

A RACIONALIDADE POLÍTICA DO ÉDIPO PIEDOSO

[THE POLITICAL RATIONALITY OF THE PIOUS OEDIPUS]

Ricardo Manoel de Oliveira Morais *
Faculdade de Ensinos Administrativos, Brasil

RESUMO: Este artigo tem por objetivo examinar algumas marcas de racionalidade na figura do herói trágico sofocliano Édipo, evidenciando que a presença da piedade e o recurso aos deuses não devem ser compreendidos como irracionais. Conforme será evidenciado, não havia na *polis* democrática uma cisão entre a religiosidade, a política institucional e a ação política. Mais ainda, não se pode inferir que a peça *Édipo em Colono* seja uma mera exaltação da piedade em detrimento da razão. Com efeito, este dilema parece ser eminentemente moderno. Para evidenciar a hipótese, este artigo trata, primeiramente, do herói trágico de Sófocles, o seu caráter inovador. Após, examina-se a complementariedade entre a ordem divina e a ordem racional na *polis*. Por fim, evidencia-se a racionalidade política na peça *Édipo em Colono*, indicando que não se trata de uma peça de simples exaltação da piedade em detrimento da razão.

PALAVRAS-CHAVE: Política; *Polis*;
Racionalidade; Piedade

ABSTRACT: This article aims to examine some the Sophoclean tragic hero's marks of rationality Oedipus, showing that the presence of piety and recourse to the gods should not be understood as irrational. As will be evidenced, in the democratic *polis* there was no split between religiosity, institutional politics and political action. Furthermore, it cannot be inferred that the play *Oedipus at Colonus* is a mere exaltation of piety at the expense of reason. Indeed, this dilemma appears to be eminently modern. To prove this hypothesis, this article analyze the Sophocles' tragic hero, his innovative character. Then, the complementarity between the divine order and the rational order in the *polis* is examined. Finally, political rationality is shown in the play *Oedipus at Colonus*, indicating that it is not a piece of simple exaltation of piety at the expense of reason.

KEYWORDS: Politics; *Polis*; Rationality; Pity

1 INTRODUÇÃO

A figura de Édipo, central na análise da tragédia, expõe uma série de ambiguidades e aporias. A personagem Édipo é, em uma leitura corriqueira, associada à figura da ignorância, da ausência da consciência da gravidade dos seus atos. Neste sentido, Édipo é, não raras vezes, compreendido como o indivíduo que encontra o seu destino radicalmente trágico, apesar de cometer o parricídio e o incesto de forma involuntária, por ter caído em uma espécie de armadilha caprichosa dos deuses devido à

* *Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP). Doutor em Direito Político pela Universidade Federal de Minas Gerais (FD-UFMG). Professor de Filosofia do Direito e de Teoria da Constituição na Faculdade de Ensinos Administrativos (FEAD/MG). E-mail: ricardo_mom@hotmail.com*

sua falta de saber. Entretanto, existe uma larga literatura que situa a figura de Édipo não como um ignorante ou como um agente passivo vitimado pelo seu destino trágico, mas como um indivíduo racional, um exímio orador, um governante justo, um indivíduo virtuoso. Esta literatura, composta por estudiosos como Foucault, Vernant, Vidal-Naquet, Knox, Incerti, Ahrensdoerf, não deixa de apontar para as ambiguidades da figura de Édipo, marcada por um racionalismo excessivo que cria lapsos de irracionalismos, dotada de uma virtuosidade que abre margens para vícios.

Todavia, mesmo nesta literatura especializada, a problemática do racionalismo político de Édipo é problematizada na primeira peça da trilogia tebana, *Édipo rei*. Parece haver um consenso de que *Édipo em Colono* é marcada pela piedade do herói, por sua redenção perante os deuses através de uma piedade desmesurada (*hybris*). Mais ainda, há uma tese, exposta de forma clara por Ahrensdoerf, segundo a qual a piedade seria o elemento central do destino trágico de Édipo já na primeira peça, o que se aprofunda na segunda e, novamente, aparece na terceira, quando Antígona encontra o seu destino dramático por sua *hybris* piedosa.

O objetivo deste artigo é apontar algumas pistas no sentido de evidenciar que a piedade do herói trágico Édipo não é refratária à sua racionalidade política. Isso porque, na *polis* ateniense, não havia uma cisão entre religiosidade ou a ordem divina e a esfera política. Tal questão, embora seja evidente a um estudioso moderno, não se fazia clara na realidade ática. Evidente que as peças trágicas, sobretudo as de Sófocles, apontam para a existência de uma tensão entre a realidade humana e a divina. Entretanto, não se pode inferir que dessa tensão houvesse um dilema entre a racionalidade e o recurso à divindade. Tais esferas, ao contrário desta tese, pareciam ser complementares, como se pretende elucidar a partir da história de Édipo. Para tanto, este artigo terá a seguinte estrutura: primeiramente, será analisado o herói trágico de Sófocles, o seu caráter inovador; em seguida, será examinada a complementariedade entre a ordem divina e a ordem racional humana no âmbito da *polis*; por fim, será evidenciada a forte presença da racionalidade política na peça *Édipo em Colono*, indicando que não se trata de uma peça de simples exaltação da piedade em detrimento da razão.

2 ÉDIPO: O HERÓI TRÁGICO DE SÓFOCLES

A formulação teatral de Sófocles é de suma relevância não só para a posteridade, mas para os padrões de sua época. O que se convencionou, modernamente, em chamar de “herói trágico”, segundo Knox (1983), no sentido de uma narrativa trágica centrada nos dilemas de ação de um indivíduo que ocupa o lugar central na peça é, precisamente, uma invenção de Sófocles. Noutros termos, o artifício de apresentar o drama trágico na figura de uma personagem central é uma criação sofocliana. A expressão “herói trágico” é uma criação moderna, considerando que os gregos não a usavam. Mesmo os títulos das peças de Sófocles sugerem essa singularidade, pois centralizam o herói. A obra sofocliana opera um corte entre a linha que ligava os homens aos deuses, de modo que a participação dos deuses nas peças é quase sempre indireta. Não há uma clareza da linha de ação do herói, do papel que ele ocupa na cronologia de acontecimentos ou, sequer, da relação entre os homens e o plano divino. O herói age em um vácuo, em um momento atual que não se abre a um futuro reconfortante, além do fato de o passado não servir como guia. E esse isolamento no tempo e no espaço é o que impõe ao herói uma responsabilidade solitária, sendo o que torna possível a grandeza dos heróis de Sófocles (KNOX, 1983, p.2-15).

Com isso, Sófocles apresenta, pela primeira vez, o herói trágico que, desamparado pelos deuses e antagonizado com os seus interlocutores, tem que deliberar e decidir sobre a sua natureza individual. São esses heróis que cegamente, ferozmente, heroicamente, mantém sua decisão até o ponto da sua autodestruição. Sófocles cria um enredo no qual a ação do indivíduo, livre e responsável, o conduz do sofrimento à vitória. Faz-se presente, ao mesmo tempo, tanto uma derrota quanto uma vitória. O

sofrimento e a glória estão fundidos em uma unidade indissolúvel. Sófocles contrapõe as limitações humanas à grandeza e à sordidez, representando indivíduos que recusam tais limitações em vista de um peculiar sucesso. E ao mesmo tempo em que as ações do herói são autônomas, livres e eminentemente humanas, os deuses têm uma presença que se faz sentir nas narrativas, diálogos, sempre de uma forma tênue e misteriosa (KNOX, 1983).

