Édipo implanta para a descoberta do assassino, após o confronto com Tirésias, que representa o maior afastamento da escuta oracular.

A investigação lançada por Édipo, que atende plenamente aos rituais jurídicos do século V, ao fim aproxima as pontas e mostra como o saber elaborado pelo adivinho é o encaixe simétrico do saber nascido do pastor e confessado nas últimas cenas. Duas partes opostas da hierarquia, que fazem a difícil e dolorosa acomodação dos fragmentos da verdade dos quais são detentores, e que o herói primeiramente se recusa a ouvir do profeta para depois ser obrigado a fazê-lo, pela boca de um escravo. Há, portanto, um deslocamento: da negação da escuta dos decretos-profecias, que emanam do poder soberano-religioso e aos quais Édipo deveria se submeter, para a audição direta da testemunha, vindo do menor de todos os humanos, habitante das longínquas cabanas do Citerão. E sobre isso, parece não haver contradição: essa irônica passagem de uma escuta à outra, ou melhor, de uma não escuta para outra forma de audição, surge necessariamente do novo procedimento judicial estabelecido por ele mesmo.

O segundo sentido da negação da escuta oracular está no nível do poder. Édipo é um τύραννος e, certamente, sua posição social permite que ele faça ouvidos moucos para a mântica. De mais a mais, é ele que, depois de receber de Creonte o recado de Apolo, assume a dianteira da investigação: “Retornaremos à fonte. Esclarecerei tudo”⁴⁹¹, e por vontade própria convoca para o

⁴⁸⁸ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 280-281. “É justo o que dizes; mas não está em nosso poder coagir a divindade a proceder de forma contrária à sua vontade”.

⁴⁸⁹ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d’Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 229, tradução nossa.

⁴⁹⁰ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 378.

⁴⁹¹ *Ibidem.*, 132.

interrogatório o profeta humano-divino: “Não descuidei desse ponto, aconselhado por Creonte, enviei dois homens a seu encontro”⁴⁹². No entanto, recorda Foucault, a postura de Édipo diante das palavras reveladoras de Tirésias, tem uma clara intenção. Ela se configura muito mais como o esforço para manutenção de seu poder político-religioso do que a preocupação em provar sua inocência⁴⁹³. O discurso do vidente se transforma, então, numa ameaça à soberania edipiana: “Falas sério? Ordeno-te que ao decreto que baixaste tu mesmo te submetas, a partir de agora não dirijas mais palavras nem a estes nem a mim, pois tu és a imundície que emporcalha esta cidade”⁴⁹⁴.

Contudo, é certo que parte do poder tirânico de Édipo advém de sua inteligência (γνώμη). Seu saber, que outrora derrotou a terrível cantora, parece novamente suficiente para resolver a investigação, sem a necessidade da intervenção dos poderes divinos. É o que lemos nos primeiros versos da peça, quando o sacerdote exalta o perfil “autodidata” do herói de Sófocles: “Tu nos livraste, mal chegado à cidade de Cadmo, do tributo pago à dura Cantora, e isso sem nada saberes de nós”⁴⁹⁵. Ele não precisa escutar ninguém para aprender (ἐκμαθεῖν) e isso vale inclusive “ao que os pássaros e todos os meios tradicionais da mântica poderiam lhe ensinar”⁴⁹⁶. É o que Édipo diz a Tirésias: “Não de um desavisado a solução do enigma dependia, mas de um profeta. Ficou patente, nem as aves, nem os deuses te inspiravam”⁴⁹⁷. E continua: “E eu cheguei e dei cabo dela, alguém sem crédito, Édipo; vali-me do pensar e não dos pássaros”⁴⁹⁸.

O saber de Édipo, aquele mesmo pelo qual ele conquistou o poder, é um saber que não aprende nada de ninguém; ele não teve recurso nem aos sinais divinos nem aos rumores humanos. Ele não teve necessidade de levar os seus conhecimentos a outro lugar (ἐκμαθεῖν; ἐκδιδαχθεῖς [v. 38]).

Podemos dizer, pois, com Foucault, que o saber do rei Édipo não está na dimensão da ἐκμαθεῖν; da escuta que é ao mesmo tempo submissão. A γνώμη da qual ele se vangloria e que o levou ao poder se opõe à escuta-obediência da qual faz prova o adivinho a respeito dos deuses⁴⁹⁹.

Por fim, no nível do que podemos chamar de afetivo-familiar, está Jocasta, que opta pela mesma recusa da escuta-submissão dos deuses, em defesa de seu marido. Ela abdica das afirmações do adivinho e vai mais longe em sua descrença do que o próprio Édipo: “A arte da profecia —

⁴⁹² SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 287-289.

⁴⁹³ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 234, tradução nossa.

⁴⁹⁴ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 350-353.

⁴⁹⁵ *Ibidem.*, 35-37.

⁴⁹⁶ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 240, tradução nossa.

⁴⁹⁷ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 393-396.

⁴⁹⁸ *Ibidem.*, 397-398.

⁴⁹⁹ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 240, tradução nossa.

deves sabê-lo — não interfere nas questões humanas”⁵⁰⁰. Certamente, observa Foucault, eles compreendem e respeitam os oráculos, mas imaginam não estar sob seu jugo. E isso não significa um ato de indiferença em relação à palavra dos deuses ou mesmo de um desviar do destino sem diligência. É acreditar que nenhuma mântica é capaz de ler o futuro antecipadamente. Eles acreditam que, se os deuses querem manifestar a verdade, fazem-no por si mesmos, sem a necessidade da arte da adivinhação. Isso se confirma com a declaração da rainha nos versos 724 e 725: “Não te preocupes de nada. Quando um deus tem um desígnio, ele o evidência”.

⁵⁰⁰ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 708-709.

3. TIRÉSIAS VIDENTE, ÉDIPO CEGO

Na conferência de 1973, Foucault afirma que Tirésias é o duplo do deus, “[...] também chamado rei, ἄναξ, mas é perecível, enquanto Apolo é imortal; e sobretudo ele é cego, está mergulhado na noite, enquanto Apolo é o deus do sol”⁵⁰¹. Mas Édipo é igualmente o duplo invertido de Tirésias. Este último está condenado a ter um olhar que atravessa sua cegueira, que “por meio da noite de seus olhos que não veem, ele pode saber o que o próprio deus Apolo sabe, ou ainda o que esconde à luz do deus que vê tudo”⁵⁰². Já o herói é sentenciado a não enxergar o que de mais claro aparece diante de seus olhos: seus crimes, o assassinato e o incesto são os causadores dos males que atingem seu povo e a sua cidade.

Vernant observa um complexo jogo de ambiguidades e reviravoltas. Quando se dissipam as trevas e tudo se torna suficientemente claro para Édipo, “precisamente nesse momento que ele vê a luz do dia pela última vez”⁵⁰³, desfaz-se o “espírito clarividente”, que, com γνώμη e lucidez, e sem a ajuda dos deuses e dos pássaros, ele utilizou para resolver o enigma da Esfinge. Foi precisamente esse espírito que, no início da peça, possibilitou-o desprezar o olhar cego do vidente: “Vives em noite sem fim, a mim nunca poderás ferir nem a outro que contemple a luz”⁵⁰⁴. No entanto, já no fim da trama, quando tudo é descoberto⁵⁰⁵ e “oferecido a todos como um espetáculo de horror”⁵⁰⁶, ele não pode mais ver, tampouco ser visto. “Pois eu não saberia com que olhos olharia para meu pai ao entrar no hades, nem para minha desventurada mãe, contra ambos pratiquei crimes que não poderia pagar nem com a força”⁵⁰⁷. Diante deste terror, canta o coro: “Sofrimento apavorante de se ver”⁵⁰⁸, e os tebanos lhe negam o olhar: “Mal contemplar-te posso”⁵⁰⁹.

Desesperado, Édipo tira a própria visão e, como Tirésias, isola-se no mundo da escuridão. Os olhos mortais, impossibilitado de captar e fixar a resplandecência divina, agora tem acesso “a uma outra luz, a luz ofuscante e terrível do divino”⁵¹⁰. Mas, como salienta Foucault, é exatamente por olhos humanos que nas últimas cenas Édipo pode ver aqueles que o viram e que dão testemunho do que ele se transformou: filho maldito abandonado por Jocasta, filho perdido recolhido por Políbio. E foi por querer ver com seus próprios olhos (αὐτός) que ele mesmo se viu (ἐαυτόν) na

⁵⁰¹ FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 35.

⁵⁰² *Idem*. *Do governo dos vivos*, 2ª aula, p. 160.

⁵⁰³ Ambiguidade e Reviravolta. Sobre a estrutura enigmática de Édipo-Rei. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 79.

⁵⁰⁴ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 374-375.

⁵⁰⁵ *Ibidem.*, 1213.

⁵⁰⁶ Ambiguidade e Reviravolta. Sobre a estrutura enigmática de Édipo-Rei. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 80.

⁵⁰⁷ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 1371-1374

⁵⁰⁸ *Ibidem.*, 1297.

⁵⁰⁹ *Ibidem.*, 1303

⁵¹⁰ Ambiguidade e Reviravolta. Sobre a estrutura enigmática de Édipo-Rei. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*, p. 80.

confirmação ocular dos outros. “Ele viu-se como aquele que nunca deveria ter sido, que não pode mais suportar o olhar de ninguém, que nunca mais poderá olhar quem quer que seja”⁵¹¹.

Na mitologia grega, a cegueira é uma marca corporal que aproxima do sagrado. A propósito de Tirésias, contam-se duas histórias. A primeira delas é que, enquanto ele era pastor de ovelhas no monte Cilene, na Arcádia, transformou-se em mulher, ao golpear com seu cajado duas serpentes que estavam copulando. Aconselhado pelo oráculo, fez o mesmo com outras duas serpentes no mesmo lugar e recuperou seu sexo. Contudo, essa experiência lhe custaria caro. Por ter sido homem e mulher, é escolhido por Zeus e Hera como árbitro de uma disputa entre ambos, para saber qual dos dois sexos tem maior prazer no momento do coito. Ele concluiu, então, que se os prazeres fossem divididos em dez partes, à mulher caberiam nove. Indignada com o veredicto, que pareceu ofensivo a todo o universo feminino, Hera resolveu tirar de Tirésias a visão. Zeus, por causa disso, compensou essa perda, concedendo-lhe o dom da profecia.

A outra história diz que o pastor Tirésias desgraçadamente presenciou, ao meio-dia, numa fonte do monte Helicão, Atenas banhando-se nua na companhia de sua própria mãe, Cariclo. Por ter visto coisas proibidas a um humano, a deusa lhe tocou o rosto tirando-lhe a visão. As súplicas da mãe do jovem foram inúteis, pois ela determinou que esse seria um castigo sem volta. No entanto, sentindo piedade, concedeu-lhe, ao mesmo tempo, o dom de entender as vozes proféticas dos pássaros e lhe deu um bastão de corniso, com o qual ele pode caminhar como aqueles que veem.

A condição dúbia da cegueira na antiguidade grega é um assunto trabalhado por Bettini e Guidorizzi⁵¹². Se, por um lado, ela pode ser entendida como mutilação e castigo, por outro, representa um incremento de poder. Refere-se, nesse último caso, a uma forma superior de sabedoria adquirida pela perda de um dos sentidos humanos, em troca da obtenção do olhar “sobrenatural”. Em *Édipo-Rei*, o protagonista está convencido de que vê perfeitamente com os olhos e com a mente (γνώμη) e desdenha do adivinho cego, que responde: “Falo, visto que me insultaste, um cego; embora vejas, não enxergas a profundidade do teu mal, nem onde moras, nem com quem vives”⁵¹³. Somente em *Édipo em Colono*, recordam os autores italianos, é que o herói alcança o conhecimento dos segredos da vida e da morte: conhece os oráculos, dirige os rituais e “parece inclusive mover-se pelo mundo com a segurança de quem enxerga”. O velho cego e miserável, que noutro tempo fora vítima dos oráculos apolíneos, agora é uma figura iluminada possuidora dos segredos divinos. A cegueira, então, assume um valor simbólico maior do que a simples esfera do castigo: ela “aparece como uma forma de sacrifício, graças a qual quem padece da mutilação dos olhos penetra numa esfera inacessível à dos olhos humanos”.

⁵¹¹ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d’Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 249, tradução nossa.

⁵¹² BETTINI, Maurizio; GUIDORIZZI, Giulio. *El mito de Edipo*, p. 115-116.

⁵¹³ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 413-415.

Foucault demarca com precisão o sentido do olhar de Tirésias na peça de Sófocles. Dois pontos se destacam. Primeiramente, a visão prescritiva do adivinho⁵¹⁴. É por meio dele que o deus determina o futuro de Édipo e antecede o destino trágico que espera o herói. Para comprovar essa característica, o pensador francês destaca uma série de versos. Por exemplo, o 350 e 351: “Falas sério? Ordeno-te que ao decreto que baixaste tu mesmo te submetas”; mais tarde, no 362: “o assassino, afirmo, que procuras és tu”; na linha 366: “Sem que o saibas, vives com quem amas de forma abominável”; e nos versos 427 e 428: “Ninguém conhecerá um desmoronamento pior que o teu”.

Ademais, há entre Tirésias e o deus, e entre ambos e a verdade, o que Foucault denomina de *conaturalidade* (*connaturalité*): “é a mesma luz que se encontra nos olhos do deus e que clareia a realidade. O mundo só é visível à condição de que há no olhar do deus uma luz que faz ver as coisas a ele e a todos os homens”⁵¹⁵. Eles são figuras simétricas. Emparelhado (*jumelé*) com φοῖβος e vendo as mesmas coisas que ele, a noite de olhos do profeta completa a luz do deus⁵¹⁶. E é mergulhado nessa eterna sombra que Tirésias dirá claramente (σαφέστατα) quem é o assassino de Laio. No entanto, lembra o pensador francês na conferência de 1973, que essa revelação é feita ainda de forma obscura, aspecto comum no modelo oracular. “O adivinho Tirésias não diz exatamente a Édipo: ‘Foste tu que o matou’”⁵¹⁷.

Noutro sentido, o olhar de Tirésias não deixa de ser, para Foucault, a expressão do poder que instaura um fosso, intransponível, entre o saber racional e o saber oracular. Como vimos na parte anterior, uma leitura jurídica da peça acomoda Tirésias como testemunha, que se apresenta, para Édipo, como a última saída para a solução do problema, pois todas as outras tentativas já falharam⁵¹⁸. Entretanto, toda discussão que se desenvolve entre eles é um embate sobre a capacidade humana e divina de ver. Incessantemente, o rei confronta a visão profética ao que ele pode ver com seus próprios olhos: “De onde tens tudo que tu sabes?”⁵¹⁹, “Tuas orelhas, teu espírito, teus olhos estão fechados”⁵²⁰. O olhar do tirano, com orgulho e desmesura, desvia-se do olhar do deus e o coro denuncia isso logo que Édipo começa a cair. “Os oráculos apresentados a Laio se desprezam; Apolo não está mais em parte alguma honrado com brilho (ἐμφανής); o culto dos deuses se vai”⁵²¹.

A visão imediata que Édipo deseja implantar com seu novo procedimento judicial, e que se aproxima do modelo inquisitório, é antagonica ao olhar transparente e oracular dos deuses,

⁵¹⁴ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 227.

⁵¹⁵ *Idem*. *Do governo dos vivos*, 2ª aula, p. 175.

⁵¹⁶ *Idem*. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 226, tradução nossa.

⁵¹⁷ *Idem*. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 35.

⁵¹⁸ *Idem*. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 246.

