

REINTERPRETANDO A PÓLIS DEMOCRÁTICA: A TENSÃO DA JUSTIÇA NO INQUÉRITO DE ÉDIPUS¹

[REINTERPRETING DEMOCRATIC POLIS: THE TENSION OF JUSTICE IN OEDIPOUS' INVESTIGATION]

Patricio Tierno *

Ricardo Manoel de Oliveira Morais **

Faculdade Milton Campos / Universidade de São Paulo, Brasil

RESUMO: o objetivo é analisar algumas interpretações conexas que giram em torno da tensão entre duas concepções da *dike* em *Édipo Rei*. Como as tragédias ocupavam um papel privilegiado na pólis ateniense, pode-se dizer que as exibições e festividades trágicas eram uma verdadeira instituição política. Não por acaso se pode afirmar que as peças apontavam para um conflito entre os valores aristocráticos tradicionais e a nova ordem democrática. Tal tensão pode ser evidenciada na investigação promovida por Édipo que se manifesta em duas formas de justiça, uma de origem divina e outra, humana. Para tanto, este texto, em um primeiro momento, descreve a relação entre tragédia e pólis; após essa introdução, assinala o conflito que se desenhava na democracia e que se reflete nas tragédias; por fim, examina a possível articulação racional entre a *dike* tradicional e sua contrapartida humana.

PALAVRAS-CHAVE: pólis; tragédia; conflito; *dike*

ABSTRACT: the objective is to analyze some connected interpretations about the tension between two conceptions of *dike* in *Oedipus the King*. As tragedies occupied a privileged role in the Greek polis, it may be said that the tragic presentations were a political institution. It also may be said that the pieces reflected the conflict between an established set of traditional values and the new democratic order. Such tension could be found in the investigation promoted by Oedipus, and it is manifested by two forms of justice, that is, justice defined by its divine origin and human justice. Firstly, this article describes the relationship between tragedy and the polis; next, it points the conflict expressed in democratic experience and reflected in tragedy; finally, it examines the possible rational articulation between traditional *dike* and its human counterpart.

KEYWORDS: polis; tragedy; conflict; *dike*.

INTRODUÇÃO

Este artigo visa examinar algumas das dimensões e implicações interpretativas que se entrelaçam na tensão entre dois tipos de noções de justiça na tragédia grega. Tal tensão entre as duas formas de justiça que se manifesta nas peças trágicas é uma decorrência de um conflito ainda maior que precedeu a emergência da democracia ateniense e que toma corpo na *pólis* democrática: o antagonismo entre a tradição e o

* Licenciado em Ciência Política pela Universidade de Buenos Aires (2000) e Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (2008). Professor de Teoria Política e Social na Carreira de Ciência Política da Universidade de Buenos Aires (2002-2009). Professor de Teoria Política e Filosofia Antiga na Universidade de São Paulo (desde 2010). ** Professor Adjunto da Faculdade Milton Campos (Graduação e Mestrado em Direito). Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo, USP, e em Direito Político pela Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG. E-mail: ricardo_mom@hotmail.com

novo. A referida tensão se faz presente em diferentes peças trágicas. Todavia, como é em *Édipo rei* que se busca a realização da justiça após a promoção de uma investigação judiciária, esta é uma peça privilegiada para este debate. Assim, a última seção deste artigo será dedicada a um exame mais detido desta peça², no qual as reflexões de Foucault, Vernant e Vidal-Naquet serão consideradas em uma interpretação política do trágico.

As tragédias possuíam uma forte relação com a *pólis* e, por conseguinte, com a realidade política clássica, relação que é objeto de profundos debates. Goldhill (2008) classifica diferentes segmentos interpretativos sobre o papel da tragédia no pensamento político³. Há toda uma tradição de estudiosos e teóricos políticos, alguns deles cruciais para o desenvolvimento deste trabalho, que se inserem em eixos interpretativos, como Goldhill, Easterling, Ahrensdoerf, Segal, Pelling, Tierno, além de pensadores cujo escopo reflexivo transborda uma análise do universo antigo, como Arendt, Foucault, Hegel e Maquiavel.