A história de Édipo não foi inventada por Sófocles, mas trata-se de um relato mítico, que remonta a épocas imemoriais remotas da cultura ocidental. Uma análise demasiadamente preocupada com o desfecho da peça *Édipo rei*, uma investigação que desconsidera as camadas da narrativa desta tragédia paradigmática, poder-se-ia considerar esta peça como uma narrativa sobre o triunfo límpido da justiça sobre a injustiça, da maldição divina sobre a perversidade. Entretanto, a tragédia de Édipo pode ser interpretada no sentido de ser o herói de Sófocles não um indivíduo ignorante ou uma vítima do trágico destino definido pelos deuses ao seu pai, Laio. Mais do que isso, Édipo, sobretudo em *Édipo rei* e nos eventos que antecedem à narrativa da peça, pode ser analisado como alguém que, com o seu vigor intelectual e capacidade política notável, ocupa uma posição elevada no gênero humano. Ora, considerando que Édipo, racionalmente, opta por evitar o destino de matar o seu pai e casar com sua mãe; se defende, em uma clara opção moral pela preservação de sua vida em relação à vida de um estranho que o ataca gratuitamente; liberta Tebas da Esfinge ao empregar sua inteligência; governa a cidade de forma justa e nobre por anos; e descobre a verdade sobre a peste de forma racional: não se pode inferir que Édipo seja simplesmente alguém ignorante ou vitimizado pelo destino. Mais que isso, Édipo é vítima de sua capacidade racional. Neste sentido, vale destacar que, pela figura de Édipo, pode-se vislumbrar os seguintes problemas: seria a racionalidade política radicalmente antagonista em relação a uma visão de mundo que parte dos deuses ou a figura de Édipo apenas serviria para mostrar a incoerência da *hybris* de cada uma delas?

Quanto à análise política das tragédias, vale ressaltar há uma ampla literatura sobre esta temática. Ainda que exames filológicos ou literários possam parecer de maior valia há evidências de que a tragédia, mais que um gênero literário, exprime fatores sociopolíticos gregos marcantes. Goldhill (2005), Easterling e Knox (1985) chamam a atenção para o fato de que as próprias encenações trágicas seriam um evento cívico. O festival da Grande Dionísia era a principal manifestação fática desse enlace entre a tragédia e a *polis*¹. Estima-se que o público que comparecia ao festival era de até 17 mil pessoas. Para além do fato de que tal contingente se sobrepunha substancialmente em termos numéricos em relação à Assembleia e aos tribunais, a audiência da Grande Dionísia representava a organização sociopolítica da *polis*, evidenciando uma cena coletiva onde se forma o espaço público para o agir político. A geografia da audiência, o modo como os assentos eram dispostos no teatro ilustravam uma espécie de “mapa político” da cidade. Lugares especiais reservados aos membros do conselho, diplomatas estrangeiros, sacerdotes e dignitários do Estado, assim como assentos destinados aos efebos. Os demais assentos eram destinados a estrangeiros e indivíduos interessados em presenciar as encenações trágicas (GOLDHILL, 2005, p.63-64; EASTERLING, KNOX, 1985).

Não obstante essa representação do mapa político da cidade se manifestasse nos festivais, o aspecto cívico era fortemente enfatizado na cerimônia de abertura da Grande Dionísia, sobretudo nos quatro principais rituais apresentados à mesma audiência de cidadãos que assistiria às encenações trágicas. Em cada um desses rituais há a promoção e a projeção de um ideal de participação política nos assuntos da *polis*, bem como uma imagem do poder e da glória da *polis* democrática ateniense. Essa ocasião não era apenas um pretexto para a valorização das virtudes cívicas, mas esta era a causa mesma dos festivais.

Vidal-Naquet e Vernant (1988) notam que os discursos das tragédias se assemelham aos pronunciados nas cortes e reuniões políticas. A linguagem utilizada pelos atores trágicos tinha a mesma estrutura que a empregada nas instituições políticas.

Ober e Strauss (1991) assinalam a íntima relação entre o escopo das tragédias e o dos discursos políticos, ambos servindo como mediadores para apresentação e resolução política de conflitos sociais, conflitos estes refletidos nas peças. Ainda, Leo Strauss (1988), sobre a questão política, chama a atenção para o fato de que toda teoria que indaga por questões fundamentais (ética, direito, virtude, melhor regime), seja ela ética, jurídica ou econômica, ela será, essencialmente, política.

Mesmo sendo possível constatar o valor político da tragédia, a filosofia platônica² e a tradição por ela constituída deram início a um processo de recusa da tragédia como discurso político-racional. Platão foi o primeiro *policial* da razão política, fundando a “história de luta” entre razão e tragédia, banindo esta da “política racional” (GOLDHILL, 2005). Inclusive, vários estudiosos da teoria política grega sustentam que o advento do *logos* se deu com o abandono de gêneros não racionais, como a tragédia. Vale ressaltar que, embora não se tenha clareza das causas que levaram o platonismo a uma recusa tão veemente da tragédia, um indicativo é o fato de que a tragédia era, em grande medida, um gênero atrelado à constituição da *polis* (TIERNO, 2009). Uma vez que Platão recusa o conflito e o limite racional frente ao contingente político (marcas da democracia), ele também rechaça discursos que refletem este contexto político conflitivo³. A tragédia, mais que um gênero literário, emerge num período de conflito entre dois modelos sociopolíticos que, tendo se chocado num primeiro momento, passam a coexistir: o modelo político estruturado em patriarcas políticos virtuosos e determinações divinas (*oikos*) e o modelo que visa assentar as instituições racionalmente (*polis*). As tragédias refletiram este momento, valorizando a ordem divina, as virtudes heroicas, bem como o agir racional, retratando o conflito entre estas formulações.

Tomando como premissa a íntima relação entre a tragédia e a polis, uma série de estudiosos, igualmente, aponta para o caráter racional problematizados nas peças. Foucault (2002), por exemplo, compreende a história de Édipo como o nascimento de um método racional ocidental denominado inquérito. O relato de Sófocles em Édipo rei começa quando Édipo, soberano consolidado e herói reconhecido por seus concidadãos, tenta descobrir a causa da peste que assolava Tebas para livrá-la deste mal. Para tanto, o herói trágico utiliza o método racional do inquérito (enquête) levado a cabo por um procedimento denominado por Foucault como a “lei das metades”. O inquérito se caracteriza pela inquirição de indivíduos que revelam partes da verdade que ao final se encaixam, viabilizando que a justiça seja feita. Estas metades, por sua vez, se subdividem em duas grandes partes, uma ligada à ordem divina e outra à ordem humana. Isso porque, primeiro, é revelado, pela via oracular, a faceta divina sobre a causa da peste. Em seguida, será revelado e atestado pelas lembranças de Jocasta, de Édipo e pelos testemunhos do mensageiro e do escravo, que se ligam à profecia divina. E, o mais intrigante, é sempre Édipo – o autor dos crimes; o herói salvador de Tebas e o criminoso causador da peste; o problema e a solução para a peste – a ponte entre uma ordem divina brutal (que deve purgar uma maldição lançada sobre seu pai) e uma ordem racionalista humana (que irá encontrar a causas da peste).