⁵¹⁹ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 357

⁵²⁰ *Ibidem.*, 371

⁵²¹ *Ibidem.*, 906-910.

relacionado com o antigo procedimento pré-judicial, no qual os “chefes, os grandes, os reis interrogavam tradicionalmente os deuses”⁵²². O velho e o novo paradigma se encontram e, paradoxalmente, fazem com que os decretos dos deuses tomem um corpo visível nas práticas judiciárias da cidade, da mesma forma que os procedimentos novos recebem em retorno um selo religioso. E Édipo, antes de se sujeitar “às palavras dos deuses que veem tudo mas que ameaçam seu poder, em tirano que se sabe ou se crê amado do πλῆθος mas que exerce sobre o adivinho seu soberano poder, procura na multidão as testemunhas oculares”⁵²³. O que se tem então são duas maneiras diferentes de ver e duas maneiras diferentes de submeter (*soumettre*); “dois rituais de saber que são socialmente, politicamente, religiosamente diferentes”⁵²⁴.

A cegueira de Édipo, por sua vez, é precedida por um conjunto de expressões que recordam o papel decisivo alcançado pela visão, para o desenrolar trágico que envolve o destino do protagonista de Sófocles. Nisso, Knox acentua a importância de algumas delas. O termo φαίνειν, por exemplo, é uma palavra típica do espírito científico da época, que, significando “trazer à luz, tornar visível”, refere-se, “naturalmente, a um termo associado ao processo legal (trazer um criminoso, ou um crime, à luz, informando às autoridades), e esse significado opera plenamente na peça [...]”⁵²⁵.

O assassinato de Laio pertence à esfera do obscuro e das coisas invisíveis, e até que seja definitivamente resolvido, φαίνειν obtém uma série de variações no decorrer do texto. Creonte, ao se referir à Esfinge, disse que “para os pés ela nos obrigava a olhar. Preterimos mistérios (τὰφανῆ)”. Ante o horror que se apresenta, Édipo é o primeiro a reagir e proclama: “Esclarecerei tudo (ἐγὼφανῶ)”. E é a partir dos outros que ele reconhece as primeiras pistas. Da parte de Tirésias: “Direi o que sei, não revelarei (ἐκφήνω) tua desgraça”. E pouco depois, induzido pelo próprio Édipo, ele ilumina o futuro: “Irá se revelar (φανήσεται) um tebanos autêntico, um triste fato. Cego, embora ele hoje veja”. Um pouco depois, é Jocasta quem realça o valor do visível ao desprezar o saber mântico: “Sucintamente posso demonstrá-lo (φανῶ)”⁵²⁶. Ao ouvir detalhes sobre a morte de Laio, é Édipo agora quem exclama: “Misericórdia! Tudo se esclarece (διαφανῆ)”⁵²⁷.

Mas há ainda outros termos que, na peça, invadem o universo do *tornar claro*. Um deles é σαφής, que no século V passa a ser utilizado com sentido semelhante ao de *verdadeiro*⁵²⁸. Do coro, Édipo ouve: “Conheço alguém que, quase tanto como Apolo, sabe dos mistérios profundos! É

⁵²² FOUCAULT, Michel. Le Savoir d’Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 248, tradução nossa.

⁵²³ *Ibidem.*, p. 247, tradução nossa.

⁵²⁴ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d’Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 248, tradução nossa.

⁵²⁵ KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p. 115.

⁵²⁶ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 708-710.

⁵²⁷ *Ibidem.*, 754.

⁵²⁸ KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p. 116.

Tirésias. Se o interrogarmos, ó príncipe, ele nos dirá claramente (σαφέστατα) o que se passou”. Mas Édipo, não estando pronto para receber a verdade que vem do adivinho, questiona sua “clareza”: “Porque, vejamos: dizes tu, Tirésias! Quando te revelaste um adivinho clarividente (σαφής)?”⁵²⁹. A indagação do rei se refere ao período em que Tebas era assombrada pela Esfinge e o profeta permaneceu em silêncio. Agora que a cidade necessita novamente dele, sua postura continua indecifrável: “Falas de modo obscuro e por enigmas (αίνικτα κάσαφῆ)”. E Jocasta, mais tarde, também questiona a falsidade ou obscuridade do adivinho: “De que serve afligir-se em meio de terrores, se o homem vive à lei do acaso, e se nada pode prever ou pressentir (σαφής)!”⁵³⁰.

No empenho de ver nitidamente, Édipo não se atém ao futuro, mas confiante em sua inteligência, busca uma luz no passado. É o que ele expressa para Jocasta: “Não recuo. Quero saber claramente tudo (σαφῶς)”⁵³¹. Entretanto, somente no fim da peça os oráculos se mostram comprovadamente verdadeiros: “Tristeza. Agora tudo é transparente (σαφή)”⁵³². Nesse momento, ele descobre que o novo modo de olhar sobre as coisas, recém-instituído, iguala-se ao modo como veem os deuses e comprova como destes emana uma luz insuportável.

Por fim, as expressões δῆλος e δείκνυμι, que, com o significado de *tornar evidente* e se aproximando da ideia de *demonstrar*, atestam o espírito “iluminista” que permeia o século V. E como tantas outras palavras em Édipo-Rei, esses vocábulos transitam entre o sentido ativo e o passivo. Édipo, por exemplo, toma para si a tarefa de mostrar evidências de um assassinato *misterioso* (ἄδηλον)⁵³³, de uma morte *obscura* (ἄδηλον)⁵³⁴, mas condena Creonte por uma *suspeita vaga* (ἀδήλω), sem evidência. Das palavras do mensageiro, surge o maior sinal de clareza, o pastor de Citerão: “Quem é ele? Podes indicá-lo? (δηλῶσαι)”⁵³⁵. Jocasta rapidamente reconhece a armadilha do destino, enquanto Édipo esperará um pouco para ouvir do coro, juntamente com todo o povo: “que mostrem a todos os tebanos o parricida (δηλοῦν)”⁵³⁶. Cumpriu-se a profecia de que ele “faria sexo com a própria mãe, gerando uma prole horrível de ser ver (δήλωσοιμ)”⁵³⁷.

Édipo é aquele que vê, porque tem a capacidade de descobrir (εὐρίσκειν), contudo, no decorrer dos acontecimentos, algo se transforma: de descobridor, ele passa a ser o artigo da descoberta (εὐρίσκομαι). Quando tudo vem à tona, e a verdade não pode ser mais impedida, isso se torna mais explícito no canto do coro: “O tempo vê (εφηῦρέ) tudo”⁵³⁸. Alguns versos mais tarde, é

⁵²⁹ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 390.

⁵³⁰ *Ibidem.*, 980.

⁵³¹ *Ibidem.*, 1065.

⁵³² *Ibidem.*, 1182. Este mesmo verso é interpretado por Jebb como “tudo acontecerá, tudo verdade (ἄν ἐξήκοι σαφή)”. JEBB, Richard Claverhouse. *The Oedipus Tyrannus*, p. 123.

⁵³³ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 475.

⁵³⁴ *Ibidem.*, 479.

⁵³⁵ *Ibidem.*, 1041.

⁵³⁶ *Ibidem.*, 1287.

⁵³⁷ *Ibidem.*, 792.

⁵³⁸ *Ibidem.*, 1213-1214.

Édipo quem reconhecerá essa inversão: “Sou descoberto (εὐρίσκομαι) como vil de nascimento”⁵³⁹, e um pouco depois, conclui: “Sou descoberto (εφεύρημαι) como vil em tudo”⁵⁴⁰.

Na conferência de 1973, Foucault salienta que o “abrir os olhos” de Édipo relaciona-se diretamente com este seu saber solitário; saber que se expressa por sua vontade de encontrar (εὐρίσκειν). “Édipo é o homem que não cessa de dizer: ‘eu inquiri, e como ninguém foi capaz de me dar informações, abri os olhos e os ouvidos, eu vi’⁵⁴¹. Por isso mesmo, não por acaso, acredita o pensador francês, o verbo οἶδα (radical tanto para saber como para ver) é frequentemente utilizado pelo protagonista. “Ele é o homem do ver, o homem do olhar e o será até o fim”⁵⁴². E foi exatamente por sua vontade de ir até o fim e de olhar para aqueles que outrora viram, que ele “abre os olhos para o que está acontecendo, que encontra o acidente, o inesperado, o destino, a τύχη”⁵⁴³. Foucault nos deixa claro: Édipo é aquele que, antes de ver como profeta, enxerga a partir da sua própria inteligência e a partir do modelo judicial que escolheu e do qual se tornou a própria vítima.

⁵³⁹ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 1397.

⁵⁴⁰ *Ibidem.*, 1421.

⁵⁴¹ FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 47.

⁵⁴² *Ibidem.*, p. 47.

⁵⁴³ *Ibidem.*, p. 47.

4. EXCURSO: ÉDIPO E A TERRÍVEL CANTORA

Uma leitura superficial pode imaginar que Foucault dedica à Esfinge um valor simplesmente literário, ou seja, ele compreende que a função dessa figura no interior da tragédia se limita a assinalar a passagem entre o Édipo fugitivo de Corinto para o Édipo reinante em Tebas. Mas podemos constatar que suas análises nos remetem para muito mais do que isso. Nas poucas vezes em que a Esfinge é mencionada em seus textos, parece assumir uma finalidade muito própria: Édipo é posto à prova e vence seu maior desafio. E para que isso ocorra, sua grande arma é a inteligência (γνώμη). É o que lemos na conferência de 1972, quando ele diz que “Édipo se gaba: é sozinho, é ele mesmo (αὐτός) que pôde resolver o enigma da Esfinge. Ninguém lhe tinha ensinado nada”⁵⁴⁴. Vale lembrar que essa ideia serve de espelho para os primeiros versos, nos quais o sacerdote clama pelo saber de Édipo para combater o monstro que ameaça a cidade: “Porque tu livraste a cidade de Cadmo do tributo que nós pagávamos à cruel Esfinge; sem que tivesses recebido de nós qualquer instrução”⁵⁴⁵.

E se Édipo se sente confiante para não dar a devida importância ao saber dos deuses e do profeta, é porque, no momento decisivo, ele soube ouvir e interpretar a pergunta mortal da Esfinge. Segal salienta que ainda que, em Ésquilo e Sófocles, o enigma da Esfinge se constitua como uma parte fundamental do drama de Édipo, é somente o segundo que apresenta o herói lutando contra esse tipo de adivinhação. Nesse sentido, os enigmas se transformam numa importante chave de leitura das tragédias escritas por Sófocles, pois eles permitem que o autor contraponha a inteligência humana à percepção inspirada e não científica de qualquer forma de profecia⁵⁴⁶. Não temos dúvida de que para Foucault, o texto trágico constrói a reputação de Édipo baseado na perspicácia de sua resposta à Esfinge⁵⁴⁷. E mesmo que o sacerdote sugira que um deus o ajudou⁵⁴⁸, ele não se cansa de insistir que resolveu sozinho: “à minha inteligência recorri”⁵⁴⁹.

Conta-se que a Esfinge começou a assediar Tebas como vingança de Hera contra Laio, por atos que ele havia cometido com o jovem Crisipo. Por isso, todos os anos, os governantes eram obrigados a enviar para ela seus melhores jovens, suas vítimas preferidas, a fim de que eles enfrentassem seus terríveis enigmas. Caso eles não soubessem responder, eram imediatamente mortos. Isso fazia com que a cidade, ano após ano, perdesse a maior parte de seus habitantes juvenis. Quando entra pelas portas de Tebas, Édipo é apenas um jovem viajante sem rumo, que

⁵⁴⁴ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Édipe In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 239, tradução nossa.

⁵⁴⁵ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 35-37.

⁵⁴⁶ SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus*, p. 32-37.

⁵⁴⁷ Ver em Foucault, por exemplo, *Le Savoir d'Édipe*, p. 230 e *A verdade e as formas jurídicas*, p. 47.

⁵⁴⁸ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 38.

⁵⁴⁹ *Ibidem.*, 398.

algum tempo antes havia assassinado um homem e quase toda sua comitiva na encruzilhada. Mas o que ele vê justifica o terror no rosto da população: um monstro com cabeça e seios de mulher, corpo e patas de leão. O regente Creonte, substituto de Laio no trono e naquele momento detentor absoluto do poder, imagina que o estrangeiro belo e de porte audaz pode ser a oportunidade de livrá-los daquele mal. Como recompensa, oferece em casamento sua irmã, a rainha Jocasta.

Na tradição grega clássica, o nome Σφίγξ deriva do verbo Σφίγγω, que significa *estrangular*; referência direta ao tipo de morte aplicada pela Esfinge às suas presas. Uma outra interpretação diz que, em realidade, ela rapta e devora suas vítimas. Independente disso, e para além de todo sangue e violência que a tragédia edípica carrega consigo, a iconografia vascular grega apresenta, quase que exclusivamente, um duelo de sabedoria entre Édipo e a Esfinge. O que vemos é que ele avança com um gesto ligeiro e seu rosto expressa doçura e mansidão, contrariando a missão suicida que acabara de aceitar. Sua testa não franze, gesto comum aos que fazem esforço para entender, mas está lisa, como alguém que controla e domina a situação, enquanto ela, que em nada se parece com o monstro canibal e homicida descrito nos mitos, aparece próxima, olhando fixamente para seu interlocutor. Os vasos gregos nos mostram que pouco da etimologia que faz da Esfinge um demônio da morte está visível na tragédia de Sófocles, e isso pode significar uma escolha consciente do autor.

O enigma, para Sófocles, não está desconectado do fundo trágico da história. Ele revela a fortaleza e a fraqueza humana e aponta para Édipo como o mais contraditório dos homens: aquele que combina, numa intensidade impressionante, inteligência e ignorância. E se ele se torna apto para responder à Esfinge, é porque, em sua natureza, habita um ser igualmente oculto. Segal observa que a mais antiga forma de enigma que conhecemos usa os pés para perguntar sobre as diferentes gerações da humanidade. E a resposta é tanto “homem” como “Édipo”. No primeiro caso, é a precariedade e a natureza mutável dessa criatura solitária, que usa a mente para mudar seu modo de locomoção à medida que progride ao longo da vida. No segundo caso, Édipo, autoconsciente e inteligente, é o solucionador de seu próprio enigma. O nome dele, em uma possível etimologia, sugere o significado de sua resposta (*oida*, “eu sei”, e *pous*, “pé”), isto é, “aquele que conhece o mistério dos pés”⁵⁵⁰.

Em *La Naissance d'Edipe e*, Bollack destaca a importância da Esfinge para a obra de Sófocles:

Édipo resolve o enigma e mata a Esfinge. Imediatamente, ela mesma se precipita em sua morte. Desde muito tempo, pois, a vitória, é resultado de um saber. Para compreender Sófocles, importa perguntar-se qual é o sentido do saber superior de Édipo na tragédia. Essa cena de enfrentamento, a mais heroica, se perfila na distância da peça como sinal de uma eleição⁵⁵¹.

⁵⁵⁰ SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus*, p. 32-37.

⁵⁵¹ BOLLACK, Jean. *La Naissance d'Edipe*. Paris: Gallimard, 1995, p. 227, tradução nossa.

No decorrer da história antiga, a Esfinge assume variados tipos. Um deles, bem comum e citado por Sófocles no *Édipo-Rei*, é a da cadela cantora (ῥαψῳδὸς κύων)⁵⁵². No imaginário grego, a cadela é uma perseguidora, que pode ter sido enviada a Tebas para castigar Laio por sua culpa. Existe também a denominação de animal insolente, que, sendo do gênero feminino, desafia os homens da cidade e os mata. O que se constata, no entanto, é que com arrogância ela vence os cidadãos com um duelo de inteligência que utiliza o enigma.

Um monstro assassino, com aparência de mulher não é algo estranho à mitologia grega. Juntamente com Górgona e Equidna, a Esfinge se enquadra no grupo de seres femininos ferozes, raptor de almas, de natureza depredadora e infernal, que com suas asas e garras leva a vítima para a terra dos mortos. Sem embargo, animais como esses carregam consigo uma sabedoria oculta, que se expressa pelo canto (αοιδέ) e que quase sempre, ao mesmo tempo, encanta e arruína. Nesse sentido, ela, que associa a esfera da poesia e da morte, aproxima-se das sereias cantoras de Ulisses, que, com belíssimas vozes, primeiramente seduzem para depois aniquilar. Ambas têm em comum que suas vozes superam muito a linguagem humana. E quando algum homem escapa ileso de seu poder cantor, algo acontece: elas se precipitam do lugar de onde estão para a própria morte. A Esfinge, bem como as sereias de Ulisses, promove, com suas vítimas, encontros de caráter ambíguo, pois são portadoras simultaneamente de Eros e Tânatos; do abraço sedutor e da morte eminente. É o que se vê, por exemplo, em alguns dos antigos vasos gregos, como em obras pictóricas modernas, que insinuam que, entre Édipo e a cadela cantora, há um encontro erótico.