A partir deste debate, este artigo sublinha, em um primeiro momento e após apontar essa relação entre tragédia e política, que as encenações trágicas ocupavam um papel privilegiado na *pólis*. Tanto os temas debatidos nas peças quanto a dinâmica das próprias apresentações evidenciam tal premissa. Nesse sentido, pode-se dizer que as tragédias constituíram uma instituição social e política. Em seguida, será apontado que, apesar de estarem fortemente imbricadas na democracia ateniense, as peças refletiam o conflito em curso entre um conjunto tradicional de valores e a ordem democrática vigente. Noutros termos, apesar de as tragédias serem uma “instituição da *pólis*”, elas não deixavam de expor as aporias e conflitos agônicos que são intrínsecos ao político e, por conseguinte, ao próprio humano. Tais conflitos encontrarão especial significação em nosso exame da investigação de Édipo pelo inquérito, por meio do qual será possível constatar, ao mesmo tempo, a dupla tensão e articulação entre a matriz divina da justiça e a justiça humana.

1 O TRÁGICO E A EMERGÊNCIA DA *PÓLIS* DEMOCRÁTICA

Da premissa de que a teoria política clássica e a tragédia não são noções dicotômicas – afirmação amparada em Vidal-Naquet e Vernant (1999), que notam uma semelhança entre os discursos das tragédias e os pronunciados nos tribunais e nas reuniões políticas; e em Ober e Strauss (1992), que destacam a afinidade entre o escopo das tragédias e o dos discursos políticos, ambos servindo como mediadores na apresentação e resolução de conflitos sociais, os quais viam-se refletidos nas peças –, pode-se afirmar que tragédia e política são realidades simétricas. O teatro está relacionado à *pólis* em decorrência do fato de ser parte da vida dos cidadãos.

Além das tragédias problematizarem temas políticos, éticos, sociais, a instituição do teatro era análoga às instituições democráticas atenienses. Noutros termos, tanto há uma temática política nas peças, como a dinâmica das encenações colocava em evidência aspectos centrais da *pólis*, das instituições políticas e das virtudes concernentes à vida pública. O teatro, enquanto um local e instituição, é comparável às outras duas principais instituições da *pólis* democrática ateniense, à assembleia e ao tribunal. Essa equivalência se dá, não apenas no nível da encenação de discursos, mas do grau de participação e envolvimento de toda a cidade em um evento solene. Isso porque cada uma destas instituições reúne o corpo cidadão, que desempenhará um papel tanto de julgador de quem delibera, quanto daquele que escuta e reconhece, publicamente, a legitimidade daquela decisão.

O festival da Grande Dionísia era a principal manifestação desse enlace. Estima-se que o público chegaria a 17 mil pessoas, excedendo, em termos numéricos, às Assembleias e aos tribunais. Além disso, a audiência da Grande Dionísia representava a organização sociopolítica da *polis*, evidenciando assim, uma cena coletiva em que se forma o espaço público para o agir político. A demografia da audiência e o modo como os assentos eram dispostos no teatro ilustravam uma espécie de “mapa político” da cidade, razão pela qual é importante examinar a composição do auditório. Goldhill (2008, p.63-64) aponta para esta organização espacial do auditório. Havia lugares especiais reservados aos membros do conselho, diplomatas estrangeiros, sacerdotes, dignitários do Estado e aos efebos. Os demais espaços se reservavam a estrangeiros e demais interessados. Além do mais, as cerimônias que abriam as Grandes Dionísias, realizadas em frente aos cidadãos, expressavam claramente ideais cívicos⁴.

Sendo a tragédia uma instituição da *pólis*, cabe apontar que a etimologia de *pólis* é vaga e remete a cidadela elevada (*akró-polis*:cidade alta), cujo cume fortificado os gregos da “era obscura” utilizavam para defesa. No *Dicionário de Política* de Bobbio (1998, p.949-950), R. Bonini anota que “[p]or *pólis* se entende uma cidade autônoma e soberana, cujo quadro institucional é caracterizado por uma ou várias magistraturas, por um conselho e por uma assembleia de cidadãos (*politai*)”. Resulta patente que a conceituação do termo é fruto da abstração de situações históricas diversas, já que *pólis* se refere “[...] quer aos regimes oligárquicos (típicos dos séculos VIII-VI, mas verificáveis também nos séculos posteriores), quer aos regimes democráticos que se encontram a partir mais ou menos do século VI”.