3 ÉDIPPO ENTRE A RACIONALIDADE E A PIEDADE

A racionalidade de Édipo é dotada de um caráter paradoxal, conforme será evidenciado: a destruição e o destino trágico de Édipo simbolizam, precisamente, “o triunfo da razão humana contra o inexorável destino preestabelecido pelos deuses”. Édipo, neste sentido, é a figura paradigmática que aponta não para os limites de uma racionalidade política, mas para o caráter trágico do sucesso absoluto dessa forma de racionalismo empregado em excesso. Se, por um lado, a absolutização da racionalidade política trouxe o desfecho político satisfatório para Tebas (com a resolução do problema da Peste), por outro, ela trouxe um incomensurável sofrimento a Édipo. Tal sofrimento, por outro lado, teria levado Édipo a um rechaço quase absoluto do racionalismo

político, o que é narrado na segunda parte da trilogia. O que se pretende apontar é nem Édipo não é puramente racional ou radicalmente piedoso, mas alguém que oscila entre estas duas formas de saber.

Quanto à capacidade racional de Édipo, esta se manifesta em várias passagens. Quando Édipo se torna o soberano de Tebas, a cidade prospera durante os anos de seu reinado. Ele, como se pode evidenciar na fala do sacerdote e nas exortações do coro, goza de um amplo apoio dos tebanos, sendo louvado ao longo da primeira metade da peça como um governante sábio. A partir do momento em que Tebas se encontra novamente ameaçada por uma praga que poderá transformar a cidade em um “deserto” (v.73), os tebanos imploram para que Édipo novamente os salve. E a superioridade intelectual, moral e física de Édipo é tamanha que ele, mesmo após vários anos sem sequer visitar a cidade onde fora criado, é convocado, pelos próprios cidadãos de Corinto, para governa-la como rei, conforme é dito pelo emissário de Corinto: “Mensageiro: Vim de Corinto. Espero que minhas palavras não de trazer-te algum prazer — seguramente elas trarão — mas podem também afligir-te. [...] Os habitantes todos de Corinto querem fazer de Édipo seu rei, segundo afirmam” (v.1113-1118).

E, embora Édipo não tenha alcançado a soberania pela via sucessória, ele o fez pela sabedoria. Segundo Incerte (2013), Édipo representa o sujeito que sabe em excesso, tem poder em excesso e ordena em excesso. E é com este excesso de poder-saber que ele tenta resolver o problema contingencial da peste, assim como resolveu o enigma da Esfinge. Édipo se coloca em termos racionais, buscando sempre um saber absoluto, tentando conduzir a política sem graus de indeterminação, sem eventos que escapem à razão. Ele liberta os tebanos da Esfinge, põe fim à praga, assim como governa sabia e virtuosamente. E além de ser o único indivíduo capaz de resolver o enigma da Esfinge e libertar Tebas, ser um governante justo e amado por seus concidadãos e dedicado à sua família, Édipo é marcado por uma profunda nobreza cívica: “Não te igualamos certamente à divindade, nem eu nem os teus filhos que cercamos hoje teu lar, mas te julgamos o melhor dos homens” (v.41-43). Isso porque o herói, mesmo não tendo a obrigação de derrotar a Esfinge e assumir ônus de se tornar o soberano de Tebas, aceita tais incumbências. Além disso, Édipo se propõe a resolver o problema do assassinato de Laio, ainda que os próprios tebanos não o tenham feito, fazendo-o também pela sua elevação moral e amor para com o povo de Tebas. Vale notar que, embora os tebanos implorem a Édipo para que este resolva a peste (e, por conseguinte, o assassinato que é a sua causa), em momento algum isso é colocado como se fosse a sua obrigação. Pelo contrário, é reconhecido pelo coro que se trata de um castigo divino mas que Édipo, apenas porque é o “melhor dos homens”, poderia ser capaz de prestar mais esse nobre serviço a Tebas. Não obstante, mesmo antes que fosse demandado, Édipo se adiantou a enviar Creonte ao oráculo, o que evidencia, mais uma vez, a nobre dedicação cívica de Édipo, buscando uma solução antes que fosse postulado. Ainda, não se pode desconsiderar que Édipo, mesmo podendo ocultar as partes da verdade que dispunha, optou por partilhá-las com toda a cidade: “Quero que fales diante dos tebanos todos; minha alma sofre mais por eles que por mim” (v.116-117).

A superioridade racional de Édipo se manifesta não só em sua capacidade de beneficiar Tebas enquanto uma comunidade política, mas em sua grandeza moral. O herói trágico é, claramente, dedicado à sua à família. Em primeiro lugar, é pela sua dedicação à família que Édipo foge da cidade que ele considerava ser sua terra natal, com o objetivo de evitar que ele tirasse a vida de seu pai. Para Ahrensdoerf (2009, p.13-14) ainda que Édipo fosse herdeiro do trono de Corinto e, segundo ele próprio e o mensageiro de Corinto, fosse considerado o “maior” homem daquela cidade, ele a deixou, sacrificando todas as suas expectativas e aspirações de se tornar um governante pela via legítima da sucessão, tudo visando a evitar a profecia de matar seu pai e dormir com sua mãe. Além disso, Édipo ama e reverencia sua esposa, Jocasta, mais do que aos cidadãos tebanos, como ele mesmo afirma “Dir-te-ei, mulher, pois te honro mais que a essa gente” (v.839). Ainda, o herói trágico demonstra um amor profundo pelos seus

filhos, preocupando-se profundamente com o que seria deles após o seu destino trágico e desejando tê-los consigo.

Mesmo que se diga que o fim trágico de Édipo se deve mais à maldição divina lançada a seu antepassado que à sua capacidade de resolver problemas políticos, Édipo só encontra seu destino pois, prudentemente e sabiamente, consulta o oráculo e descobre que iria matar seu pai e dormir com sua mãe; ele só chega a si como motivo da peste pois investiga, *racionalmente*, sua causa. Édipo, sábio soberano, ao se deparar com o conflito entre o divino e o humano e com a instabilidade política que coloca sua soberania a prova, tenta reafirmar a estabilidade de seu poder apostando que sua racionalidade política superaria a contingência. Todavia, devido a esta *hybris* racional que tenta por fim à contingência, Édipo encontra a tragédia ao chegar a si como o assassino do pai, regicida, incestuoso e causador da peste (FOUCAULT, 2002). Ou seja, é “vencendo” racionalmente a contingência política que Édipo é por ela vencida. Todavia, Ahrensdoerf (2009) defende a tese segundo a qual o destino trágico do herói teria se dado pelo seu abandono à via racional. Isso porque caso Édipo não tivesse recorrido ao oráculo de Delfos, em sua juventude, não teria fugido de Corinto, tendo dado início a uma cadeia de acontecimentos que culminariam em seu destino trágico. Além disso, caso Édipo não tivesse enviado Creonte para consultar o oráculo sobre a causa da peste ou convocado Tirésias, não teria se encontrado como a causa da peste. Devido a isso, o estudioso entende que foi o recurso aos deuses que, concebido como contrário à razão política, levou Édipo ao seu destino trágico.