A Esfinge integra um conhecido e difundido modelo narrativo na história de Sófocles. Ela serve como um ritual de passagem, no qual o herói é obrigado a derrotar o monstro para obter acensão social, passar da idade juvenil para a adulta, de celibatário para casado, de estrangeiro para rei. Por isso, mais do que manter um embate sangrento entre os dois, característica comum à fase precedente ao mito, o poeta promove uma batalha que se desenvolve em torno das palavras e da escuta.

E por que Édipo pode escutar a Esfinge? Bettini e Guidorizzi⁵⁵³ observam que o herói de Sófocles é possuidor de dois nascimentos, o que lhe garante duas naturezas. A primeira delas é a de ser filho de rei e destinado a converter-se também em rei. Nascido no palácio de Tebas. Civilizado, vivendo entre casas, homens, deuses, templos, comércios, animais. A segunda natureza é a selvagem. Dado para morrer no Citerão, envolto em panos e amarrado pelos pés. Nascido outra vez, mas agora entre as feras, as tocas, os nômades, as ninfas, as árvores. Édipo é duplo: um ser com duas caras, homem e animal ao mesmo tempo. Ele “[...] será sempre um homem em parte marginal,

⁵⁵² SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 392.

⁵⁵³ BETTINI, Maurizio; GUIDORIZZI, Giulio. *El mito de Edipo*, p. 73-91.

um ser que, justamente por esse motivo, sabe interpretar as vozes dos animais e, portanto, é capaz de compreender a pergunta da Esfinge, animal falante”⁵⁵⁴.

⁵⁵⁴ BETTINE, Maurizio; GUIDORIZZI, Giulio. *El mito de Edipo*, p. 79, tradução nossa.

5. A SONORIDADE DOS ESCRAVOS: ESCUTA, CONFISSÃO E VERDADE

Foucault dedica atenção especial à sonoridade e à escuta dos escravos em suas análises da tragédia de Édipo. Isso, parece-nos, por três principais motivos. Primeiramente porque, pela escuta dos escravos, revela-se parte fundamental da verdade. Como ele mesmo afirma na conferência de 1973: “O que havia sido dito em termos de profecia no começo da peça vai ser redito sob forma de testemunho pelos dos pastores. E assim como a peça passa dos deuses aos escravos, os mecanismos de enunciado da verdade ou a forma na qual a verdade se enuncia mudam igualmente”⁵⁵⁵. Um segundo motivo está na forma de extração da verdade. O que não é lícito fazer com os deuses, ou seja, obrigá-los a falar, Édipo faz com o pastor do Citerão. Ele obriga o menor dos homens da cidade a confessar, e implanta, dessa forma, novo procedimento de escuta. Na conferência de 1980, ele esclarece: “Tirésias, da mesma forma que o deus, é alguém que consultamos, a quem colocamos questões, mas o sistema de constrangimento por meio do qual se extraem as respostas ao questioná-lo é um pouco diferente”⁵⁵⁶. E, por fim, o terceiro motivo, é o fato de que Édipo é obrigado a ouvir. Sua forma de agir e sua determinação pela busca da verdade impõem ao herói uma condição que Foucault denomina de *escuta-submissão (écoute-soumission)*⁵⁵⁷.

O pastor do Citerão entra em cena logo após uma ode festiva. Trata-se de um canto que apela para a esperança derradeira, num esforço sobre-humano para não se render àquilo que parece evidente. As palavras do coro corroboram o narcisismo inicial de Édipo: “Quem filho, quem das deusas eternas, quem delas te trouxe ao mundo? Qual delas acenou ao Pã nas montanhas para ser teu pai?”⁵⁵⁸. Parece óbvio, nesse momento, que Édipo, não sendo filho de rei, só pode ter sido gerado por algum deus. Ele, por sua vez, perante Jocasta, contenta-se com algo mais simples: “Tranquiliza-te! Mesmo que eu tivesse sido escravo desde três gerações, tu não serás humilhada por isso!”⁵⁵⁹. Édipo não faz ideia é de que a alternativa que lhe convém é infinitamente mais amarga.

Mas o estásimo deixa no ar a incerteza, caso contrário o coro já teria dado crédito às palavras de Tirésias. Em vez disso, ele prefere a fantasia no lugar da realidade e se expressa utilizando uma forma tipicamente sofista: “Se desvendo o futuro, se me ilumina o saber”⁵⁶⁰. Diante dos fatos, o oráculo é posto à prova e levará ainda um pouco de tempo para que o futuro seja inteiramente revelado. Por ora, é o passado que mais interessa; é nele que repousa a identidade dos pais de Édipo e a certeza de que o saber do coro se transforma em algo inútil. A esta altura Jocasta

⁵⁵⁵ FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 39.

⁵⁵⁶ *Idem*. *Do governo dos vivos*, 2ª aula, p. 172.

⁵⁵⁷ *Idem*. *Le Savoir d'Édipe*. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 250.

⁵⁵⁸ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 1096-1101.

⁵⁵⁹ *Ibidem.*, 1062-1063.

⁵⁶⁰ *Ibidem.*, 1087-1088.

já compreendeu o sentido profundo do mistério que a envolve e segue para o palácio para tirar a própria vida.

A tensão e a ansiedade vividas nas cenas que precedem a entrada do pastor e que são o prenúncio do horror iminente são substituídas agora pela serenidade quase bucólica dos ritmos sazonais do pastoreio, “da primavera ao outono, semestres inteiros”⁵⁶¹. O homem velho e rude, vindo da companhia de seus animais, contrasta com as montanhas coloridas e altas da ode cantada há pouco. E sua calma, resultado de uma vida monótona, contraria um Édipo calculista e medidor, que junta os pedaços de um jogo trágico que em breve dará suas cartas. Inicialmente amedrontado, o pastor fala muito pouco. Instala-se nesse instante, ainda que por poucos versos, o tempo da escuta. Entrementes, o mensageiro de Corinto apresenta-se ansioso para oferecer detalhes que julga ser úteis, da época em que ambos cuidavam juntos das ovelhas: “Tenho certeza de que há de se lembrar quando no alto do Citerão conduzíamos, ele, dois, eu, um só rebanho, bem próximos um do outro”⁵⁶².

Os diálogos que se seguem resumem o que Foucault denomina de *interrogatoire d'identité*⁵⁶³. O coro rapidamente reconhece-o como “pastor fiel de Laio”⁵⁶⁴ e o mensageiro ratifica a informação, confirmando que é deste homem que até agora se tem falado: “Sem dúvida, é ele”⁵⁶⁵. Édipo alterna o jogo identitário, e devolve ao pastor a responsabilidade de conhecer o mensageiro. Diante do medo, o velho homem reluta: “Assim, de repente. Para falar a verdade. Foge-me da memória”⁵⁶⁶. Mas o mensageiro rememora detalhes de uma antiga relação, ao que o pastor responde: “Dizes a verdade. Isso foi há tanto tempo”⁵⁶⁷. Essas palavras, que reconhecem como legítimas as lembranças do emissário de Corinto, são mais do que uma simples restauração da memória perdida. Elas põem em cena o processo gradual de descoberta da verdade, no qual as frações dispersas do passado começam a se encaixar, formando uma única e mesma lembrança.

O mensageiro, a fim de alegrar seu novo rei, identifica Édipo para o pastor, mas este imediatamente tenta silenciá-lo: “Para o inferno! Por que não calas a boca?”⁵⁶⁸. A reprimenda posterior de Édipo é motivada principalmente por sua ansiedade em ouvir e pelo receio do pastor em falar: “E eu de ouvi-lo; preciso ouvir (ἀκούειν)!”⁵⁶⁹. Essa cena é simetricamente inversa ao encontro com Tirésias, no início da peça, na qual Édipo se recusa a escutar o profeta: “Quem poderá

⁵⁶¹ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 1137.

⁵⁶² *Ibidem.*, 1133-1136.

⁵⁶³ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*, p. 68.

⁵⁶⁴ *Ibidem.*, 1118.

⁵⁶⁵ *Ibidem.*, 1121.

⁵⁶⁶ *Ibidem.*, 1131.

⁵⁶⁷ *Ibidem.*, 1141.

⁵⁶⁸ *Ibidem.*, 1146.

⁵⁶⁹ *Ibidem.*, 1170.

suportar palavras tais? Vai-te daqui, miserável! Retira-te, e não voltes mais!”⁵⁷⁰. O que temos, então? A passagem da não escuta oracular para a escuta testemunhal; da verdade revelada pelos deuses para a verdade revelada pelos servidores. Como Foucault observa na conferência de 1980: “[...] os deuses, tais quais os escravos, são instâncias de verdade; são detentores de verdade; são, se vocês quiserem, sujeitos de verdade, que se lhes interrogam”⁵⁷¹.

O palco, neste momento, reserva uma surpresa para seus espectadores: o enredo, com seu conteúdo trágico mais profundo, desloca-se dos detentores do poder e vai até as camadas mais desvalidas socialmente, os escravos. Conhecedor de uma verdade que se descoberta, representa o fim do reinado de Édipo. O pastor de ovelhas decide viver longe do luxo do palácio, isola-se nos lugares mais longínquos do Citerão. Sua condição não permite sequer que Sófocles lhe dê um nome. “Enfim vêm os próprios escravos, que vêm dizer o que precisamente os deuses tinham predito, contar justamente os eventos que eles tinham prescrito. Os escravos, eles também, como Tirésias, viram e dizem as mesmas coisas, τὰ ἀντά que Phoïbos. A humilde lembrança do escravo responde palavra por palavra à “Voz imortal” (ἄμβροτε φάμα, v, 157).⁵⁷²

Em torno da verdade, a memória que reconhece, reúne, reconstrói não é um documento passivo, da mesma forma que a escuta ganha seus contornos ativos. No nível dos deuses, Apolo fala aos seus servos e Tirésias, que ouve o enigma, revela aos humanos os desígnios divinos. No nível dos reis, Édipo primeiro ouve o oráculo sobre seu destino e, mais tarde, escuta sobre o pastor, única testemunha dos acontecimentos outrora ocorridos. Jocasta conta, a propósito da morte de Laio, o que ela ouviu dizer. No nível dos escravos, o pastor de Tebas revela o que fez e escutou da rainha. As lembranças dolorosas, que habitam a mente deste pobre homem, e que para sempre ele quis esconder, une-o aos deuses e fecham o ciclo trágico. Édipo não é gerado no Citerão pelos deuses, como imagina o coro, mas é feito humano pelos mais simples, que, no momento de fragilidade, mostram-se semelhantes. Do rosto da mãe não corre nenhuma lágrima, mas da escuta desobediente do servo, nasce a piedade pelo recém-nascido: “Me condói! Pensei que este homem o levasse para sua terra, para um país distante...”⁵⁷³.

Se Foucault nos ajuda a pensar sobre a “união entre a profecia dos deuses e a memória dos homens”⁵⁷⁴, avançamos na reflexão para mostrar que a escuta das palavras do pastor marcam a estranha afinidade que se sela entre o rei e o escravo. Num tempo, quem sabe não muito distante, a criança foi acolhida pelos selvagens habitantes do monte Citerão, assinalando definitivamente seu destino, que, desde o ponto de vista mítico, assume um caráter excepcional. Agora, como Tirésias, o velho homem guarda um segredo que é obrigado a revelar, mas o faz com simplicidade,

⁵⁷⁰ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 429-431.

⁵⁷¹ FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*, 2ª aula, p. 171.

⁵⁷² *Idem*. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 229, tradução nossa.

⁵⁷³ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 1178-1179.

⁵⁷⁴ FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 48.

contrariando a arrogância e o poder do adivinho, quando interrogado. Ironicamente, as verdades profundas do “duplo do deus” são completamente ignoradas, enquanto o pequeno pedaço da verdade do escravo faz o mundo de Édipo desabar sobre a cabeça de todos. No mesmo lugar em que Tirésias revelou o oráculo com a raiva de um profeta-rei ofendido, o pastor fala com compaixão. E o que Édipo escuta é tudo o que este camponês simples sabia acerca do oráculo, que outros haviam lhe contado: “Aquele menino deveria matar seu pai, assim diziam...”⁵⁷⁵.

O pastor é introduzido por Creonte, na primeira cena, como a única testemunha sobrevivente da morte de Laio⁵⁷⁶ e, certamente, o depoimento desse homem é o que motiva Édipo a procurá-lo incansavelmente no decorrer de toda a peça. Várias passagens da sua conversa com Jocasta confirmam isso. Por exemplo, nos versos 754 e 755: “Quem foi que te trouxe essas informações, senhora?”; mais tarde, no 836 e no 837: “Com efeito, só isto me resta de esperança, aguardar este homem, o pastor, é tudo”; e, logo depois, no 859 e 860: “Mande, pois, chamar esse escravo, sem demora”. Mas agora, frente a frente com a testemunha, Édipo desvia o conteúdo do interrogatório da praga e do assassinato de Laio para a pesquisa a respeito de sua própria identidade. Ele não questiona nada em relação ao que se passou na encruzilhada, de quantos homens lá havia, mas deseja saber sobre suas origens, sobre quem o entregou para a morte no Citerão, três dias depois de seu nascimento. Rapidamente ele “mata a charada”: “Foi ela que te entregou o menino?”⁵⁷⁷.

A revelação completa do oráculo se dá até o fim, em consonância com o ritmo bucólico do campo. Somente a última fala do pastor quebra essa cadência, na qual ele se arrisca a pronunciar duas ou três frases no mesmo verso. É a justificativa piedosa para um gesto, ao mesmo tempo, humanitário e trágico, que não tem volta: “Mas ele o salvou da morte para maior desgraça! Porque, se és tu quem ele diz, sabe que tu és o mais infeliz dos homens!”⁵⁷⁸. Essas palavras são o reflexo daquelas ditas ao rei por Jocasta, um pouco antes de ela adentrar o palácio e se enforcar: “Infeliz! Tomara que tu jamais venhas saber quem és!”⁵⁷⁹. E o que todos escutam depois das derradeiras frases do velho homem é um grito de horror, do Édipo sabedor de toda a verdade: “Oh! Ai de mim! Tudo está claro!”⁵⁸⁰. Segal observa que “ele corre para o palácio com uma sequência de palavras curtas, intraduzível em seu som e sintaxe, que transmitem as maldições entrelaçadas do parricídio e do incesto”⁵⁸¹.

⁵⁷⁵ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 1176.

⁵⁷⁶ “Morreram todos, com exceção de um único, que, apavorado, conseguiu fugir, e de tudo o que viu só nos pôde dizer uma coisa”. *Ibidem.*, 118-119.

⁵⁷⁷ *Ibidem.*, 1173.

⁵⁷⁸ *Ibidem.*, 1180-1181.

⁵⁷⁹ *Ibidem.*, 1068.

⁵⁸⁰ *Ibidem.*, 1182.

⁵⁸¹ SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus*, p. 104, tradução nossa.

No processo aletúrgico de produção da verdade, Foucault considera os reis como figuras *intermédiaires*⁵⁸², isso porque, para ele, “a formulação ritual e completa da verdade, ela é, efetivamente, realizada duas vezes. Uma vez, no nível dos deuses, quer dizer, ao nível de Phoibós e Tirésias e, uma segunda vez, ao nível dos escravos e dos servidores”.⁵⁸³ Porém, a extração dessa verdade e a forma como ela aparece na peça seguem, nos dois casos, caminhos muito diferentes.