Todavia, antes da *pólis* democrática emergir, as instituições gregas passaram por um processo de transformação e, em certos casos, de abertura. A consolidação do que se entende por *pólis* foi fruto de um lento processo político, social e histórico que teve como marco inicial a comunidade aristocrática. A “[...] formação do sistema da *pólis* modificará inteiramente, desestruturando o regime gentilício arcaico e o despotismo das monarquias patriarcais a ele intimamente vinculado” (OLIVEIRA, 2013, p.30-31). Esse processo de formação assumiu como ponto de partida a expansão e agregação gradual das comunidades parentais, até alcançar a forma compreensiva e socialmente diferenciada da associação política. A materialização dessa gênese é bastante ampla e particularizada⁵, e, não havendo como mapeá-la nestas páginas introdutórias, vale mais apontar alguns dos acontecimentos decisivos que a situam entre os séculos VIII e VI a. C.

O contexto histórico-político da formação da *pólis* atrela-se à abrupta urbanização que se deu no mundo grego, processo para o qual a intensificação do artesanato, o avanço tecnológico, a passagem de uma economia de escambo para uma economia monetária e um surto de atividades comerciais foram decisivos. Tais eventos viabilizaram a formação de uma comunidade que se projetava para além de sua estrutura agrária, embora tivesse nela seu impulso emergente, levando a uma inevitável e ainda maior pulverização da autoridade do *basileús*. Com a dissolução gradual do mundo hierárquico da comunidade arcaica, operou-se uma reestruturação da ordem comunitária que culminou na descentralização e coletivização do poder.

Ainda que “[o] aparecimento da *polis* [constitua], na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo”, é necessário remarcar que a gradual descentralização e coletivização do poder não foi um processo linear mas, como o é todo deslocamento dessa natureza, conflituoso. Segundo Vernant, “[...] no plano intelectual [e] no domínio das instituições, só no fim alcançará todas as suas consequências: a *polis* conhecerá etapas múltiplas e formas variadas” (2002, p.53). Desde os primórdios da constituição da *pólis*, momento em que a ordem sociopolítica se estrutura em torno do

basileús, até a emergência da *pólis* democrática, houve um longo e tortuoso caminho⁶.

Ocorreram eventos que catalisaram mudanças político-institucionais na *pólis*, valendo apontar a revolução em Corinto que provocou a derrubada do clã dos Baquiadas (a partir de 650 a.C.), a instauração em Esparta da lei constitucional atribuída a Licurgo (entre 750 e 620 a.C.) e a codificação de Drácon e as reformas de Sólon levadas a cabo em Atenas (594 a.C.). Embora as mudanças decorrentes destes eventos tenham se dado a seu ritmo e modo, Atenas, respaldada pelo apoio militar procedente dos estratos médios hoplitas, obteve maior sucesso na reforma de suas instituições e no aprofundamento da participação popular, que se consolidaram exatamente quando parte da *elite* aristocrática ateniense (*áristoi*) preferiu acompanhar a Clístenes e ceder ao empurre de um *démos* mais dominante e incremental (CARTLEDGE, 2007, p.163).⁷

A forma nova e original, que para Vernant (2002, p.54) traria uma das maiores transformações produzidas pela *pólis*, foi a preeminência da palavra sobre outros instrumentos do poder. Não é fora dessa compreensão que, segundo Arendt *n' A condição humana*, nos gregos a liberdade só podia ser confirmada na *pólis*, pois a submissão e a violência não teriam espaço nela. Ordem imposta, hierarquia, subordinação e violência eram elementos pré-políticos. A *pólis*, por ser a esfera do agir humano, era em si o campo da ação política (*práxis*) e do discurso e a fala (*léxis*). Arendt mostra que a vida humana se desenvolvia nessas duas esferas distintas: o *oikos* e a *pólis*. Por um lado, a primeira esfera estava referida ao recinto privado, era constituída por uma gama de costumes e um código de honra que remetiam aos heróis homéricos e a sua glória - os princípios da justiça-vingança e a absoluta determinação dos acontecimentos pelo nobre e pelo *basileús*. Pressupunha, em seu interior, um herói capaz de arrebatar a indeterminação. A esfera política, por outro lado, demarcava a política ordenada e as ordenações das "cidades-estado", integrando os cidadãos como partes de um todo maior que, enquanto tais, deviam se submeter às leis e instituições dessa comunidade superior.