Entretanto, a questão da piedade, da crença e temor em relação aos deuses e das tensões entre homens e divindades é algo que atravessa a história de Édipo na versão de Sófocles. Ainda que se possa destacar determinadas passagens em que algumas personagens recusam o poder dos deuses, a relação entre essas mesmas figuras com as divindades é sempre marcada por uma profunda ambiguidade. Tomando como exemplo a fala, aparentemente ímpia, de Jocasta, na qual ela afirma que “que o dom divinatório não foi concedido a nenhum dos mortais”, concluindo que é o acaso que governa todas as coisas, é a própria Jocasta que admite ter sido cúmplice na morte de seu recém-nascido filho com Laio por um ato de piedade. Ainda, a presença do coro, suas falas, exortações, jamais apontam para uma tensão entre razão e divindade que, com efeito, mostra-se eminentemente moderna. Mesmo porque, “Onde, na tragédia, é enfatizado que os deuses envolvidos são deuses de uma cidade, esses deuses cívicos tendem a proteger a cidade em questão” (PARKER, 1997, p.150). Assim, se Parker defende que os dois mundos da religião (seja de uma religião real em face à religião trágica; seja de uma religião arcaica em face de uma religião cívica da *polis*) não podem ser analisados em separado.

Sobre a história de Édipo, a opção cega da personagem pela via da piedade não se dá somente depois de seu trágico destino. O herói descreve uma passagem de sua juventude, ainda em Corinto, quando fora averiguar a sua real origem após ser insultado por um desconhecido. Diante disso, ele foi consultar o oráculo de Delfos para verificar se ele realmente seria um filho adotivo do rei (o que fora o insulto), lhe tendo sido revelado que ele mataria seu pai e dormiria com sua mãe. Diante dessa revelação da não resposta à sua pergunta sobre sua origem, Édipo poderia ter promovido um procedimento de inquérito racional já em Corinto, buscando na figura daquele indivíduo embriagado que o insultou dizendo que ele não era filho de Políbo, a causa daquela afirmação. No entanto, optou por acolher a revelação oracular, reconhecendo a sua legitimidade política (na medida em que se tratava da sucessão hereditária ao trono de Corinto) e racional, já que considerou prudente evitar aquela linha de ação potencialmente nociva a si próprio e a sua família. Também em um momento passado em relação à narrativa da trilogia de Sófocles, é devido ao recurso à ordem divina que Laio e Jocasta são levados a matar o seu próprio filho. Jocasta afirma que foi um intérprete de Apolo que “comunicou a Laio [...] que um filho meu e dele o assassinaria” (v.853-861).

Além disso, no hiato temporal compreendido entre a *Édipo rei* e *Édipo em*

Colono, o herói trágico, após ter se descoberto como causa da peste e autor dos crimes de incesto e parricídio, optou por um exílio e uma errância acreditando, após uma constatação racional da correção de suas ações, que seria recompensado após seu grande sofrimento, bem como que merecia este castigo divino pelos seus atos e pelos atos de seus pais. Ainda, foi, igualmente, por uma piedade excessiva que Édipo furou os seus próprios olhos. No que diz respeito às possibilidades de Édipo após o seu exílio, a personagem possuía uma série de alternativas plausíveis, tais como: assumir o trono de Corinto, tendo em conta que ele era amado e considerado por todos como “o cidadão mais importante de Corinto” (v.923); poderia ter se exilado sem ter que assumir, além da condição de estrangeiro, a fragilidade da condição de cego; ainda, poder-se-ia considerar a possibilidade de Édipo ter se matado. Édipo afirma que não se matou por receio de encontrar os seus pais no outro mundo: “Como encararia meu pai no outro mundo, ou minha mãe, infeliz, depois de contra ambos perpetrar tais crimes que nem se me enforcassem eu os pagaria?” (v.1620-1623). Entretanto, ele mesmo afirma que preferiria ter encontrado a morte após o seu destino em *Édipo rei*, acusando Policenes de nem isso ter possibilitado a ele, o que indica que essa era, de fato, uma opção racional.

No que diz respeito à sua cegueira, esta se deu, igualmente, por uma crença racional de que as previsões oraculares são legítimas na determinação da ordem humana. Creonte, em *Édipo rei*, ao retornar de sua consulta ao oráculo de Delfos, diz que o deus lhe revelou que “Teremos de banir daqui um ser impuro ou expiar morte com morte, pois há sangue causando enormes males à nossa cidade” (v.124-126). Neste sentido, em momento algum houve uma determinação divina de que a purgação da peste causada pela morte do rei Lajo envolveria cegar o seu causador. Entretanto, é o adivinho Tirésias que afirmará que Édipo irá vagar pela terra como um cego: “não há de lhe proporcionar prazer algum; ele, que agora vê demais, ficará cego; ele, que agora é rico, pedirá esmolas e arrastará seus passos em terras de exílio, Tateando o chão à sua frente com um bordão” (v.545-549). Com isso, pode-se inferir que Édipo, ao cegar-se, não estaria se impondo uma justa punição demandada pelos deuses (o exílio bastaria), mas estaria cumprindo, racionalmente, a previsão oracular. É o seu reconhecimento da legitimidade da ordem divina de que ele merece o mais duro castigo divino que o leva a se cegar.

Não obstante, pode-se destacar, em *Édipo rei*, o ponto de virada no qual Édipo reconhece de forma aberta e racional a legitimidade política da via oracular, colocando o seu aparato racional de busca pela verdade a serviço dela é a passagem de seu embate com Tirésias. É acertada a análise de Lima no sentido de que o herói trágico irá se desequilibrar para um racionalismo político excessivo, mas sempre ancorado, de certa forma, em sua fé nos deuses (LIMA, 1994, p.11). Édipo, sem jamais abdicar da via oracular e divinatória, coloca todo o seu racionalismo político a serviço de provar, racionalmente, sua inocência.

O que se pode apontar é que se há um elemento paradoxal do caráter racional de Édipo – no sentido de que seria o destino trágico de Édipo, em *Édipo rei*, o que simbolizaria o triunfo do racionalismo humano –, esse paradoxo não se antagoniza à ordem divina, mas se acopla a ele. Isso porque, será a legitimidade política e racional das revelações divinas que ocasionaram o triunfo dessa mesma racionalidade em detrimento de Édipo. Se, no item anterior, procurou-se apontar para o caráter trágico de uma *hybris* do racionalismo político de Édipo, pode-se, aqui, apontar para o caráter, igualmente trágico, dessa mesma *hybris*, ligada a um sentimento de determinação do indeterminável, mas reconhecendo a via da piedade como opção racional. Isso porque foi graças à revelação a Laio, por um intérprete de Apolo, de que o seu filho o assassinaria que fez com que o seu filho, efetivamente, o assassinasse. Mais ainda, foi devido à crença de Laio e de Jocasta de que isso, verdadeiramente, ocorreria que os lançou a este destino. Foi graças à crença cega de Édipo de que ele assassinaria seu pai e dormiria com sua mãe que esse destino se deu. Caso Édipo tivesse permanecido em Corinto, teria tido um destino completamente diferente. Ainda, foi devido à revelação

de Tírsias de que Édipo vagaria cego que ele realmente o fez, tendo se cegado voluntariamente em um momento de raiva.