Para Foucault, tanto os deuses como os escravos são *instances de vérité*⁵⁸⁴, as quais se deve ouvir. Mas essa escuta acontece a partir de métodos específicos e com características próprias. O deus não deve ser constrangido a falar. Uma vez consultado em seu oráculo, suas respostas, por mais enigmáticas que sejam, são absolutamente completas. “O jogo questão-resposta com o deus é um jogo que jogamos uma vez por todas e, uma vez a partida jogada, é preciso se virar com o resultado”⁵⁸⁵. Há, dessa forma, uma única chance de se escutar o deus.

Tirésias, por seu lado, foi forçado por Édipo a falar, por isso, é enfático ao insistir: “Ordena que eu seja reconduzido a minha casa, ó rei”⁵⁸⁶. Mas, se ele está contrariado, por que decide depor? O pensador francês apresenta duas razões. A primeira delas é porque o adivinho, no momento de perigo, cumpre um papel importante como protetor da cidade. Além disso, pesa sobre ele a acusação de Édipo de que, no período em que Tebas estava sendo ameaçada pela Esfinge, ele não disse nada. “Quando a Esfinge propunha aqui seus enigmas, não sugeriste aos tebanos uma só palavra em prol da salvação destes cidadãos?”⁵⁸⁷. E a segunda razão reside no fato de que, no embate *puissance à puissance* travado entre ambos, o profeta revela a verdade, de que a materialização da peste que aflige Tebas é o próprio rei. A cena nos recorda que Tirésias comparece para a conversa investido de poder, pois é inicialmente recomendado pelo povo e, em seguida, convocado pelo famoso rei, salvador da cidade. Não obstante, a diferença entre os dois se torna cada vez mais evidente: o profeta é plenamente sabedor de que seu poder não lhe pertence, enquanto Édipo, até então, ignora completamente suas limitações humanas.

Foucault nos lembra que, para desviar das palavras ameaçadoras de Tirésias, Édipo implementa um procedimento judicial extremamente afastado da escuta oracular. Contudo, parece-nos importante ressaltar, como hipótese, que essa não escuta do profeta se relaciona também com o fato de que eles são pares, ou seja, Tirésias é “rei não menos que o próprio Édipo”⁵⁸⁸. Basta vermos que, no diálogo entre os dois, Édipo se vê ameaçado em seu poder: “Ó riqueza! Ó poder! Ó glória

⁵⁸² FOUCAULT, Michel. *Du Gouvernement des vivants*, p. 34.

⁵⁸³ *Idem. Do governo dos vivos, 2ª aula*, p. 171.

⁵⁸⁴ *Idem. Du Gouvernement des vivants*, p. 34.

⁵⁸⁵ *Idem. Do governo dos vivos, 2ª aula*, p. 171-172.

⁵⁸⁶ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 320-321.

⁵⁸⁷ *Ibidem.*, 391-393.

⁵⁸⁸ FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos, 2ª aula*, p. 173.

de uma vida consagrada à ciência, quanta inveja despertais contra o homem a quem todos admiram!”⁵⁸⁹.

Hierarquicamente, os escravos se situam na ponta contrária do deus e do adivinho e Sófocles lhes destina uma série de funções. O mensageiro de Corinto é, por exemplo, aquele que recebe a criança das mãos do pastor. Traz, jubiloso, a notícia da morte de Políbio e é atingido pelo drama, na medida em que se envolve na tragédia. Já o velho homem do Citerão é o possuidor de toda a verdade, “uma vez que ele recebeu Édipo, não executou a ordem de matá-lo e ainda o deu aos habitantes de Corinto; finalmente, ele assistiu ao crime de Laios”⁵⁹⁰. Ele sabe mais do que Tirésias e, simetricamente, o mesmo tanto que o deus. Por isso, por toda a peça se cria a expectativa de ouvir o testemunho desse personagem. Inicialmente, acredita-se que ele poderá esclarecer o número de pessoas que atacaram Laio e seu cortejo no cruzamento de três caminhos. Somente mais tarde, no interrogatório do mensageiro, é que se revelará ser ele também o atestador da identidade de Édipo⁵⁹¹.

Como vimos brevemente na parte anterior, Foucault desenvolve a cena do inquirido do pastor de Citerão a partir da problemática que, na década de 80, ele chama de *confissão*. Trata-se de uma “ritualização da verdade” que acontece por meio da extração de um saber sob a forma do testemunho, da lembrança. Nesse caso, o interrogado é capaz de falar somente do que ele fez e do que ele viu; diferentemente do deus e do adivinho, que dominam o tempo e têm a possibilidade de responder sobre o futuro e o passado. Na confissão, o torturador submete sua vítima a um constrangimento jurídico, obedecendo à lei da $\mu\eta\eta\mu\eta$ e a um constrangimento “psicológico”, de longa duração, como nos recorda o verso 1141: “Muito passou, mas não alteras nada”.

O velho pastor revela o que sabe apenas depois de ser ameaçado por Édipo uma primeira vez: “Pois se não responderes por bem, responderás à força!”⁵⁹²; efetivamente torturado: “Que um de vós lhe amarre imediatamente as mãos às costas!”⁵⁹³; e, por fim, mais uma vez ameaçado: “Tu és um homem morto se eu tiver de repetir essa pergunta!”⁵⁹⁴. Na conferência de 1981, Foucault entende que a tomada de consciência de Édipo, ou seja, sua passagem da ignorância para o saber, acontece na peça quando se cumpre o ritual político-religioso do direito ateniense de buscar nas testemunhas oculares, escondidas nas remotas cabanas do Citerão, a verdade dos fatos⁵⁹⁵. É um tipo de extorsão legitimamente aceita e que se tornará incontestável a partir da validação do coro: “E agora, quem pode haver no mundo, que seja mais miserável? Quem terá sofrido, no decurso da

⁵⁸⁹ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 380-382.

⁵⁹⁰ FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*, 2ª aula, p. 173.

⁵⁹¹ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 1027-1042.

⁵⁹² *Ibidem.*, 1152.

⁵⁹³ *Ibidem.*, 1154.

⁵⁹⁴ *Ibidem.*, 1166.

⁵⁹⁵ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*, p. 69.

vida, mais rude abalo, precipitando-se no abismo da mais tremenda ignomínia? Ilustre e querido Édipo, tu que no leito nupcial de teu pai foste recebido como filho, e como esposo dizes: como por tanto tempo esse abrigo paterno te pôde suportar em silêncio?”⁵⁹⁶.

Que tipo de escuta surge então desse processo de confissão? Da mesma forma que nessa prática relativamente nova, que se torna um procedimento regular do sistema judiciário ateniense e no qual a verdade emerge por meio do constrangimento e da violência, a escuta dos escravos faz com que Édipo retenha palavras idênticas àquelas que os deuses tinham outrora pronunciado. E tudo o que traz a audição desses testemunhos submetidos às condições da presença e do olhar do soberano faz com que Édipo ouça, com a mesma violência aplicada por ele, aquilo que jamais ele gostaria de ter escutado: a verdade sobre sua história e sobre seu destino.

Arriscamos, por fim, dando vazão ao pensamento de Foucault, caracterizar outros dois tipos de escuta que surgem do procedimento testemunhal dos escravos e que certamente precisam ser levados em conta no procedimento da confissão.

Primeiramente, um tipo de escuta que é par das palavras nascidas da “interioridade”. Esse velho homem do campo é o detentor de um fragmento da verdade, embora essa pequena parte signifique a totalidade das informações. Por isso, podemos supor sua dor, carregando por todos esses anos a lembrança de que em seus braços esteve com o recém-nascido desamparado e de pés perfurados, com a ordem de matá-lo na montanha. Antes tido meramente como um objeto judicial, capaz de resolver possivelmente a maior catástrofe de Tebas, agora ele se apresenta ao rei simplesmente humano, levando em seu rosto as marcas de uma punição sofrida de forma lenta e solitária.

O pastor não é mais da cidade⁵⁹⁷. Ele é um nômade, que vive em contato com os animais e sua presença no tribunal é a representação da fase cultural mais arcaica de organização social e espiritual. Por isso, sua forma de falar no interrogatório, que acontece linha por linha, denuncia a postura de alguém que primeiro ouve seu δαιμόνων, ciente de que cada uma das palavras pronunciadas é uma nova peça no complexo quebra-cabeças, que em pouco tempo levará à tragédia. O que temos então? Duas posturas que divergem numa mesma cena: a ansiedade e a diretividade da escuta de Édipo⁵⁹⁸ versus a escuta de alguém que se acostumou, por muitos anos, a ouvir somente a si mesmo, os animais e a natureza que o rodeiam.

O segundo tipo de escuta nasce exatamente do que Foucault designa como *laços de amizade*⁵⁹⁹. Diferentemente do deus e do adivinho, ligados por laços religiosos, e de Jocasta e Édipo, que, por serem marido e mulher, unem-se por um pacto jurídico, para o pensador francês, os

⁵⁹⁶ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 1205-1212.

⁵⁹⁷ *Ibidem.*, 760-762.

⁵⁹⁸ *Ibidem.*, 1170.

⁵⁹⁹ FOUCAULT, Michel. *Du Gouvernement des vivants*, p. 32.

escravos estabelecem uma ligação fraterna, pois “ambos eram pastores no Citerão, onde eles se encontravam todos os invernos, e que laços de amizade os haviam ligado”⁶⁰⁰.

A experiência nos ensina que a amizade se constrói a partir de atitudes profundas de escuta. Isso é o que nos mostram os versos que compõem o diálogo entre os dois escravos. Ainda que esteja ansioso por desenrolar a história e imaginando colaborar com seu novo rei, o mensageiro de Corinto trata com respeito e afeição seu velho amigo. Seu esforço é fazer o pastor recordar do período em que passaram juntos: o lugar de partilha, as condições de trabalho, o cuidado com o rebanho, o tempo de convivência⁶⁰¹. Uma expressão dá força a essa cena: “Fomos vizinhos durante três semestres inteiros”⁶⁰². Tal frase não deixa dúvida da proximidade que marcou essas duas vidas. Alguns versos mais tarde, temos outro sinal de apreço. Ao dar a notícia de que Édipo é a criança que ambos ampararam no Citerão, o mensageiro se utiliza da expressão τᾶν, que, nas versões em português, foi traduzida por *querido, companheiro, caro, bom homem*. A resposta do pastor para a investida do mensageiro é dura: “Para o inferno! Por que não calas a boca?”. Certamente, sua atitude nesse momento tem por base a intuição de que a conversa levará a um rumo indesejado.

Na relação que Édipo estabelece com os diferentes personagens, ele aprende a “escutar” e, ao fim da peça, recebe como recompensa a “verdade” que disse a Creonte: “Falas bem, mas eu te escuto mal”⁶⁰³. Não há dúvida de que esse aprendizado é fruto de sua determinação em descobrir, que ele maneja com maestria, por meio de um longo processo de diálogos e de interrogatórios. Por sua livre vontade, decide encontrar no passado sua dupla identidade, pela boca de outros. Mas por que, com tantas evidências, ele demorou tanto para se identificar como o assassino procurado? Acreditamos que não é porque inconscientemente ele recusasse a verdade, à maneira de Freud, mas sim pelo fato de que a consciência da realidade vai se costurando por meio da linguagem, e reconhecer-se a partir disso leva tempo. Concordamos com Foucault quando, na conferência de 1972, afirma que Édipo está “prometido, portanto, a obedecer”⁶⁰⁴, preso a uma escuta submetida ao oráculo dos deuses, que, por toda a trama, ele quis negar. Mas não temos dúvida, por outro lado, que seu aprendizado da escuta se deu, principalmente, pelo confronto com o outro.

⁶⁰⁰ FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*, 2ª aula, p. 168.

⁶⁰¹ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 1132-1140.

⁶⁰² *Ibidem.*, 1136.

⁶⁰³ *Ibidem.*, 545-546.

⁶⁰⁴ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 250.

6. EXCURSO: ASPECTOS VISUAIS DA TRAGÉDIA DE ÉDIPO

Num pequeno trabalho didático intitulado *Étude sur Œdipe roi: Sophocle*⁶⁰⁵, Sodini-Dubarry desenvolve um importante estudo sobre a relação entre os aspectos visuais e a palavra poética em Édipo-Rei. Destacaremos, por ora, alguns elementos dessa *art du spectaculaire*. De forma geral, ela considera a tragédia grega como um espetáculo estilizado, no qual a maioria das peças se utiliza de recursos como a música, a dança e a palavra. Os concursos trágicos aconteciam em três dias sucessivos, e cada poeta concorria apresentando três composições num mesmo dia, que por vezes se constituíam como trilogias. Tanta era a paixão dos gregos por essas maratonas teatrais, que cada sessão durava de quatro a cinco horas. Platão fala no Banquete de um público de 30 mil pessoas⁶⁰⁶, o que significava quase a totalidade dos cidadãos de Atenas. Ainda que as estruturas conservadas até hoje sejam posteriores ao século V, elas nos deixam uma ideia bastante próxima das enormes dimensões das instalações mais primitivas.

As condições físicas eram muito diferentes das do teatro moderno ou contemporâneo. As apresentações se realizavam ao ar livre, à luz do dia, praticamente sem nenhum tipo de decoração. Uma prova disso está no fato de que as cenas de Édipo-Rei acontecem inteiramente na frente do palácio. No entanto, mesmo com a ausência de uma direção de palco (*didascalies*)⁶⁰⁷, a análise da obra nos apresenta elementos “suficientes para perceber a presença de grandes momentos espetaculares”⁶⁰⁸.

Para a autora francesa, a força da construção dramática do mais famoso texto de Sófocles está no extraordinário contraste entre a situação inicial e situação final do protagonista. Em poucas horas, Édipo deixa de ser o feliz tirano de Tebas para ver sua vida se transformar numa catástrofe. Nessa *violence de l'émotion tragique*, ela indica a potência visual e poética de duas cenas, que no interior do jogo cênico adquirem lugar especial. A primeira delas é quando, no prólogo, Édipo sai de seu palácio e se depara com a súplica de alguns idosos e de muitos jovens cidadãos. “Filhos meus, do venerando Cadmo, rebentos novos, por que assentados vos vejo aqui, de ramos suplicantes coroados?”⁶⁰⁹. Numa referência direta ao enigma da Esfinge, ele aparece de maneira grandiosa e simbólica como um homem feito; homem de dois pés, capaz de proteger as duas idades da humanidade: a infância e a velhice. Como o sol, que nasce entre as montanhas, ele surge para seu povo, indicando que sua luz clareia a busca pela verdade.

A segunda cena está no fim do espetáculo, quando ele novamente sai da casa real, mas agora o que se vê é a imagem da vergonha e da dor. “Ele grita que lhe abram as portas; que mostrem a

⁶⁰⁵ SODINI-DUBARRY, Cristine. *Étude sur Œdipe: Sophocle*. Paris: Ellipses Édition Marketing, 2005, p. 53-58.

⁶⁰⁶ PLATÃO. *O Banquete*. Belém: EDUPFA, 2011, 175e.

⁶⁰⁷ Instructions données par un auteur dramatique aux acteurs sur la manière d'interpréter leur rôle.

⁶⁰⁸ SODINI-DUBARRY, Cristine. *Étude sur Œdipe*, p. 53, tradução nossa.

⁶⁰⁹ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 1-3.

todos os tebanos o parricida”⁶¹⁰. A proclamação do arauto anuncia que pela frente virá algo ainda mais horrível. Com seus olhos cravejados, o rosto do herói está desconfigurado. Na primeira aparição, ele é o destinatário das súplicas, que partem principalmente das crianças; já aqui, transforma-se no suplicante em nome de suas filhas, infelizes por causa de seus crimes. A última visão que se tem de Édipo é a dele sendo conduzido para a sombra do palácio, sob as ordens de Creonte. O homem que fez de tudo para descobrir a verdade em praça pública é obrigado agora a levar esta verdade, que é ele mesmo, para outro lugar, escondido da cidade que antes o acolhera.