Neste contexto, deve-se advertir que *pólis* e *oikos* não operavam como esferas isoladas ou descontínuas. A esfera doméstica era a pré-condição econômica, biológica e "necessária" da primeira. O *oikos* sustentava gerações de cidadãos pela reprodução, propiciando o bem-estar privado deles. Era, ainda, a esfera de certo modo natural sobre a qual se fundava e instituiu a *pólis*, agindo como mediadora entre a pura necessidade e a vida política⁸. Reforçando esse papel de mediação, Vernant (2002, p.48-50) aponta os laços de continuidade entre a *pólis* e o *oikos*: como uma ordem política não emerge do nada, é necessário ter claro que a *pólis* surgiu da sociedade hierarquizada e patriarcal do *basileús* e, de certa forma, as tragédias da época clássica refletiram os elos de tensionamento entre a tradição arcaica e remota e a nova forma política.

O "novo" abre, por definição e sempre no horizonte humano, o radicalmente contingente e indeterminado. Arendt observou que o ser humano é o único que pode se imortalizar, não porque seja uma espécie animal embora de um tipo "social" e, portanto, apenas sujeita à repetição e à reprodução, mas porque é capaz de agir com liberdade entre iguais num campo onde sua própria ação pode ecoar na imortalidade, aproximando-se, nesse ato, da natureza dos deuses. Nesse horizonte, o humano aspira a imortalizar-se e, na medida em que "imortais" não nascem no ordinário da vida, aqueles que inscrevam seus feitos junto aos dos deuses serão os que, no campo do indeterminado, tenham agido de modo extraordinário, ou seja, rompendo com a tradição, inscrevendo também seu nome como uma cunha no que está dado e foi há tempos estabelecido. Precisamente, um dos principais pontos de tensionamento, que diz respeito a sua (des)continuidade, entre o *oikos* e a *pólis* é a questão da indeterminação e, por conseguinte, do nascimento ou irrupção do novo.

Se o *oikos* tem um *télos* definido – suprir as necessidades e determinações

biológicas – e oferece uma percepção nítida quanto aos meios para atingi-lo – produção, reprodução e hierarquia –, trata-se de uma esfera caracterizada por uma ordem rígida e assimétrica, sem igualdade ou liberdade para que a administração seja eficiente. Na *pólis*, em contrapartida, nem o fim nem os meios são seguros. Por mais que se diga que o fim da política é o bem comum, o político é marcado por um *télos* aberto à pluralidade, que deve considerar o bem *de* e *para* todo o *démos* (cidadãos livres e iguais). Em outras palavras, a *pólis*, por ser o humano um ser político que age no indeterminado, é o espaço em que o homem se projeta como tal. O ser humano só é humano quando atualiza seu ser político.

O lugar do trágico é aquela lacuna que se forma no espaço do comum, ampla o suficiente para que a oposição entre *pólis* e *oikos* apareça estreita o bastante e não esgarce o corpo comunitário. O coração da tragédia é o ser político. O ambiente de tensão, apreendido pelos trágicos, ao gerar um campo de potencialidades, reflete, no dizer de Aristóteles, a ação humana que desperta no público temor e compaixão, ditando, com isso, um dispositivo comunicativo (*lógos*) que conecta, através dos atores, o autor trágico com os expectadores⁹. As paixões encontradas e identificadas no público são as mesmas que arrebatam os cidadãos quando um agente/ator político imprime com seu agir um princípio que abre o indeterminado, o “ainda não trilhado”, o contingente. Este ator político, ao irromper e transgredir a ordem que o precede em sua determinação, pode se immortalizar seja como herói trágico, seja acaso como um deus “mortal”.