Com isso, parece ser possível inferir que o recurso à ordem divina por Édipo não é uma recusa à racionalidade, mas antes um ato racional. Isso porque, considerando que é graças à sua prudência racional que Édipo se dirige ao oráculo de Delfos para saber se Políbo era seu pai; ordena que Creonte consulte novamente o oráculo de Apolo para saber a causa da peste; convoca o adivinho para ajuda-lo a encontrar o culpado pelo assassinato do rei Laio; que as revelações destas personagens em contato com a ordem divina foram verdadeiras: não se pode retirar a legitimidade racional do recurso à ordem divina. Com efeito, pode-se apontar para um caráter paradoxal das revelações divinas trágicas: elas apenas se tornam realidade quando reveladas àquele que encontrará o seu destino trágico. Mais ainda, é por tentar evitar o seu destino trágico que o herói nele incorre. Ao paradoxo racional acopla-se o paradoxo do recurso à ordem divina: se a tragédia e a decadência de Édipo decorrem do triunfo da razão, o mesmo se pode dizer de sua capacidade em recorrer à via oracular. Ora, é justamente pelo fato de que Édipo é um prudente e sábio agente racional (como bem seria a um cidadão ateniense da *polis* democrática) que ele pede ajuda aos deuses, sendo esta a causa de sua queda.

Deve-se, ainda, observar que a questão divina na obra de Sófocles aparece sob a perspectiva humana. Noutro termos, o fato de a peça de Édipo problematizar a questão divina e a sua presença na racionalidade da *polis*, não significa que o objetivo da história de Édipo seja problematizar a questão dos deuses por ela mesma. Para Knox (1983, p.7-9) não só Sófocles não é um teólogo – no sentido de não colocar a questão divina como um objeto ou tema a ser problematizado – como a própria relação entre humanos e deuses é enigmática e ambígua, mas quase sempre sob a perspectiva do herói solitário. Para Versényi (2014, p.21-23), na mesma linha da tese de Knox, a peça problematiza o indivíduo em sua solidão. Neste sentido, Édipo é uma personagem que, diferentemente de Antígona em *Antígona* (que se coloca como antagonista de Creonte), é o centro da narrativa, ao menos em *Édipo rei*. Édipo é quem é a causa da peste e ao mesmo tempo o seu descobridor; é o problema e a sua solução; é, em última instância, o triunfo e a fratura da racionalidade; é a maldição divina, ao mesmo tempo em que amaldiçoa e é amaldiçoado pelos deuses; é, ainda, amado e odiado pelos deuses. Édipo é, pois, aquele que acessa a divindade, mas é por ela derrubado.

Com efeito, a relação entre a figura de Édipo e os deuses têm como temática central a questão humana e sua relação com os deuses, não o contrário. Mesmo porque os deuses em momento algum aparecem ou impõem, diretamente, a sua vontade na realidade política. Se o herói homérico, por exemplo, é governado por um ou outro deus, Édipo não é conduzido de forma direta por nenhuma força externa (VERSÉNYI, 2014, p.23), a não ser quando ele mesmo recorre a esta força. O recurso à ordem “externa” é feita apenas por intermédio do elemento humano. Mesmo assim, a busca pela verdade divina é uma opção que, ao mesmo tempo em que jamais falta com a verdade, ela imprime a sua verdade na medida em que conclamada a se manifestar. Se o herói do arcaísmo se depara com uma profecia, os deuses irão impor a ele a realização desta predição, ao passo que o herói de Sófocles foi quem, por seus atos racionais e de forma deliberada, realizou a sua profecia.

Ainda, além da complementariedade natural e trágica que se pode vislumbrar no indivíduo sofocliano, o próprio espaço no qual Édipo é sepultado ressalta esta ininterrupção ambígua entre o espaço *geográfico* humano e o divino. Como aponta Vidal-Naquet (2014, p.312-313), o espaço que é representado como sendo o local onde se passa toda a narrativa se situa exatamente entre o bosque sagrado e o espaço acessível profano. E Édipo, já de início, se recusa a deixar o local onde se sentava, mostrando-se como uma personagem que, ao mesmo tempo que respeita aos deuses, não se preocupa em violar certos espaços sagrados. E o herói trágico sai de cena, sai deste limiar entre o profano e o sagrado, para ir em direção aos deuses, mas com o testemunho de Teseu. Com efeito, “Colono está na fronteira da cidade e da mesógeia, é também fronteira entre os deuses de baixo e os deuses do alto, de modo que o

mensageiro não pode dizer se a morte veio para Édipo do céu ou sobre a terra, e que Teseu dirige sua prece, ao mesmo tempo, à Terra e ao Olimpo” (VIDAL-NAQUET, 2014, p.312).

A verdade revelada apenas se torna verdadeira pelo fato de ter sido revelada à ordem humana (mais especificamente, a Édipo enquanto indivíduo) e por ela realizada. E Édipo, em tal condição de humano e de indivíduo racional, é que irá lidar com essa verdade legítima e central da ordem divina. O fato de o recurso à divindade não poder ser compreendido na tragédia (ou mesmo na *polis*) como uma recusa da razão não retira o caráter paradoxal e ambíguo da relação entre os humanos e os deuses (com ênfase na questão humana): ao mesmo tempo em que uma ordem parece não existir sem a outra e depender uma da outra (sobretudo quando se considera que a realização da verdade divina só se dá na medida em que é revelada), por outro, essa problemática divina (seja por sua brutalidade, seja por sua benevolência) apenas tem espaço na ordem humana da *polis*, no agir individual em comunidade e perante um público. Ainda, Édipo é aquele que encontrou o seu fim entre a terra e o Olimpo, reconciliado com a ordem política (simbolizada na proteção recebida de Teseu) e com a ordem divina.

4 ÉDIPPO EM ATENAS: UM HERÓI RACIONAL NA POLIS

Anos se passam, nos quais Édipo vive como um cego, ancião e andarilho, conduzido por Antígona de cidade em cidade, até que chega em Atenas com o objetivo de pedir proteção. De início, a segunda parte da trilogia é, muitas vezes, considerada como uma peça na qual Édipo teria rechaçado a razão em absoluto e abraçado uma piedade cega. A sua cegueira representaria, simbolicamente, uma manifestação física de sua recusa da racionalidade. Ahrens Dorf (2009, p.50-55) compreende *Édipo em Colono* como uma peça na qual o herói sequer seria Édipo, tendo este recusado todo o seu aparato intelectual. Entretanto, também a segunda peça da trilogia possui uma estrutura jurídica, marcada por polos e argumentos contrapostos, estando presente uma figura representativa do juiz que, nesta tragédia, não é ambígua ou cindida. Conforme será apontado, ainda que a figura do acusador seja, em certa medida, cambiante no decorrer da peça, Édipo, que assumirá a sua própria defesa, irá apresentar argumentos contundentes e racionalmente jurídicos em defesa de sua inocência quanto aos crimes de incesto e parricídio. Não obstante, essa peça, que é o desfecho da vida errática de Édipo, coloca em discussão um interessante paradoxo presente na história do herói tebano, paradoxo este que também se constitui no âmago da *polis*, que se constitui nos seguintes termos: é o triunfo da racionalidade a causa fundamental tanto da decadência e do autoconhecimento agonizante quanto da redenção. A racionalidade é capaz de, por um lado, levar à ruína do ser humano, bem como de viabilizar as bases para a reconciliação do ser humano com ele mesmo e com o mundo que o cerca. Esta questão será retomada com mais vagar no próximo capítulo, quando se estabelecerá os paralelos entre o Édipo de Sófocles e o Sócrates platônico, ambas figuras que vivenciaram uma experiência racional trágica e, ao mesmo tempo, salvadora, libertadora, reconciliadora e, por que não, purgadora.