Com igual importância imagética, Sodini-Dubarry destaca a importância do lugar do coro em Édipo-Rei, como um dos mais significativos recursos de *valeurs spectaculaires*. Por excelência, o canto desse grupo de anciãos de Tebas, “testemunhas transtornadas do drama”⁶¹¹, une o visual, o musical e o poético. Os coreutas, num número de 15, cantam e dançam os textos poéticos escritos numa linguagem dialética, diferente da fala corrente e familiar dos diálogos. Criando uma atmosfera particular à história, os interlúdios originam ruptura, que garante ritmo ao progresso da ação dramática, ao mesmo tempo em que o conteúdo e a evolução dramática se mostram perfeitamente coerentes.

Embora tenhamos poucas informações acerca do tipo de música que se praticava e sobre a própria evolução do coro, algumas certezas permanecem. A primeira entrada solene do grupo de cantores, pela lateral da cena, logo depois do prólogo, é conhecida como *πάροδος*. Esse tipo de canto acompanha o ritmo da marcha. As odes que separam os outros episódios são chamadas de *στάσιμα*. De ritmo regular, elas se dividem em estrofes e antiestrofes. Os cantores evoluem para a direita durante a estrofe e para a esquerda durante a antiestrofe, para enfim se encontrarem no mesmo lugar. Com um efeito visual que impressiona os espectadores, todos os cantores vestem a mesma roupa e agem “comme un seul homme”⁶¹².

Nesse sentido, de forma perspicaz e original, a autora apresenta três funções específicas que o coro ocupa para a potencialização da emoção trágica em Édipo-Rei.

A primeira delas é conectar o destino do tirano com o destino de Tebas: “le chœur représente le peuple”⁶¹³. O clamor das crianças se desfaz e desde a entrada do coro, Édipo não está mais na presença de seus filhos-cidadãos. São vozes criteriosas que passam a acompanhá-lo e que, desde esse momento, dão sinais da queda inevitável. O canto inaugural é sobre os males da cidade, e o segundo, sobre a fidelidade ao soberano que livrou a todos da Esfinge. “Assim, meu espírito nunca o acusará de um crime!”⁶¹⁴. Mesmo quando o coro é instigado a tomar partido de Creonte, em função da violência do rei, ele dá provas de sua fidelidade: “Disse e repito, Senhor, desprovido

⁶¹⁰ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 1287-1289.

⁶¹¹ SODINI-DUBARRY, Cristine. *Étude sur Œdipe*, 2005, p. 57, tradução nossa.

⁶¹² *Ibidem.*, 2005, p. 56.

⁶¹³ *Ibidem.*, p. 57.

⁶¹⁴ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 511-512.

de razão eu seria, insensato, se te abandonasse”⁶¹⁵. Já ao fim, quando toda a verdade é revelada, os cantores deploram os males de Édipo e declaram: “Filho de Laio, prouvera aos deuses que nunca te houvéramos visto!”⁶¹⁶.

A segunda função reside no fato de que a lealdade do coro é também a dos velhos simples e ingênuos. Três expressões de sentimentos exemplificam essa característica. Primeiramente a dúvida, que aparece quando, após as profecias de Tirésias, o coro se sente estremecido pela sabedoria do adivinho, mas prefere não tomar posição. “Terríveis, sim! Terríveis são as dúvidas que me causam as palavras do hábil adivinho. Não sei se ele está, ou não, com a verdade; não atino o que deva pensar a respeito”⁶¹⁷. Mais tarde, ao criticar a ironia que Jocasta utiliza para se referir ao absurdo das profecias, primeiro o coro se esconde atrás das estritas leis religiosas: “Possa eu obedecer na vida, às leis sublimes, instituídas pela Providência Divina, da qual é o Olimpo o supremo pai!”⁶¹⁸, e, depois, medrosamente reprova: “O orgulho gera a tirania”⁶¹⁹. Finalmente, os cantores não são mais lúcidos do que o herói após as revelações do mensageiro de Corinto e seguem as fantasias de Édipo, de ser filho da glória e da fortuna. “Quem, filho, quem das deusas eternas, quem delas te trouxe ao mundo? Qual delas acenou a Pã nas montanhas para ser teu pai?”⁶²⁰.

A terceira função é a do coro, como uma espécie de intermediário entre os grandes heróis da tragédia e os espectadores. Cabe a ele manter estes últimos em constante estado de terror e piedade. Vemos, por exemplo, nos versos iniciais do *πάροδος*, esses sentimentos serem cantados: “Coração transido, o pavor me oprime, Apolo Délio, senhor do grito consolador! Ao teu redor, tremor”⁶²¹. E a cada nova aparição, numa crescente, intercalados com alguns momentos de confiança e júbilo, renovam-se a angústia e a desesperança. O visual, o sonoro e o poético se unem para cantar o destino de um homem que põe em xeque toda condição humana. E nos últimos versos, quando se prepara para sair, o corifeu se dirige aos coreutas: “Ó vós, que sereis sempre os chefes mais respeitados deste país”⁶²². Mas, na realidade, para além dos tebanos, “é a todos os espectadores que ele lança sua mensagem dolorosa de comunhão com o ‘maldito dos malditos’, esta vítima grandiosa e patética, tornada por todos uma imagem heroica da ambiguidade da condição humana”⁶²³.

⁶¹⁵ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 690-693.

⁶¹⁶ *Ibidem.*, 1217.

⁶¹⁷ *Ibidem.*, 483-485.

⁶¹⁸ *Ibidem.*, 865-867.

⁶¹⁹ *Ibidem.*, 873.

⁶²⁰ *Ibidem.*, 1096-1100.

⁶²¹ *Ibidem.*, 153-155.

⁶²² *Ibidem.*, 1223.

⁶²³ SODINI-DUBARRY, Cristine. *Étude sur Œdipe*, p. 58, tradução nossa.

7. O VISÍVEL E O DIZER-VERDADEIRO EM ÉDIPO-REI

Outro tema que Foucault desenvolve em suas análises de Édipo-Rei, e que se relaciona diretamente com a noção de olhar, é o do dizer-verdadeiro (*dire-vrai*). Mas é um fato que, para o pensador francês, este dizer-verdadeiro é parte de algo maior: de uma “manifestation rituelle de vérité”⁶²⁴, própria do teatro grego. A mais famosa tragédia de Sófocles se constitui como uma história “que, por meio dos atores, das máscaras que trazem os atores, [...] dá a entender o verdadeiro, a ver o verdadeiro”⁶²⁵. Na aula de 19 de janeiro de 1983, ele endossa essa ideia, quando compara o drama de Édipo ao de Íon de Eurípedes: “[...] Édipo é, igualmente uma peça do dizer verdadeiro, do desvelamento da verdade, da dramaturgia do dizer verdadeiro ou, se preferem, da aleturgia [...]”⁶²⁶.

Não obstante, ao mesmo tempo em que Foucault considera a tragédia de Édipo essa história paradigmática da manifestação da verdade, ele a entende também como uma “dramaturgia da cegueira”⁶²⁷. Trata-se de uma teatralização de como o herói de Sófocles não pode ver todas as evidências que estavam diante de seus olhos. Na mesma medida em que as coisas são ditas e testemunhadas, ou seja, que cada personagem, detentor de uma pequena fração da verdade, expõe sua parte, Édipo fecha seus olhos e se torna incapaz de interpretar as evidências. É real que ele poderia ir até o fim sem querer saber, sem abrir os olhos; ter ficado tranquilo em sua posição social de rei, marido, pai e salvador da cidade. Mas foi sua vontade de descobrir que o levou inteiramente a seu destino.

E é exatamente nesse contexto, daqueles que falam sem ter visto, dos que não viram mas ouviram dizer e os que viram e se escondem, que Foucault propõem uma leitura de Édipo a partir da composição entre o ver e o dizer, entre o olhar e o discurso. É realidade que, para ele, todas as partes envolvidas têm um pedaço da verdade para ser revelado e o fazem de forma descendente, dos deuses aos escravos.

A primeira ligação entre ver e dizer que se efetua na peça é a dos deuses, entretanto, é um dizer-verdadeiro que não tem respaldo inicial. Foucault insiste no fato de que, do lado dos deuses, o olhar está em consonância absoluta com a verdade, ou seja, eles coabitam, fazendo a visibilidade das coisas depender simplesmente da luz que decorre da visão divina. “O olhar de deus é algo como conatural às coisas dadas a ver. É a mesma luz que se encontra nos olhos do deus e que clareia o mundo”⁶²⁸. Mas há algo de paradoxal. Ainda que possam ver tudo e dar as coisas a ver, os deuses não são testemunhas. Eles não viram com seus próprios olhos, tampouco estiveram presentes em

⁶²⁴ FOUCAULT, Michel. *Du Gouvernement des vivants*, p. 24.

⁶²⁵ *Idem. Do governo dos vivos, 2ª aula*, p. 156.

⁶²⁶ *Idem. Le Gouvernement de soi et des autres*, p. 78, tradução nossa.

⁶²⁷ *Idem. Du Gouvernement des vivants*, p. 25.

⁶²⁸ *Idem. Do governo dos vivos, 2ª aula*, p. 175.

cada uma das ações que determinaram o destino de Édipo. Tanto o deus como seu adivinho, por sua condição, não precisam “comparecer”. O primeiro é sempre consultado de longe e “é de longe que ele lança seus decretos sobre os homens”⁶²⁹. E Tirésias, por sua vez, é cego e, por isso mesmo, mantém-se igualmente distante. E Édipo o reprovará por isso: “És cego dos ouvidos, da mente e dos olhos”⁶³⁰.

No que se refere à palavra divina, ocorre o mesmo. O discurso dos deuses é infalível, por isso, seu dizer é o mesmo que seu realizar. É uma palavra “que diz as coisas e ela faz com que as coisas aconteçam. Ela diz que elas vão acontecer e ela liga os homens, as coisas, o que irá acontecer, de tal maneira que tudo isso não pode não acontecer”⁶³¹. A partir de toda essa potência, Foucault se pergunta: “Como, nessa condição, o deus não diria a verdade?”. A resposta do pensador francês está na forma como se tece o ver e o dizer no nível divino: ambos são indissociáveis do que possibilita algo se tornar visível e algo acontecer. “É a mesma força que, ao mesmo tempo, permite o deus de ver e dar as coisas a ver. É a mesma força que permite o deus dizer o que vai acontecer e que lhe permite forçá-las, efetivamente, a acontecer”⁶³². Ele denomina de *enunciado-ligação* essa correlação entre dois jogos de ação que somente aos deuses é admitido realizar: o olhar que percebe a luz e a luz que torna as coisas visíveis; o poder de dizer e o poder de fazer acontecer. É interessante notar que, na conferência de 1973, Foucault já sustenta essa ideia da relação entre o ver e o dizer na mântica celestial como manifestação da verdade: “Quando o deus e o adivinho falam, a verdade se formula em forma de prescrição e profecia, na forma de um olhar eterno e todo poderoso do deus Sol, na forma do olhar do adivinho que, apesar de cego, vê o passado, o presente e o futuro”⁶³³.

A junção entre o olhar e o dizer do deus permanece incompreendida, e até o fim da peça será ignorada. Já o coro, no primeiro estásimo, não deseja que Édipo proclame para toda cidade o assassinato de Laio, buscando, dentre os próprios cidadãos de Tebas, alguma informação relevante. Isso se justifica: “pois equivaleria a suspeitar do povo, equivaleria a dizer que foi alguém do povo que cometeu o crime”⁶³⁴. Nesse momento, Tirésias é convocado. Entre a primeira alternativa, que segue misteriosa, e a segunda, que não foi aceita, o adivinho é a última saída. Por ser entendido como um “irmão” de Apolo, ou seja, o complemento humano do divino, o adivinho recebeu do deus o direito do dizer-verdadeiro. Eles sabem as mesmas coisas e proclamam as mesmas coisas. O texto de Sófocles anuncia ambos como reis, quando utiliza a expressão *ανακτ’ ἀνακτι*⁶³⁵. O mesmo

⁶²⁹ FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*, 2ª aula, p. 178.

⁶³⁰ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 371.

⁶³¹ FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*, 2ª aula, p. 175.

⁶³² *Ibidem.*, p. 176.

⁶³³ *Idem.* *A verdade e as formas jurídicas*, p. 39.

⁶³⁴ *Idem.* *Do governo dos vivos*, 2ª aula, p. 160.

⁶³⁵ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 284.

acontece com o poder da visão: “Este vê as mesmas coisas que ele e tem, por conseguinte, o mesmo olhar e o mesmo saber”⁶³⁶. Eles enxergam coisas semelhantes, pois os olhos de Apolo servem à Tirésias. Um anuncia o assassinado, enquanto o outro confirma o assassino ao se dirigir a Édipo: “Pois com teu miasma contaminas a cidade”⁶³⁷. As palavras do adivinho se integram às palavras do deus: toda verdade está dita.

O coro ocupa um lugar especial nessa relação entre o visível e a palavra verdadeira. Pertence a ele e somente a ele, como representante do povo de Tebas, a possibilidade de fechar a questão, de dar o veredicto, de encerrar a causa. “O coro que deve levar a seu termo, entre eles, as coisas visíveis e as palavras divinas”⁶³⁸. Enquanto isso não acontecer, algo permanece suspenso: “Até que eu tenha a demonstração ocular, não posso afirmar que isso é justo”. Essa palavra justa (ὀρθον ἔπος), o coro pode dar somente quando o oráculo, como palavra divina, e o testemunho, como palavra ocular, encontrarem-se. E no momento exato em que ela for pronunciada, todos devem se submeter, pois é, perante o espaço da tragédia e diante do público, o *dire-vrai*. Nesse sentido, podemos entender porque, no primeiro estásimo, logo após o litígio entre Édipo e Tirésias, o coro evita tomar partido: o primeiro tem a favor de si as coisas visíveis (φανερὰ), e o segundo, por mais que sejam divinas, tem a seu favor somente as palavras.

Para Foucault, os escravos são, juntamente com os deuses, no nível da simetria entre o visível e o *dire-vrai*, os grandes vetores da “formulação ritual e completa da verdade”⁶³⁹. E aqui há algo que precisamos levar em conta. Se os deuses são, por sua natureza, habitados pela verdade, os escravos, pelo contrário, não só não estão nela, como lhes resta somente “assistir impotentemente um espetáculo que se lhe é imposto do exterior”⁶⁴⁰. Eles foram colocados na verdade “comme par hasard”⁶⁴¹, vendo tudo do lado de fora. A verdade recai sobre elas na obrigação de um testemunho, que lhes é imposto externamente, por força de lei.

Assim, perguntamos com Foucault: “em que então se enraíza a verdade de seu olhar?”⁶⁴². Por que seu modo de ver e seu testemunho se tornam tão importantes? Porque, também diferentemente dos deuses, eles estavam lá. Eles viram com seus próprios olhos e fizeram com suas próprias mãos; pegaram a criança no colo, salvaram sua vida e a levaram para bem longe do monte sobre o qual ela deveria ser sacrificada. Isso é o que permite Foucault identificar, desde lugares e procedimentos de visão distintos, “deux modes de manifestation de la vérité, deux aléthurgies”⁶⁴³, embora que “a aléthourgia oracular e a aléthourgia do testemunho [digam] exatamente a mesma

⁶³⁶ FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*, 2ª aula, p. 160.

⁶³⁷ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 353.

⁶³⁸ FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*, 2ª aula, p. 163.

⁶³⁹ *Ibidem.*, p. 171.

⁶⁴⁰ *Ibidem.*, p. 176.

⁶⁴¹ *Idem. Du Gouvernement des vivants*, p. 38.

⁶⁴² *Idem. Do governo dos vivos*, 2ª aula, p. 176.

⁶⁴³ *Idem. Du Gouvernement des vivants*, p. 39.

coisa. Os escravos não dizem nem mais nem menos que os deuses, eles o dizem mais claramente e, conseqüentemente, eles dizem melhor”⁶⁴⁴.

Mas é exatamente por este “terem visto com seus próprios olhos”, que Foucault assinala, nos testemunhos do mensageiro de Corinto e do pastor do Citerão, traços que “[...] são muito característicos no que se refere ao vocabulário”⁶⁴⁵. É o dizer-verdadeiro que, obedecendo as exigências da memória e do poder da prescrição, autoriza-se pelo poder dizer “eu”. Com a introdução da primeira pessoa em Édipo-Rei, o pensador francês mostra em que momento da história ocidental o *dire-vrai* deixou de ser uma enunciação da verdade independente de quem fala, para tornar-se uma afirmação em sua própria verdade. É a condição de possibilidade do aparecimento da testemunha, que, estando presente e vendo com seus olhos, é capaz de comprovar a verdade com seu depoimento. Na aula de 23 de janeiro de 1980, ele explicita a questão da seguinte maneira:

O problema é de saber como e por quais razões chegou o momento onde o dizer-verdadeiro pode autenticar-se de sua verdade, pode-se afirmar como manifestação da verdade, precisamente na medida em que aquele fala pode dizer: sou eu quem detém a verdade e sou quem detém a verdade porque sou eu quem a viu, e tendo-a visto eu a digo. Essa identificação do dizer-verdadeiro e do ter visto o verdadeiro, essa identificação entre aquele que fala e a fonte, a origem, a raiz da verdade, é ela, sem dúvida, um processo múltiplo e complexo que foi capital para a história da verdade em nossa sociedade⁶⁴⁶.

Foucault identifica no diálogo entre Édipo e o mensageiro de Corinto, na medida em que este último explicita as origens do herói, uma série de afirmações com o elemento “eu”: “Eu te havia encontrado na grotta do Citéron”⁶⁴⁷, “Eu apascentava ali um rebanho montanhês”⁶⁴⁸, “Foi assim, que naquele tempo, eu te salvei, meu filho”⁶⁴⁹, “Eu te desamarrei; tu tinhas as extremidades dos pés furadas”,⁶⁵⁰ “Eu te recebi de outro pastor”⁶⁵¹. Essas frases em primeira pessoa expressam “simplesmente e fundamentalmente a lei da presença que autentica o que pode dizer o escravo de Corinto”⁶⁵². Do lugar onde está, ou seja, a casta mais baixa hierarquicamente, as palavras do mensageiro adquirem valor porque estão endossadas por aquilo que visualmente foi guardado em sua memória. E quando Édipo insiste sobre quem o entregou ao pastor, pela mesma força dessa “lei de presença”, ele é obrigado a responder: “Eu não sei dizer; mas aquele que te deixou em minhas mãos certamente saberá”⁶⁵³.

⁶⁴⁴ FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*, 2ª aula, p. 182.

⁶⁴⁵ *Ibidem.*, p. 177.

⁶⁴⁶ *Idem. Du Gouvernement des vivants*, p. 49, tradução nossa.

⁶⁴⁷ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 1026.

⁶⁴⁸ *Ibidem.*, 1028.

⁶⁴⁹ *Ibidem.*, 1030.

⁶⁵⁰ *Ibidem.*, 1034.

⁶⁵¹ *Ibidem.*, 1040.

⁶⁵² FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*, 2ª aula, p. 177.

⁶⁵³ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 1038.

Nesse momento, salienta Foucault, comparece ao julgamento o pastor do Citerão. Para ele, o modelo de intervenção segue a mesma lógica do “eu”. Aqui, destacam-se dois aspectos. O primeiro deles é que, antes da comprovação da origem de Édipo, o velho homem é forçado a certificar sua própria identidade. Quando perguntado se pertencia a Laio, ele responde: “Eu era escravo dele; não me comprou, sou cria dele”⁶⁵⁴. Em seguida, a contestação sobre sua ocupação: “Eu guardei rebanhos por quase toda minha vida”⁶⁵⁵. Depois dessa *liturgie*, que segue exatamente as regras judiciárias da época, ele pode ser interrogado sobre o que para todos mais interessa: “Eu te disse, ó rei; que realmente eu lhe dei a criança”⁶⁵⁶. “Não... Não era minha... Eu a recebi de uma pessoa”⁶⁵⁷, “Eu tive pena”⁶⁵⁸.

Na passagem do “fazer aparecer as coisas em uma visibilidade”⁶⁵⁹, própria dos deuses, para a identidade das testemunhas e a presença dos personagens, própria dos escravos, o que se tem é o *αὐτόψ*: aquele que vê e aquele que fala são a mesma pessoa. Para que a verdade seja produzida e aceita, não é necessária a palavra do deus, tampouco a dos reis; o que é acatado pelo coro e aplicado como justiça e reconhecido pelos espectadores como incontestável são as verdades confessadas por um pastor do Citerão, ameaçado de morte.

Na conferência de 1981, Foucault mostra como a confissão do pastor em *première personne*, validada pelo coro, conduz a que Édipo se reconheça como aquele que fez tudo: “Todos sabem: eu nasci de quem não podia gerar-me, eu me uni a quem não unir-me e eu matei a quem não podia matar”⁶⁶⁰. Não se trata, para o pensador francês, de uma confissão de Édipo, mas antes de um autorreconhecimento que se dá pela confissão de outro. Somente depois disso, “Œdipe enfin va pouvoir à propos de tous ses crimes dire ‘je’”⁶⁶¹.

Interessante notar que, quase dez anos antes, na conferência de 1973, Foucault demarca com bastante precisão a relação entre o olhar e o que, na época, ele denomina de enunciação da verdade. “E assim como a peça passa dos deuses aos escravos, os mecanismos de enunciado da verdade ou a forma na qual a verdade se enuncia mudam igualmente”⁶⁶². Do lado dos deuses, a verdade enunciada pela prescrição e pela profecia; do lado dos pastores, pelo testemunho. Os deuses têm uma espécie de “olhar mágico-religioso”; já os pastores, se testemunham, é porque viram: “Um viu Jocasta lhe entregar uma criança para que a levasse e lá a abandonasse. O outro viu a criança na floresta, viu seu companheiro escravo lhe entregar esta criança e se lembra de tê-la levado ao

⁶⁵⁴ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 1123.

⁶⁵⁵ *Ibidem.*, 1125.

⁶⁵⁶ *Ibidem.*, 1157.

⁶⁵⁷ *Ibidem.*, 1163.

⁶⁵⁸ *Ibidem.*, 1178.

⁶⁵⁹ FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*, 2ª aula, p. 177.

⁶⁶⁰ SÓFOCLES. *Édipo-Rei*, 1184-1185.

⁶⁶¹ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l’aveu en justice*, p. 70.

⁶⁶² *Idem. A verdade e as formas jurídicas*, p. 39.

palácio de Políbio”⁶⁶³. De olhos ofuscantes e eternos para olhos humanos. Foucault acredita que Édipo é um deslocamento da “enunciação da verdade do profético para o retrospectivo, na mesma medida em que é o deslocamento do brilho ou a luz da verdade do brilho profético e divino para o olhar, de certa forma empírico e cotidiano, dos pastores”⁶⁶⁴. Além disso, ele recorda, nessa conferência, como em praticamente todas sobre o assunto, que, por conta desses descolamentos e desses olhares e discursos cruzados e complementares, “há uma correspondência entre os pastores e os deuses”⁶⁶⁵.

⁶⁶³ FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 39.

⁶⁶⁴ *Ibidem.*, p. 40.

⁶⁶⁵ *Ibidem.*, p. 40.

8. TEMPORALIDADE E ESPACIALIDADE NO ÉDIPO DE SÓFOCLES

As análises foucaultianas de Édipo-Rei nos levam a adentrar numa história de descolamentos, rupturas e composições temporais e espaciais: o futuro e o passado, o visível e o invisível, o palácio e a montanha. Já pudemos mostrar, neste trabalho, como, para Foucault, na história do herói de Sófocles, o deus e o adivinho se situam “sur l’axe du présent et de l’avenir”⁶⁶⁶ e jamais olham para o passado. E quando questionados por Édipo sobre a verdade, nunca respondem: “Eh bien, voilà ce qui s’est passé”⁶⁶⁷. Foucault salienta que essa forma de contestação, situada exatamente entre o presente o futuro, é sempre dada na forma injunção. São ordens expressas que, nos momentos mais cruciais do drama, surgem da parte dos deuses. Por exemplo, quando Creonte volta de Delfos e explicita: “O rei Apolo ordena, expressamente”⁶⁶⁸. Em seguida, é Tirésias que interpela Édipo nesse sentido: “Ordeno-te que ao decreto que baixaste, tu mesmo te submetas”⁶⁶⁹.

Em Segal⁶⁷⁰, temos um endosso dessa perspectiva foucaultiana, mas com variações. Para ele, os oráculos regem a peça num movimento circular do tempo, intercalando presente, futuro e passado. A ordem de Apolo para expulsar a poluição da terra por causa da peste é um oráculo dado no presente. Entretanto, por se tratar de um comando, é direcionado para o futuro, com referência direta ao passado: o assassinato de Laio, quase 20 anos antes. Já o segundo oráculo, entregue a Laio e Jocasta, diz respeito a eventos futuros: o pai vai morrer nas mãos de seu filho. Contudo, no momento em que Jocasta conta a Édipo sobre essa predição, ele pertence ao passado remoto. “Um oráculo veio, outrora, a Laio, não digo que do próprio Apolo, mas de um de seus servidores”⁶⁷¹. E a profecia que Édipo recebeu, muitos anos antes, aponta para seu futuro, mas ao se relacionar com Jocasta, sua esposa-mãe, já é de fato parte de seu passado: “Sem minha mãe e meu pai o saberem, vou a Delfos. Febo, entretanto, despediu-me sem se dignar a responder a minha pergunta, outros infortúnios, ao invés, horríveis, lastimáveis, desvendou ao dizer que meu destino era unir-me à minha mãe, prole abominável expor a todos e que eu seria o assassino do pai que me dera a vida”⁶⁷².

O oráculo está no tempo divino e é, para Édipo, fonte de angústia e desamparo. O enigma marca o tempo humano e é motivo de orgulho e confiança. Com seu “saber”, ele resolve o jogo verbal da Esfinge: a simultaneidade das diversas fases de intelectualidade da vida, traduzidas pela

⁶⁶⁶ FOUCAULT, Michel. *Du Gouvernement des vivants*, p. 38.

⁶⁶⁷ *Ibidem.*, p. 38.

⁶⁶⁸ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 95.

⁶⁶⁹ *Ibidem.*, 350-351.

⁶⁷⁰ SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus*, p. 63.

⁶⁷¹ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 711-712.

⁶⁷² *Ibidem.*, 787-793.

infância, pela maturidade e pela velhice. Mas na mesma intensidade, não esconde o horror perante a fusão de gerações que profetiza o oráculo. Ambos, oráculo e enigma, são ritos de passagem, que indicam transformações de ordem simbólica e cronológica. A mântica cumpre um papel mitológico definido e atesta um excedente poder. Édipo é extraordinário: a típica criança abandonada no momento do nascimento para ser milagrosamente salva, a fim de, depois, tornar-se rei. Supera a prova em que todos os outros fracassaram, numa clara referência ao “escolhido”, característica própria dos heróis fundadores. Já a vitória sobre enigma é o signo da vida adulta e de inserção na sociedade; o *outsider* que se casa com a rainha e torna-se um soberano venerado por todos os seus concidadãos.

O tempo também é um fator decisivo do processo de descoberta da verdade e, conseqüentemente, do autorreconhecimento de Édipo. Ele tem pressa e se mostra calculista no palco, a ponto de, ao ouvir o clamor do sacerdote, menosprezar a ociosidade: “Vossa súplica não me encontra descuidado”⁶⁷³. É com iniciativa e presteza que anuncia, antes mesmo de receber a recomendação do suplicante, que já havia enviado Creonte à Delfos: “E a única providência que consegui encontrar, ao cabo de longo esforço, eu a executei imediatamente”⁶⁷⁴. Ao que acrescenta, demonstrando impaciência: “O que devo fazer ou dizer para salvar esta cidade”⁶⁷⁵. Decide, então, com a força e a rapidez que lhe são próprias, executar a ordem vinda do oráculo: “Eu cuidarei de tudo”⁶⁷⁶. Aos requerentes, pede que abandonem o altar com urgência: “Depressa, rapazes! Levantai-vos”⁶⁷⁷, e, a fim de anunciar seu próximo passo, pede taxativamente: “Alguém reúna o povo de Cádmo”⁶⁷⁸. No meio da peça, pede com afã que tragam a testemunha ocular: “Poderíamos chamá-lo agora mesmo ao palácio?”⁶⁷⁹, ao que Jocasta, conhecendo-o, responde: “Mando sem demora”⁶⁸⁰. Nas últimas cenas, as perguntas inquisitórias para o pastor são celeradas e aterrorizantes e utilizam de força para conseguir o que esperam: “Que um de vós lhe amarre imediatamente as mãos às costas!”⁶⁸¹. O que temos então são perguntas de meia linha, diretas, assertivas, que findam com uma única palavra: *ποίῳ*⁶⁸².

Contudo, o Édipo calculista se rende às armadilhas do tempo. Todas as suas tentativas de organizá-lo em padrões lógicos se esvai e “ele não é o mensurador, mas a coisa mensurada, não é aquele que equaciona, mas o equacionado”⁶⁸³. No fim da peça, o coro canta o destino do herói

⁶⁷³ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 65.

⁶⁷⁴ *Ibidem.*, 68-70.

⁶⁷⁵ *Ibidem.*, 72.

⁶⁷⁶ *Ibidem.*, 145.

⁶⁷⁷ *Ibidem.*, 142.

⁶⁷⁸ *Ibidem.*, 144.

⁶⁷⁹ *Ibidem.*, 765.

⁶⁸⁰ *Ibidem.*, 861.

⁶⁸¹ *Ibidem.*, 1154.

⁶⁸² *Ibidem.*, 1176.

⁶⁸³ KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*, p. 139.

levando em conta os parâmetros de temporalidade, evidenciando ter sido o próprio tempo que o encontrara, fundindo nascimento e procriação, origens e maturidade: “O tempo vê tudo, o tempo te viu acoitado, justo juiz de casamento contaminado: genitor e gerado”⁶⁸⁴. Segal observa que, em lugar de se tornar uma ajuda para a compreensão humana, o tempo parece ter uma espécie de energia independente, que bloqueia o conhecimento. Bloqueia o conhecimento futuro, porque seu curso foi ocultado dos atores e bloqueia o conhecimento passado, porque a memória seleciona e filtra⁶⁸⁵. Isso é o que temos, por exemplo, com o pastor de Citerão: “Foge-me da memória”⁶⁸⁶. E mesmo Édipo não consegue se lembrar de detalhes de seu encontro fatal com Laio, pois acredita ter matado todos, para depois se saber que um deles havia fugido.

No decorrer da peça, o tempo faz um movimento que mistura efeitos de plenitude e imprecisão. No prólogo, Creonte apresenta os eventos passados com áurea de distância, de maneira quase lendária, e abre um intervalo indefinido entre a morte de Laio e a vitória de Édipo contra a Esfinge. Mas esse hiato se justifica pelo fato de que os tebanos não podiam investigar a morte de seu rei, pois estavam obrigados pelo monstro a cuidar somente do presente imediato: “A Esfinge e suas enredadas canções. Para os pés nos obrigava olhar”⁶⁸⁷. E é exatamente no contexto do retorno dessa crise na cidade, com lembranças vivas nos tempos remotos de obscuridade, que Édipo se propõe a buscar os começos: “Está bem; havemos de voltar à origem desse crime”⁶⁸⁸. E quando ele acredita ter em suas mãos o tempo para revelar a verdade escondida, Creonte, em seu interrogatório, apresenta a morte de Laio novamente coberta dessa imprecisão e plenitude. Como no início, o evento vem com uma carga excessivamente mítica, como se não houve ocorrido num espaço de tempo humano e preciso, com implicação na vida das pessoas e da cidade⁶⁸⁹.