De plano, Édipo é repreendido por um cidadão ateniense por se sentar em um local sagrado. É interessante que o herói convence o cidadão a trazer o rei de Atenas sem dificuldades, aparentemente por prometer um grande bem ao rei e à cidade por um pequeno favor. Já aqui, quando o herói é confrontado com a necessidade de convencer um cidadão inicialmente hostil, Édipo é capaz de conduzir a diálogo de modo a ganhar o favor de seu interlocutor, convencendo-o a levar o rei da cidade à presença de um desconhecido. Inclusive, o próprio interlocutor, um cidadão ateniense, aconselha Édipo, mostrando “o que deves fazer agora se quiseres evitar um erro” (v.84-85). Antes de se retirar, o cidadão declara que convocará os cidadãos atenienses, para que estes decidam o destino de Édipo: “Fica onde estavas quando cheguei e te vi, até que eu vá contar aos outros moradores daqui, e não aos da cidade, as novidades; eles decidirão se ficas ou se

partes” (v.87-90). Já neste ponto fica claro o papel que o coro terá na peça: o de decidir se Édipo poderá ou não permanecer na cidade. Além disso, o coro irá deliberar sobre o destino do herói a partir de argumentos de defesa por ele apresentados como em um tribunal.

Com a entrada em cena do coro, composto por anciões atenienses, já se questiona sobre a identidade de Édipo. O coro ordena que Édipo se mostre em um local aberto a todos e fale. Após Édipo obedecer à ordem e tentar evadir-se da pergunta, o coro finalmente questiona: “Agora que estás calmo, infeliz, fala: de que mortais nasceste? Quem és tu, o infortunado que levam assim? Posso saber qual é a tua pátria?” (v.213-216). Após a relutante revelação de que aquele indivíduo que acabara de chegar a Atenas acompanhado de sua filha é Édipo, o coro determina que ele “Tens de partir! Sai já deste lugar!”, enunciando a primeira acusação que Édipo terá de se defender para que possa permanecer em Atenas: “O destino jamais puniu alguém por castigar o seu provocador; o embuste que recebe a sua réplica em outros embustes traz decepções ao seu autor, e não sucesso; ergue-te, parte, afasta-te de minha cidade! Não sejas causa de males maiores!” (v.234-240).

Neste ponto Édipo também apresentará argumentos que ele desenvolverá mais tarde, em seu embate com Creonte. Segundo o herói, não seria correto da parte de Atenas negar a ele proteção. Além de isso macular a reputação elevada que a cidade de Atenas teria, os atos de Édipo não seriam passíveis de punição, já que se deram em sua defesa pessoal, não sendo fruto de ofensas. “Se eu pudesse falar agora de meu pai e minha mãe, perceberíeis que meus atos foram de fato muito mais sofridos que cometidos, e apenas por causa deles me escorraçais agora cheios de terror para longe de vós (sei disso muito bem). Seria eu, então, um criminoso nato, eu, que somente reagi a uma ofensa?” (v.275-283). Édipo explica que seus agressores (Laio e Jocasta) agiram de forma deliberada em querer retirar-lhe a vida, tanto quando ele era um recém-nascido quanto no entroncamento dos três caminhos. Além de suas súplicas, Édipo pede que, novamente, que os cidadãos não maculem a fama de Atenas como cidade acolhedora: “Iluminados pelos deuses, evitai obscurecer a fama brilhante de Atenas, compactuando com procedimentos ímpios” (v.297-299).

Com efeito, Édipo é racionalmente bem-sucedido em convencer o coro de anciãos atenienses a que Atenas lhe confira proteção. A argumentação de Édipo merece destaque, na medida em que ela parte de duas premissas racionais: uma de que ele merece a proteção de Atenas e outra de que os crimes por ele cometidos não merecem a repulsa ateniense. Quando o coro de anciãos atenienses descobre que aquele indivíduo que acaba de chegar é Édipo, ele reage com horror, crendo que os deuses partilham desta reação: “O destino jamais puniu alguém por castigar o seu provocador; o embuste que recebe a sua réplica em outros embustes traz decepções ao seu autor, e não sucesso; ergue-te, parte, afasta-te de minha cidade! Não sejas causa de males maiores!” (v. 232-240). Embora o coro, inicialmente, tivesse como certo que os crimes de Édipo fossem repudiados veementemente pelos deuses, o que ocasionaria males à Atenas caso ela o acolhesse, Édipo que ele merece a proteção.

Édipo aponta que merece a proteção de Atenas porque (1) esta é a única cidade virtuosa a acolher um forasteiro ameaçado, (2) a única cidade com a capacidade de protegê-lo, (3) os deuses valorizam aqueles que têm direito à proteção (como o próprio Édipo), (4) uma cidade deve proteger aqueles que são piedosos e devotos e (5) não quer esta cidade equiparar-se aos criminosos ao negar proteção à quem tem tal direito. Quanto à segunda via de seu argumento, Édipo ressalta que não merecia a punição pelos seus atos, na medida em que: (1) os seus atos foram sofridos, não cometidos por ele de forma consciente; (2) ele não seria um criminoso nato ao cometer parricídio, uma vez que apenas reagiu à ofensa de Laio; (3) ele apenas cometeu incesto porque não sabia que o fazia. “Se eu pudesse falar agora de meu pai e minha mãe, perceberíeis que meus atos foram de fato muito mais sofridos que cometidos, [...]. Seria eu, então, um criminoso nato, eu, que somente reagi a uma ofensa? Ainda que tivesse agido a sangue-frio não poderíeis chamar-me de criminoso” (v.276-285). Por outro lado, ele argumenta

que os seus agressores, cada um a seu tempo, agiram de forma deliberada contra Édipo, razão pela qual não pode ele ser condenado por atos cometidos pelos seus agressores e sofridos por ele: “Mas, no meu caso, cheguei até onde fui sem perceber; meus agressores, ao contrário, queriam destruir-me conscientemente” (v.286-289).

Vale destacar que Édipo, neste ponto, se mostra um exímio retor, capaz de operar a arte da persuasão como os grandes mestres da retórica e seus discípulos no âmbito da *polis*. Para Ahrendorf (2009, p.60-61) o cerne do argumento de Édipo para persuadir os anciãos atenienses teria sido o seu apelo à piedade. Neste sentido, a confiança inabalável do herói trágico no sentido de que os deuses recompensarão não só a ele, mas àquele que o der proteção, teria sido o ponto determinante para que o coro se convencesse. Entretanto, mesmo quando se examina a fala de Édipo ao coro, percebe-se que o apelo ao elemento divino apenas se dá em formato de súplica. Não é a ameaça divina que convence aos atenienses, mas o fato de Édipo mostrar que ele é mais vítima que autor de crimes, bem como que ele apenas agiu em sua defesa. A questão divina só aparece mais a frente, quando Ismene traz a revelação de que o lugar onde Édipo for sepultado terá o favor dos deuses. Logo, não parece ser a piedade, mas a sua capacidade em mostrar a sua inocência o que determina a sua sentença favorável.