A “origem” que Édipo busca é misteriosa e mais difícil de entender do que suporta sua confiança. Ela marca profundos desvios temporais: dos semestres dos pastores, que vão “da primavera ao outono”⁶⁹⁰, para a catástrofe que se anuncia num único dia, irreversível na vida de um homem. E o exato instante desse anúncio corta, com uma rapidez terrível e trágica, o ciclo vagaroso e sazonal dos escravos: é o momento terrível de ouvir⁶⁹¹.

Olhar e espaço se unem na caracterização do pastor do Citerão. Édipo, ansioso por encontrar respostas, arranca de Jocasta uma evidência sobre a identificação da testemunha ocular: “É um servo de casa (οικέυς)”⁶⁹². Ao que ele insiste: “Com certeza serve ainda aqui”⁶⁹³. A contestação da

⁶⁸⁴ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 1213-1215.

⁶⁸⁵ SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus*, p. 63.

⁶⁸⁶ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 1131.

⁶⁸⁷ *Ibidem.*, 130-131.

⁶⁸⁸ *Ibidem.*, 131.

⁶⁸⁹ *Ibidem.*, 560-561.

⁶⁹⁰ *Ibidem.*, 1037.

⁶⁹¹ *Ibidem.*, 1169.

⁶⁹² *Ibidem.*, 756.

rainha descreve o relato do pastor que, quando descobre que Édipo se tornara rei no lugar de Laio, pede para ser enviado para longe da cidade, “no campo pastorear rebanhos”⁶⁹⁴. O contraste entre casa e campo, nesse caso, reporta-nos ao primeiro ponto específico a que Édipo dá atenção, ao lançar a investigação acerca da morte de Laio: “Em casa? No campo?”⁶⁹⁵. A única testemunha que havia, recorda Creonte, não permaneceu em seu lugar, ou seja, “fugiu de medo”⁶⁹⁶. A partir desse verso, encontram-se referências sobre a identidade do pastor no texto e, quase sempre, com alguma menção de espacialidade. Ele é o sobrevivente do caminho, o οἰκέτης, o camponês, o pastor do Citerão e de lugares vizinhos. E, da mesma maneira que Édipo, é um *insider*, um “criado em casa”, e um *outsider*, enviado do palácio para as montanhas.

Isso nos faz pensar que os paralelos espaciais entre o pastor e Édipo são evidentes. Tanto o soberano como o escravo coincidem vagamente, e por circunstâncias diferentes, em seus trajetos: da casa real para o campo, depois novamente para casa. Apesar disso, o modelo de ação do pastor na peça é a fuga. Foi o que ele fez quando Édipo atacou Laio na encruzilhada⁶⁹⁷ e repetiu, quando voltou a Tebas e encontrou o jovem como rei⁶⁹⁸. Esta atitude acontece uma terceira vez, exatamente no momento de seu interrogatório. Ele tenta escapar pela negação⁶⁹⁹, mas Édipo o obriga a falar o que de terrível está contido na verdade⁷⁰⁰. É fato que Édipo, ao ouvir o oráculo sobre sua vida, também se pôs em fuga⁷⁰¹, entretanto, agora, no palco, nenhum deles pode se deslocar e o protagonista enfrenta seu destino de cabeça erguida, nem que isso lhe custe a morte, embora sua submissão a Creonte o poupe desse fim⁷⁰².

Do lugar em que está, o escravo de Citerão é um elemento cênico importante, para revelar diferentes perspectivas sobre o que realmente se passou em outros tempos. Como Foucault observa, “[...] os escravos, eles não podem olhar senão em direção ao passado”⁷⁰³. Da mesma maneira que o protagonista, ele é apresentado como detentor de um “saber” (εἰδώς) que tem seu ponto crítico no “ver” (εἶδε)⁷⁰⁴. Este jogo de palavras na declaração de Creonte, sobre o único sobrevivente da morte de Laio, é cheio de significados. É a primeira vez na peça que o conhecimento é relacionado com a visão, deixando claro também que uma das preocupações centrais do texto de Sófocles é o conflito constante entre ignorância e percepção. Mais tarde, Jocasta conta que depois que o pastor “viu” Édipo no trono de Tebas, pediu-lhe um tipo de falta de visão: “estar longe da cidade o mais

⁶⁹³ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 757.

⁶⁹⁴ *Ibidem.*, 761.

⁶⁹⁵ *Ibidem.*, 112.

⁶⁹⁶ *Ibidem.*, 118.

⁶⁹⁷ *Ibidem.*, 118.

⁶⁹⁸ *Ibidem.*, 761.

⁶⁹⁹ *Ibidem.*, 1129-1131, 1146-1159, 1165.

⁷⁰⁰ *Ibidem.*, 1169-1170.

⁷⁰¹ *Ibidem.*, 794.

⁷⁰² *Ibidem.*, 1419-1525.

⁷⁰³ FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*, 2ª aula, p. 179.

⁷⁰⁴ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 119.

possível”⁷⁰⁵. Como o próprio Édipo fará nos versos finais, ele busca a negação da visão, por meio do exílio⁷⁰⁶.

No palco, os atores se movem sobre um espaço monotemático, mas a imaginação dos espectadores é levada para Delfos, para Corinto, para a praça pública, para o interior do palácio. O som e o invisível se combinam; a tragédia abandona o tablado e fala por meio da narração dos conteúdos contidos na memória. Espaço e tempo caminham juntos. Na longa descrição da morte de Jocasta, o arauto começa anunciando “Ela resolveu matar-se... E o mais doloroso vos foi poupado: vós não vistes o quadro horrendo de sua morte. Contudo, a confiar no que recordo, acompanhareis infeliz os seus conflitos”⁷⁰⁷. O texto é retrospectivo e indireto e difere do restante da peça. Os eventos perdidos na lembrança são recuperados: a dor mais terrível não está visível aos olhos.

As portas foram fechadas pela rainha⁷⁰⁸ e a visão de todos está bloqueada. O público é chamado a entrar no “leito nupcial”⁷⁰⁹. A escuta, por ora, é mais importante e instiga a construções visuais interiores. A voz que sai do palácio é carregada de reminiscência e conta uma história ocorrida paralelamente ao centro do palco. A μνήμη do arauto é mais imediata que a μνήμη de Jocasta. Esta, nos leva a um passado mais remoto: “Pôs-se a chamar em altos brados por Laio, recordando a imagem do filho que ela teve há tantos anos, o filho sob cujos golpes deveria o pai morrer, para que ela tivesse novos filhos, se é que estes merecem tal nome!”⁷¹⁰. De qualquer forma, a memória do arauto nesse instante é precisa, numa trama em que os lapsos e as distorções, nesse sentido, são comuns. Basta recordarmos a memória seletiva de Jocasta, de Édipo e do pastor do Citerão⁷¹¹.

Na narrativa do arauto, a memória é correlativa à visão, num constante e complexo jogo entre ausência e presença. Os fatos são revelados em pequenos fragmentos e não pelo conjunto de atores em ação. Paradoxalmente, o olhar impedido pelas portas fechadas chama os espectadores gradualmente para os espaços internos do palácio, cada vez mais ocultos e sinistros. E o que eles veem? “Édipo irrompendo aos brados, tomou-nos toda atenção. Desvairado, os olhos fixamos nele. Indo e vindo, ora nos pedia uma espada, ora perguntava pela esposa, não esposa, mas dupla gleba maternal, origem dele e de seu filhos”⁷¹². Mais tarde um pouco, mostra-nos Jocasta morta: “Suspensa então vimos a rainha estrangulada pela corda tecida”⁷¹³ e, em seguida, a autopunição de

⁷⁰⁵ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 762.

⁷⁰⁶ *Ibidem.*, 1384-1394, 1451-1454.

⁷⁰⁷ *Ibidem.*, 1237-1240.

⁷⁰⁸ *Ibidem.*, 1244.

⁷⁰⁹ *Ibidem.*, 1242.

⁷¹⁰ *Ibidem.*, 1244-1248.

⁷¹¹ *Ibidem.*, 870-871, 1057, 1131.

⁷¹² *Ibidem.*, 1252-1257.

⁷¹³ *Ibidem.*, 1263-1264.

Édipo: “Arrancando das vestes dela o broche de ouro que lhe ornava o peito, ergueu-o e vazou os próprios olhos”⁷¹⁴.

A entrada desesperada de Édipo no palácio denuncia um tipo de obstrução da visão do arauto. O narrador se utiliza da expressão δαιμόνων, para transparecer um certo grau de imprecisão em sua descrição: “Ao desatinado, um espírito deve ter-lhe indicado o paradeiro dela”⁷¹⁵. Este “espírito” trata-se de alguém desconhecido, misterioso, já que “dos presentes ninguém o atendeu”⁷¹⁶. Mas a esta descrição turva, segue-se uma “permissão do olhar”. Ao “atirar-se contra o batente da porta”⁷¹⁷, Édipo autoriza forçosamente que os espectadores entrem no lugar proibido e vejam Jocasta “suspensa”, amarrada pela corda. Desse instante para frente, “o que se vê” no texto tem a qualidade “do espetáculo terrível”⁷¹⁸. É o que nos prova o coro, alguns versos depois, quando enfim novamente as portas do palácio se abrem para todos: “Sofrimento apavorante de se ver”⁷¹⁹. Com esta afirmação do coro, o texto passa da forma “ativa de ver”, utilizada até agora, para a impessoalidade da terceira pessoa, dando estilo memorável ao *grand finale* da peça. O “espetáculo terrível”, a que se referem os cantores, é a deixa perfeita para colocar um fim à visão: Édipo golpeia os próprios olhos “não só uma vez, mas muitas”⁷²⁰.

Sons terríveis acompanham o espetáculo aterrador. Jocasta busca pelos mortos, chamando Laio⁷²¹. Seu lamento ecoa sobre a cama do casal⁷²². O que se ouve ao fundo é Édipo, “irrompendo aos brados”⁷²³. Clama por uma espada e por sua mulher e novamente “aos brados”⁷²⁴, arrebenta a porta que o separa de sua mãe-esposa. “Em meio a estrondosos bramidos”⁷²⁵ a encontra enforcada. Retira o corpo da corda e, ainda mais uma vez “aos brados”⁷²⁶, perfura os próprios olhos. Em seu conteúdo, este último grito de Édipo é eminentemente relacionado à visão, pois, de acordo com a descrição do arauto, seus olhos “não veriam o mal causado e o mal sofrido, mas nas trevas veriam quem não deviam, sem conhecer o que lhes faltava”⁷²⁷. Algumas linhas depois, o mensageiro grita para que as portas reais se abram⁷²⁸. Não se trata mais das portas dos cômodos escondidos, mas das que revelarão a todo o povo tebano “o parricida”⁷²⁹.

⁷¹⁴ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 1268-1270.

⁷¹⁵ *Ibidem.*, 1258.

⁷¹⁶ *Ibidem.*, 1259.

⁷¹⁷ *Ibidem.*, 1261.

⁷¹⁸ *Ibidem.*, 1267.

⁷¹⁹ *Ibidem.*, 1298.

⁷²⁰ *Ibidem.*, 1261.

⁷²¹ *Ibidem.*, 1145.

⁷²² *Ibidem.*, 1242.

⁷²³ *Ibidem.*, 1252.

⁷²⁴ *Ibidem.*, 1260.

⁷²⁵ *Ibidem.*, 1265.

⁷²⁶ *Ibidem.*, 1271.

⁷²⁷ *Ibidem.*, 1271-1274.

⁷²⁸ *Ibidem.*, 1287.

⁷²⁹ *Ibidem.*, 1288.

O espetáculo invisível do interior do palácio toma a forma física e pública e agora todos podem contemplar “as pupilas ensanguentadas”⁷³⁰, nas quais “não corria em gotas o sangue, mas como tempestade negra, como granizo de coágulos rubros”⁷³¹. A narração novamente se funde outra vez com a apresentação teatral. “Os ferrolhos da porta já correm”⁷³², anuncia o emissário, dando a certeza aos que assistem, que testemunharão “um espetáculo de causar pena até nos piores inimigos”⁷³³. O visual retorna para o centro e o coro empresta sua voz para a grandeza da tragédia grega: “Sofrimento apavorante de se ver”. No meio do tablado está o anverso do espetáculo: o rei cego. No contraste entre o palco e as portas fechadas, o rei descobridor e o mendigo cego, a narrativa e o silêncio estão os acontecimentos que despertam em todos nós o terror e a compaixão.

Característica própria dos deuses, poucas pessoas têm o dom de ver o presente, o passado e o futuro, e na peça de Sófocles isso cabe aos espectadores. Foucault recorda, na conferência de 1981, que há “uma coisa que é notável na peça: se é verdade que Édipo é até o fim aquele que não se reconhece pelo que é, ao contrário, deve-se reconhecer que a verdade, a verdade do que ele é, não somente os espectadores a conhecem antes do início da peça, mas toda a peça é pontuada de elementos para lembrá-los de que eles sabem, eles, esta verdade”⁷³⁴. Os olhares do público e dos personagens se misturam: eles veem Édipo no presente, como rei e soberano; última esperança de um povo para salvá-los da peste. Tirésias vê o herói no futuro; um homem cego, tateando seu caminho com a bengala. Jocasta e o pastor do Citerão o veem como um recém-nascido, fruto do abandono e da violência. Jocasta ainda, em suas palavras finais, o vê como um “maldito” e um “desgraçado”. O público é onisciente: vê Édipo soberano, criança indefesa e mendigo cego.

⁷³⁰ SÓFOCLES. *Édipo Rei*, 1277.

⁷³¹ *Ibidem.*, 1278-1279.

⁷³² *Ibidem.*, 1294.

⁷³³ *Ibidem.*, 1295-1297.

⁷³⁴ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai: fonction de l’aveu en justice*, p. 70, tradução nossa.

9. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foucault nos mostra em suas análises, que a revelação oracular divina, apesar de significar a completude da verdade, mostra-se insuficiente para o exercício pleno do saber-poder na cidade. É necessário, para tanto, que aqueles que viram e ouviram sejam capazes de testemunhar. A manifestação da verdade depende necessariamente de indivíduos que possam afirmar: eu vi com meus próprios olhos; eu escutei com meus próprios ouvidos. É fato, como diz o pensador francês, que Édipo “teria sido mais tranquilo se continuasse até o fim da sua vida ignorando a verdade, mas até que ela não emergisse, ele não pôde permanecer tranquilo”⁷³⁵.

Do alto de seu poder autocrático, Édipo é aquele que tudo viu e tudo ouviu e por isso tudo sabe e tudo pode, mas vê-se agora obrigado a partir, andando a esmo através do mundo na noite de sua cegueira. Em virtude do desvelamento da verdade, posto em marcha por ele mesmo, furou seus próprios olhos e, para sempre, abriu os seus ouvidos. E é este processo, recorda Foucault, que força “[...] Édipo a ouvir o que ele não tinha querido escutar, a ver o que ele não tinha querido ver. ‘ἀλλ’ ὁμῶς ἀκουστέον’ (v. 1170). ‘πάντ’ ἄν ἐξήκοι σαφῆ (v. 1182)”⁷³⁶.

⁷³⁵ FOUCAULT, Michel. *Du Gouvernement des vivants*, p. 71, tradução nossa.

⁷³⁶ *Idem*. Le Savoir d’Œdipe. In: FOUCAULT, Michel *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 248, tradução nossa.

CONCLUSÃO

O visível e o sonoro são os objetos de estudo desta pesquisa. Nosso objetivo foi problematizá-los nas análises que Michel Foucault empreende da tragédia de Édipo-Rei, identificando em que medida eles se relacionam com o problema da manifestação da verdade (*manifestation de vérité*) no texto de Sófocles. Para tanto, trabalhamos com as sete principais leituras do pensador francês sobre o assunto, distribuídas em aulas e conferências que se iniciam em seu período genealógico e vão até seus últimos escritos. Exatamente por responderem a diferentes interesses teóricos de Foucault, essas leituras não são lineares e contêm em sua estrutura uma série de variações temáticas. As três primeiras, por exemplo, situadas no início da década de 70, têm como centro o eixo político-jurídico, enfatizando a discussão sobre os campos do saber e do poder. Já nas interpretações realizadas no começo da década de 80, os temas migram para as problemáticas do dizer-verdadeiro, da confissão e da *parrêsia*, respectivamente. Não obstante, mantém-se entre elas um conjunto de correlações. A mais importante delas é, sem dúvida, o processo de descoberta da verdade que se dá por meio da junção de fragmentos perdidos entre os diversos personagens, naquilo que é denominado por ele como *loi des moitiés*.

Nesse sentido, o exame comparado que a pesquisa nos permitiu fazer, entre as análises de Foucault e a dos principais comentadores do Édipo-Rei, conduz-nos a uma importante consideração. Assim como o pensador francês mantém um diálogo sólido e criativo com os estudiosos “mais clássicos” da peça, sua chave de leitura, que propõe a investigação a propósito da verdade a partir da *lei das metades*, assume um caráter bastante original. Num primeiro momento, podemos pensá-la como consequência direta, por conta do “jogo de dualidades”, da tese da “ambiguidade” proposta por Vernant. Ainda que Foucault se aproveite desta em circunstâncias específicas, não nos parece que uma seja decorrência da outra. Enquanto a ambiguidade refere-se a uma expressão e a um modo de pensamento de toda economia trágica, a *lei das metades* diz respeito a fragmentos da verdade que se acoplam, num mecanismo de ajustamentos recíprocos que obedece à técnica jurídica, política e religiosa chamada pelos gregos de σύμβολον.

Inevitavelmente, este trabalho de pesquisa abordou o problema da verdade em Édipo na perspectiva da *lei das metades*, contudo, os temas do visível e do sonoro nos permitiram “conversar” com outras instâncias de produção de verdade que Foucault concebe no núcleo poético do drama edípico. São os procedimentos religiosos, tais como o oráculo e a mântica, o aparelho judicial recém-implantado no século V e que tem por base o inquérito (*enquête*) e o testemunho, sustentado sobre a memória e sobre o discurso retrospectivo. Além disso, é significativo mencionar que Foucault considera a própria figura de Édipo uma instância de verdade: ele é o τύραννος, o φαρμακός; o homem da τέχνη, do saber em excesso e do poder em excesso.

O contexto mencionado foi decisivo para a organização metodológica do trabalho em três partes. A primeira delas discute o Édipo-Rei sob a ótica judicial, na qual se infere o sentido investigativo e os desdobramentos decorrentes disso contidos na peça. Nesse aspecto, Foucault se aproxima de vários autores, tais como Bernard Knox, Pierre Vidal-Naquet, René Girard, Marcel Detienne e o próprio Jean-Pierre Vernant. Em torno da descoberta do responsável por um crime e a punição do criminoso, desenvolve-se um conjunto de procedimentos que demarcam na Grécia a passagem do pré-direito para o direito, da palavra-mágica para a palavra-diálogo, do juramento decisório para julgamento testemunhal.

O sistema jurídico introduzido por Édipo em tudo favorece a produção da verdade desde o visual e o sonoro. Diferentemente do direito primitivo, no qual a sentença partia dos deuses e tinha sua base na restituição pelo “jogo dos desafios”, no direito nascente, a verdade é resultado de novas regras, que incluem a valorização da memória. *Olhar* e *escuta* tornam-se indispensáveis para a transformação da predição oracular e da dispersão enigmática dos eventos humanos em fatos comprováveis.

A segunda parte da pesquisa é dedicada à compreensão foucaultiana de Édipo como uma história de saber e de poder. Entre o herói ignorante de seu passado e o sabedor em demasia, capaz de encontrar com sua inteligência as pistas do criminoso que, ironicamente, levam para si mesmo, vemos como, desde então, concebe-se uma nova forma do fazer político no ocidente. A derrocada de Édipo, rei amado e querido por seu povo, assinala a dura crítica à tirania, que, desviando-se dos preceitos divinos, torna-se um sistema inapto de governo. Desaparece, dessa forma, o saber-poder ligado às transgressões, às lutas e aos excessos, para nascer um saber-poder ligado à pureza. Não há mais, como dissemos noutro momento, desde a saga edípica, a verdade no poder político; este passa a ser classificado como ignorante, obscuro e cego. A compreensão de Foucault acerca de Édipo, por isso, determina o limiar de uma ruptura: do antigo modelo de poder que se fundamenta no governante que detém a mântica e a justiça e que endireita a cidade para um novo modelo, no qual o soberano, do cume de sua autocracia, representa a figura de rompimento entre o saber e a política.

O pensador francês nos deixa claro que saber e poder no texto do poeta grego são atravessados pelo visível e pelo sonoro. Não se refere, neste caso, ao olhar do deus, do adivinho ou dos pastores, mas do próprio Édipo: o olhar do soberano. E neste ponto se opera uma transição: do sujeito da ignorância para o sujeito do conhecimento. É a emergência da verdade que acontece em torno da identificação pessoal, isto é, da obrigação, de onde ele está, de reconhecer quem ele é. “É ao mesmo tempo este saber solitário, de conhecimento, do homem que, sozinho, sem se apoiar no

que se diz, sem ouvir ninguém, quer ver com seus próprios olhos”⁷³⁷. Foucault lembra que esse tema da transformação daquele que não sabe para aquele que sabe será, no século V ateniense, problema para os sofistas, mas também para Platão e um problema que interfere diretamente na educação, na retórica, na arte de persuadir e na própria democracia, na medida em que para se bem governar a cidade é necessário transformar os que não sabem naqueles que sabem. Édipo destituído de sua soberania é cego. E o que lhe resta quanto tudo vem à tona? Somente a escuta. Mas nesse momento, sarcasticamente, os deuses silenciam.

As duas partes anteriores nos levam para uma última, que pretende abordar os desdobramentos do visível e do sonoro na peça. Sinalizamos, no decorrer da pesquisa, que Foucault entende Édipo-Rei como uma história de *olhar* e de *escuta*. É fato que talvez estas noções assumam um papel de coadjuvantes, diante dos temas centrais e reiteradamente discutidos por ele em suas apreciações da obra de Sófocles. No entanto, nisso se configurou nosso trabalho: ampliar a importância dessa discussão, mostrando como, sem ambos, seria impossível para Édipo reconhecer a verdade sobre si mesmo, tarefa imprescindível para a libertação de Tebas da maldição que a assombrava.

Para tanto, no conjunto de suas análises, Foucault fecha um ciclo entre os deuses e os escravos. Por um lado, dois níveis de olhar que implicam igualmente dois níveis de saber e que mostram a verdade: um olhar do alto, do deus sol, ofuscante, olhar mágico-religioso; e outro olhar mais baixo, dos pastores, um olhar-experiência. Eles viram a mesma coisa, contudo a revelam de maneira diferente. São olhares e saberes que de alguma forma se correspondem. Por outro lado, dois níveis de escuta que também levam à descoberta da verdade. Entre eles um ponto em comum: ainda que em tempos desiguais, deuses e escravos se fazem escutar. Em relação aos primeiros, Édipo é inicialmente reticente; não deseja ouvir o que eles têm para dizer. Já com os últimos, não tem escolha. Se, de alguma forma, com seu poder, ele imaginava escapar do jugo divino, é porque “[...] queria também entupir seus ouvidos que não deveriam jamais ter ouvido o que ouviram; mas é justamente o que ele não pode fazer: ei-lo agora até o fim de seus dias prometido à escuta. Prometido a ouvir vozes as quais ele não sabe de onde vêm. [...] É assim que ele ouve em primeiro lugar a κρατεία de Creonte”⁷³⁸.

Édipo não é castigado com a morte pelos seus crimes, como exigiu Apolo nos primeiros versos, mas será, ao fim, atendido em seu pedido, feito duas vezes ao coro e duas vezes a Creonte, de ser exilado de Tebas. Ele que, outrora, num processo questionável, havia condenado seu cunhado sem escutar o oráculo, depara-se agora com um rei sábio, que espera o pronunciamento do deus, antes de tomar a decisão. Édipo está então condenado a escutar a palavra da qual, por todo tempo,

⁷³⁷ FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*, p. 40.

⁷³⁸ *Idem*. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 250, tradução nossa.

furtou-se. E quando as portas do palácio, lugar central do poder tirânico, fecham-se a sua frente, ele está impedido de vê-las: resta-lhe somente ouvir o ranger dos grandes trincos. Diante dessa cena, Foucault nos instiga a pensar que é a própria verdade que liberou Tebas do castigo. A salvação da cidade não passa de um efeito de luzes: uma forma de a verdade surgir para que todos possam vê-la e assim se recuperar a ordem perdida. Enfim, trata-se menos de conhecer quem é o culpado para então puni-lo e mais de fazer valer o ritual de aparecimento da verdade, imprescindível ao exercício do poder político. E o herói de Sófocles? “É somente em Édipo em Colono que a escuta enfim lhe trará descanso”⁷³⁹.

Certamente, uma questão permaneceu em aberto: por que, no decorrer de sua trajetória intelectual, Foucault dedica tanto tempo a Édipo? Por que essa figura se tornou tão significativa para ele, a ponto de merecer inúmeras aulas e conferências? Para essas perguntas, este trabalho não teve respostas, mas ensaia algumas hipóteses, que a seu tempo poderão ser desenvolvidas. Seria pelo fato de que grandes pensadores da história ocidental, em especial da modernidade e da contemporaneidade, como Corneille, Voltaire, Hegel, Nietzsche, Freud, Lacan, Heidegger, Borges, Deleuze, para citar alguns, também consagraram algumas ou muitas páginas para o herói de Sófocles? Seria por que Foucault compreende Édipo como um evento, em muitos sentidos, paradigmático do Ocidente? Ou talvez seja por que é, para ele, a história descontínua e condenada da natureza humana; indecifrável em sua verdade e em seu nome, que se apresenta simultaneamente como filho e marido, pai e irmão, juiz e réu, herói e vilão e que a cada tempo precisa ser revisitado num exercício de “ontologia do presente”? Enfim, talvez não possamos falar de um *Édipo de Foucault*, ainda que acreditemos que o pensador francês compõe o rol dos grandes comentadores e estudiosos da mais importante tragédia de todos os tempos.

⁷³⁹ FOUCAULT, Michel. Le Savoir d'Édipe. In: FOUCAULT, Michel *Leçons sur La Volonté de Savoir*, p. 250, tradução nossa.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Poética*. Lisboa: Calouste Gulbenkin, 2004.
- ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Editora Vega, 1998.
- BETTINE, Maurizio; GUIDORIZZI, Giulio. *El mito de Edipo: imágenes y relatos de Grecia a nuestros días*. Madrid: Ediciones Akai, 2008.
- BOLLACK, Jean. *La Naissance d'Œdipe*. Paris: Gallimard, 1995.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins (Org). *O Enigma em Édipo Rei e outros estudos de teatro antigo*. Belo Horizonte: CNPq; UFMG, 1984.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*. Paris: Editions de Minuit, 1972.
- DELEUZE, Gilles. *Pourparler 1972-1990*. Paris: Editions de Minuit, 2003.
- DETIENNE, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Le Livre de Poche, 2006.
- DÉTIENNE, Marcel; VERNANT, Jean Pierre. *Métis: as astúcias da inteligência*. São Paulo: Odisseus Editora, 2008.
- DETIENNE, Marcel. *Apollon, le couteau à la main: une approche expérimentale du polythéisme grec*. Paris: Gallimard, 2009.
- DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Les ruses de l'intelligence: La mêtis des Grecs*. Paris: Flammarion, 2009.
- DUMÈZIL, George. *Esquisses de mythologie*. Paris: Quarto Gallimard, 2003.
- EARLE, Montimer Lamson. *The Oedipus Tyrannus*. New York: American Book Company, 1901.
- FAGLES, Robert. *Sophocle: The Theban Plays*. Harmondsworth, England: Penguin Classic, 1884.
- FOUCAULT, Michel. *Dits e écrits*. 1954-1975. Tome I. Paris: Quarto Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Dits e écrits*. 1976-1988. Tome II. Paris: Quarto Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Philosophie: Anthologie*. Paris: Gallimard, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France. 1982-1983. Paris: Gallimard; Seuil, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Leçons sur La Volonté de Savoir*. Cours au Collège de France. 1970-1971. Paris: Gallimard; Seuil, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Du Gouvernement des vivants*. Cours au Collège de France. 1979-1980. Paris: Gallimard; Seuil, 2012.

- FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. Louvain, Belgique: Presses Universitaires de Louvain, 2012.
- GLOTZ, Gustave. *A cidade grega*. São Paulo: DIFEL, 1980.
- GLOTZ, Gustave. *Études sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*. Paris: Nabu Press, 2010.
- GLOTZ, Gustave. *La Solidarite de la famille dans le droit criminel en Grece*. Paris: Nabu Press, 2010.
- GLOTZ, Gustave. *L'ordalie dans la grèce primitive: étude de droit et de mythologie*. Nabu Press, 2011.
- GERNET, Louis. *Droit et institutions en Grèce antique*. Paris: Flammarion, 1999.
- GERNET, Louis. *Recherches sur le développement de la pensée juridique en Grèce ancienne*. Paris: Albin Michel, 2001.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- GRENE, David. *Three Greek tragedies in translation*. Chicago, 1942.
- GUAL, Carlos García. *Enigmático Edipo: mito e tragedia*. Madrid: Fondo de Cultura Económico de Espanha, 2012.
- HOMERO. *Iliada*. São Paulo: Edições Melhoramentos, s/d, XXIII.
- JAEGER, Werner. Alabanza de la ley: los origenes de la filosofia del derecho y los griegos. *Revista de Estudios Políticos*, v. 26, n. 67, p. 97-108, 1953.
- JEBB, Richard Claverhouse. *The Oedipus Tyrannus*. Cambrigde: Cambridge University Press, 1885.
- KAMERBEEK, J.C. *The plays of Sophocles. Part I, Ajax*. Londres: Brill Academic Pub, 1997.
- KNOX, Bernard. *Édipo em Tebas*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- LESKY, Albin. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- PEARSON, Alfred Chilton. *Sophoclea II. CQ*, 23, 1929.
- PLATÃO. *As leis: incluindo Epinomis*. 1. ed. São Paulo: EDIPRO, 1999.
- PLATÃO. *O Banquete*. Belém: EDUPFA, 2011.
- REVEL, Judith. *Dictionnaire Foucault*. Paris: Ellipses, 2007.
- ROMILLY, Jacqueline. *Le temps dans la tragédie grecque*. Eschyle, Sophocle, Euripide. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2009.
- SEGAL, Charles. *Oedipus Tyrannus: tragic heroism and the limits of knowledge*. New York: Oxford University Press, 2001.
- SENECA. *Edipo*. Edições Kindle, 2012.

- SODINI-DUBARRY, Christine. *Œdipe Roi*. Paris: Elipses Édition Marketing, 2005.
- SÓFOCLES. *A trilogia Tebana*. Édipo-Rei, Édipo em Colono, Antígona. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.
- SÓFOCLES. *Édipo-Rei*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2004.
- SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva, 2012. (Edição bilíngue Grego-Português).
- SOPHOCLE. *Tragédies*. Paris: Les Belles Lettres, 1962.
- SOPHOCLE. *Œdipe Roi*. Paris: Les Belles Lettres, 2007. (Edição bilíngue Grego-Francês)
- SOUZENELLE, Annick de. *Œdipe intérieur*. Paris: Albin Michel, 1998.
- STEINER, George. *A morte da tragédia*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs: Etudes de psychologie historique*. Paris: Editions La Découverte, 2005.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: José Olympio, 1999.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Ed. UnB, 2001.
- WINNINGTON-INGRAM, Reginald Pepys. *Sophocles: an interpretation*. Cambridge, USA: Cambridge University Press, 2002.