Antes da chegada de Teseu, Édipo confessa todos os crimes perante o coro. Entretanto, salienta o fato de que todo o que fez, o fez “sem saber o que fazia” (v.575). Édipo expõe sua defesa ao crime de incesto, explicando que fora agraciado com o casamento com Jocasta, rainha de Tebas, por ele ter prestado serviços à cidade. “Minha cidade ofereceu-me um prêmio por meus serviços, que eu preferiria em tempo algum ter recebido dela” (595-597). Segundo ele, os tebanos o teriam colocado em uma união criminosa sem que ele soubesse, levando-o a uma “armadilha de umas núpcias que foram a minha infelicidade” (v.580-581).

Vale notar que nesta peça Édipo não recorre aos seus feitos passados. Em momento algum Édipo se eleva à condição daquele que resolveu o enigma da Esfinge por meio racionais, como ele faz constantemente em *Édipo rei*. Embora Ahrendorf (2009) leia essa omissão como uma consequência da recusa de Édipo pela razão, pode-se pensar que, igualmente, Édipo o faz como um artifício retórico. Ora, em Tebas seria esperado de um orador o recurso argumentativo a um fato passado que levou à libertação daquela cidade. Mais ainda, tal recurso era importante na primeira parte da trilogia porque seria justamente a capacidade de Édipo em beneficiar Tebas pela racionalidade no passado que o habilitaria a fazer o mesmo no momento presente. Por outro lado, Édipo, em sua discussão com os cidadãos atenienses em Colono, nada ganharia por fazer menção aos seus atos que trouxeram benefícios a Tebas. Além disso, é também um artifício retórico a humildade por parte do orador que fala a um público hostil ou de quem o orador quer algum favor. Neste sentido, como o objetivo de Édipo era colocar-se em uma posição de grande fragilidade e debilidade, de modo a conseguir a proteção ateniense, não seria racional mencionar fatos passados que remetem a um Édipo elevado.

Com a chegada de Teseu, o coro de cidadãos atenienses já fora persuadido e, embora pareça caber ao rei de Atenas a decisão de conferir a proteção a Édipo, o herói não é impelido a argumentar em sua própria defesa como antes. Teseu, após demonstrar que conhece o passado de Édipo e se sensibilizar com sua história (pois também vivenciou o exílio), ordena que Édipo apresente o seu pleito: “[...] cheio de compaixão, quero saber de ti, desventurado Édipo, que súplica farás a mim e à cidade com tua infortunada companheira. Fala! De fato, a tua sina deve ser terrível, e não lhe ficarei indiferente eu que cresci no exílio, um desterrado como tu, e que arrisquei como ninguém a minha vida lutando muitas vezes em terras estranhas” (v.616-624). Após ouvir a postulação de Édipo de forma amigável e sem acusa-lo, uma vez que o herói já apresentou a sua defesa ao coro, Teseu toma a decisão de acolher o antigo rei de Tebas e dar-lhe proteção: “Primeiro, o lar de um aliado sempre acolhe um hóspede que pode usá-lo como dono; depois, ele chegou aqui na condição de suplicante em relação aos nossos deuses, oferecendo-nos, a mim e à nossa terra, um tributo que nada tem de

desprezível. Em retribuição a tal favor, acolho-o como habitante do lugar” (v.706-714). Entretanto, a sentença de Teseu se dá como uma espécie de chancela do que já havia deliberado o coro.

Após este desfecho, o embate final ocorrerá entre Édipo e Creonte. Embora os argumentos de Édipo já tenham sido expostos, vale destacar uma noção antropológica apresentada na fala de Édipo, bem como é algo que se manifesta em suas ações, que é crucial na discussão da *polis*: a defesa do interesse individual em contraposição com o interesse da cidade. Édipo aponta como argumento central para justificar o parricídio e o incesto o fato de que ele agiu em defesa de sua própria vida, em defesa de seu interesse próprio. Ora, foi como aceite a uma dádiva dos tebanos que ele se casou com sua mãe, devido a serviços prestados. Considerando que é natural agir de modo a beneficiar a si próprio, qualquer homem no lugar de Édipo teria aceitado tal dádiva, de casamento com a rainha e a soberania de uma cidade. Além disso, diante de uma situação na qual alguém tenta retirar a sua vida, qualquer ser humano agiria como agiu Édipo, inclusive Creonte (sendo o que propõe o argumento de Édipo) (AHRENSDORF, 2009, p.65-68). Em ambas as situações, a argumentação de Édipo mostra-se extremamente similar à tese sofista segunda a qual a tendência do ser humano é agir de modo a alcançar sempre mais dominação.

O argumento de Édipo se assemelha à *pleonexia* de Cálicles e Trásímaco. As personagens platônicas, em *Górgias* e *República*, apresentam uma premissa antropológica segundo a qual o ser humano possuiria um impulso ilimitado que o impele a sempre querer mais poder, glória e riqueza, independentemente o regime político no qual se encontra. Cálicles, por exemplo, ao diferenciar a *physis* do *nomos*, sendo esta o conjunto de leis impostos pelos fracos para refrear o impulso dos naturalmente mais fortes, defende que o justo é aquilo que os mais fortes desejarem. Tal diferenciação era comum no âmbito da sofística, embora não fosse uniforme entre aqueles que eram conhecidos como sofistas. Em passagens como a que ele afirma que “os benfeitores também gostam de si mesmos” (v.328) (referência a Teseu) ou quando ele afirma que qualquer um agiria para defender a própria vida (mesmo que o ofensor seja o próprio pai), expõe uma forma de tensão entre uma determinada noção de *physis* – remetendo à defesa, seja pela violência, seja pela astúcia ou pela racionalidade – e uma noção de *nomos* – compreendida como um conjunto de costumes que condenam aqueles que agem de modo a se beneficiar.

As tragédias jogam com a ambiguidade dos termos e das fórmulas jurídicas que já sendo ambíguas por natureza, estavam, neste momento, em processo de consolidação. Neste sentido, é interessante destacar que, embora Édipo, algumas vezes, defenda que o que ele fez é justo de acordo com a “natureza humana” de proteger os seus próprios interesses, em outros momentos joga com a imprecisão do que se poderia conceber como lei convencional. Ao final de sua argumentação sobre a sua inocência para o coro, antes da entrada de Teseu, Édipo conclui: “Digo-te; quando o matei e massacrei agia sem saber. Sou inocente diante da lei, pois fiz tudo sem premeditação” (v.606-608). Conforme Vernant, (2014, p.280), a lógica da contradição se colocava no centro da *polis* da Atenas do século V, não estando Sófocles, ou qualquer dramaturgo, alheio ao contexto no qual se está inserido. É neste sentido que Édipo, em *Édipo rei*, representa a ambiguidade suprema ao ser o “caçador, mas a caça que ele persegue é ele mesmo. Ele é lavrador, mas o solo que semeou não é outro senão o campo materno”. É interessante também a sua ambiguidade final: ele defende, até as últimas consequências, a correção de seu agir pautado na autopreservação e no interesse individual, mesmo que tenham levado ao parricídio e a incesto, mas recrimina a conduta de autopreservação de seus pais que, no intento de evitar que seu filho matasse Laio e se casasse com Jocasta, tentaram mata-lo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história de Édipo é relevante por apontar para uma série de tensões que marcam o imaginário não só da audiência presente nos festivais onde as tragédias eram encenadas, mas porque problematizam a própria *polis* democrática. Por um lado, Édipo é um indivíduo que visa preservar o seu *status* de soberano e a sua reputação de alguém racional, capaz de resolver os problemas através do seu intelecto. Édipo é, também, um indivíduo nobre, no sentido de que coloca a sua cidade e os seus concidadãos acima de si mesmo e dos seus próprios interesses. Por outro lado, Édipo é também alguém que se entregou a uma cólera cega, bem como pautou boa parte de suas ações pelo seu interesse individual. Neste sentido, as peças parecem trazer um debate sobre uma forma de antirracionalismo, por vezes associada à piedade.

Entretanto, o que este artigo procurou apontar é que piedade e recurso aos deuses não é o oposto de racionalidade política, sobretudo quando se considera a realidade da *polis* ateniense. Além disso, este texto procurou demonstrar que, apesar de haver um consenso na literatura no sentido de que a peça *Édipo em Colono* é marcada pela recusa do herói trágico em empregar a razão, há várias passagens que parecem apontar para o contrário. Diante disso, este texto tentou evidenciar que não há uma divisão temática entre *Édipo rei* e *Édipo em Colono*, como se a primeira tratasse de um “Édipo racional” e a segunda de um “Édipo piedoso”, na medida em que: 1) não há um antagonismo entre o recurso ao divino e a razão na *polis*; 2) há elementos que apontam para o racional e para a piedade em ambas as peças.

REFERÊNCIAS

- AHRENSDORF, P. J.. *Greek Tragedy and Political Philosophy: Rationalism and Religion in Sophocles' Theban Plays*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2009.
- ALVES, M. A. S.. Direito, poder e saber em Édipo Rei de Sófocles. *Revista da Faculdade de Direito Milton Campos*, v. 17, p. 107 – 126, 2008. http://ufmg.academia.edu/MarcoAntonioSousaAlves/Papers/472944/Direito_poder_e_saber_em_Edipo_Rei_de_Sofocles.
- CARTER, D. M.. The demos in Greek tragedy. *The Cambridge Classical Journal*, 56, p. 47-94, 2010, doi:10.1017/S175027050000282.
- ESPOSITO, S.. The Changing Roles of the Sophoclean Chorus Author. *Revista Arion*, vol. 4, n. 1, p.104-105, 1996. <http://www.jstor.org/stable/20163602>.
- FOUCAULT, M.. *A Verdade e as Formas Jurídicas* (Trad. Roberto C. M. Machado e E. J. Moraes). Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.
- INCERTI, F.. *O visível e o sonoro em Édipo-rei: uma análise foucaultiana* (Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo), 2013.
- KNOX, B.. *The heroic temper: studies in Sophoclean trgedy*. Los Angeles: University of California Press, 1983.
- LIMA, G.. Racionalismo, Hamartia e Ambiguidade em *Édipo rei* de Sófocles. *Revista Sitientibus*, n.12, p.7-20, 1994, Feira de Santada. Disponível em: http://www2.uefs.br/sitientibus/pdf/12/racionalismo_hamartia_e_ambiguidade_em_edipo.pdf. Acesso em 20 de abril de 2020.
- MELO, J. & SOUZA, P.. A Influência da Religião na organização da Sociedade Grega no processo de transição do Génos para Polis, 2009. Disponível em: <http://www.achegas.net/numero/37/joaquim_37.pdf> Acesso em 16/ 06/2009.
- OBER, J. e STRAUSS, B.. Drama, Political Rhetoric, and the Discourse of Athenian Democracy. In. Winkler, J. J., Zeitlin, F. I. (orgs.). *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- PARKER, R.. Gods Cruel and Kind: Tragic and Civic Theology. In. Pelling, C. (org.). *Greek Tragedy and the Historian*. Nova Iorque, Oxford University Press, 1997.
- PLATÃO. *Górgias* (Trad. Daniel Lopes). São Paulo: Perspectiva, 2011.
- SÓFOCLES. *Trilogia tebana: Édipo rei, Édipo em Colono, Antígona* (Trad. Mário da Gama Kury). Rio de Janeiro: Zahar, 1990. (livro eletrônico)

- STRAUSS, L.. What is Political Philosophy? And other Studies. Chicago, University of Chicago Press. In. STRAUSS, L. *An introduction to political philosophy: ten essays by Leo Strauss*. Editado com introdução por Hilail Gildin. Detroit, Wayne State University Press, 1988.
- TIERNO, P. Contingencia política e imitación trágica. *Equipo Federal del Trabajo*, v. 49, p. 57-67, 2009.
- TIERNO, P. Formação da polis e o surgimento da democracia na Grécia antiga: história e consciência da Atenas clássica. *Hologramática (Lomas de Zamora)*, v. 21, p. 99-119, 2014.
- TIERNO, P. La justicia y los antiguos griegos. Anacronismo e irrupción. *Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna*, v. 1, p. 11-43, 2011.
- Versényi, L.. Oedipus: Tragedy of Self-Knowledge. *Arion*, vol. 1, No. 3, pp. 20-30, 1962. <http://www.jstor.org/stable/20162791>.
- VIDAL-NAQUET, P. & VERNANT, J.P.. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2014.

NOTAS

- 1 Carter (2010, p.52) coloca em xeque essa visão desenvolvida neste subitem segundo a qual as festividades que envolviam as tragédias seriam relevantes para se estabelecer um elo analítico entre as tragédias e a *polis* democrática ateniense. Segundo ele, peças trágicas foram apresentadas fora de Atenas desde o início do século V. Tal fato apontaria para um questionamento da ideia de “patrocínio democrático” das tragédias. Isso porque se peças produzidas no âmbito da *polis* ateniense devem refletir valores democráticos, igualmente peças produzidas em cidades tirânicas ou oligarcas deveriam refletir tais valores políticos. Com isso, o estudioso aponta que talvez não exista uma essência democrática nas tragédias. Carter não rechaça a compreensão da tragédia como uma instituição da *polis*, apenas chama a atenção para os riscos analíticos de se estabelecer uma ligação excessivamente rígida entre tragédia e democracia, considerando que o próprio estudioso afirma que as tragédias se preocupam, com frequência, com a vida na *polis*.
- 2 Imprescindível frisar que a recusa de relevância política à tragédia é, principalmente, platônica. Para Tierno (2009), Aristóteles considera relevante a relação entre arte e política. Isso porque os gregos começaram a fazer e a discutir política junto com a invenção e difusão do teatro. Aristóteles, em sua teoria, trata das características coincidentes destas esferas numa sociedade atravessada pela necessidade de reconhecimento e visibilidade. O caráter público dos valores e das ações políticas remete à expressão de tudo aquilo que deve ser dito e feito diante da vista de todos. Pode-se fazer uma analogia da política com o espetáculo.
- 3 Acerca da conflitividade social que tomava conta da Grécia Antiga no contexto do advento da *polis*, pretende-se trabalhar na pesquisa os textos “Formação da polis e o surgimento da democracia na Grécia antiga: história e consciência da Atenas clássica” e “La justicia y los antiguos griegos”, ambos de Tierno. No primeiro, o autor examina uma série de transformações sociais, econômicas e políticas que levaram à construção histórica e intelectual da vida cultural na *polis*. No segundo, ele apresenta como “(...) el vocabulario y el conceptos de esa teoría [política griega], su naturaleza terminológica, dependieron de una comunidad en constante efervescencia intelectual y de una dinámica social conflictiva y antagónica, que no le dieron tregua ni descanso a la ciudad y a los actores en pugna por su caída o su preservación como modo civilizado de convivencia” (TIERNO, 2012, p.20-21).