2 O AGÔNICO E O CONFLITO NO TRÁGICO

A principal dificuldade de se examinar e sustentar a existência de uma relação e de um entrelaçamento entre trágico e *pólis* está no fato de que as peças, como qualquer manifestação artística, não visavam uma investigação sistemática e através do *logos* sobre o político. Poder-se-ia questionar, inclusive, se as discussões políticas levantadas pelos tragediógrafos foi, efetivamente, um exercício voluntário e consciente de análise. Mas, mesmo que não fosse uma operação explícita ou intencional, as tragédias debateram, criticaram e tencionaram o universo de valores da *pólis*. Hall (2010, p.131-133) salienta que as tragédias, mais do que simplesmente retratar teatralmente o conflito entre a comunidade tradicional e a experiência democrática que dela tinha emergido, representavam formas de expor tensões que, muitas vezes, não poderiam ser tratados em discursos políticos ou espaços institucionais convencionais. Da mesma forma, ressaltando esse caráter simbólico e inovador, Ober e Strauss (1992, p.143-145) atentam para a presença do conflito na *pólis* ateniense e para o fato de que, como a democracia permanece aberta ao conflito, a tragédia nos transmite, de maneira característica, a força contínua deste regime.

Mais particularmente sobre o conflito, Vernant e Vidal-Naquet (1999, p.40-44) pontuam que o choque entre a velha e a nova ordem se manifesta em diferentes níveis. Primeiro, na polaridade entre coro e herói trágico. O coro (coletivo anônimo que expressa os medos, esperanças, julgamentos e sentimentos dos expectadores da comunidade) não está preocupado em glorificar as virtudes heroicas, mas em anunciar suas incertezas e inquietações. O herói trágico (indivíduo ou personalidade alheia à condição de cidadão comum) deixa de ser o exemplo admirável que encarnava o herói homérico e se torna uma figura problemática na *pólis* igualitária. Num segundo nível, observa-se o conflito entre os valores do herói e as instituições racionais. Ainda que as tragédias valorizem a virtude e a razão, questiona-se a possibilidade de corporizar toda a ordem política num só agente, como se só ele se ligasse aos deuses e fosse virtuoso. E,

terceiro, a tensão se palpa ainda mais entre o divino e o humano, entre suas respectivas noções de justiça e responsabilidade, vale dizer, entre o divinamente estatuído e profetizado e a aptidão racional humana de agir e ser responsabilizado. Posta a questão da responsabilidade, a *dike* oscila entre duas compreensões agora discerníveis: se, em certos momentos, a justiça é opaca, unilateral, irracional ou até brutal, em outros, denota publicidade, legitimidade, razão e equidade.

A tragédia reflete o agônico que atravessa o humano. Porque as peças abordam uma contradição em que o agente é forçado a fazer escolhas num palco político instável de valores ambíguos, evidenciando a contingência inerente à oscilação que lhe foi dado enfrentar, Hall (2010, p.4-5) afirma que o elemento-chave para identificar o relato trágico é o sofrimento que se precipita diante de cursos alternativos de ação. Segundo a autora, as tragédias se definem pela representação de eventos que envolvem grande sofrimento, fazendo com que a audiência sinta pena daquele que sofre e, ao mesmo tempo, medo de que o mesmo ocorra com ela. Prolongando, esquematicamente, a lição aristotélica, é possível dizer que aquele que vive só é um deus ou um animal feroz (*Pol.* 1253a27-29)¹⁰. Na medida em que o ser humano vive com-os-outros (caso não vivesse, não seria o que pode vir-a-ser na comunidade política), sua existência humana é ameaçada pelo deus e pela fera inabitadas, pelo tensionamento extremo de uma humanidade que é causa inescapável de sua persistência e seu sofrer.

Mas, quando se retoma a chave interpretativa distinguida por Hall (2010, p.5-11), explicita-se com precisão que a tragédia investiga um sofrimento concentrado no tempo, no qual há sempre ‘agonia’. Etimologicamente, agonia procede de *agón*, que traduz luta, combate, batalha. Na poesia trágica, este termo explora o limiar da relação entre o prazer estético e o questionamento ético, em meio situações que evidenciam a tênue fronteira que separa a estetização da desgraça e a contemplação de dilemas morais. Pois bem, já que só na *pólis* o humano se projeta como tal - visando o agir de modo a se immortalizar sob a fatalidade de um existir agônico -, as questões abordadas pelas tragédias não podiam evitar inquirir a fundo na natureza, nas causas e nas consequências do sofrimento do homem que revertem na encenação do “mesmo sistema social e económico que a todas elas produziu”.

Para que o homem se torne imortal, ele deve ter o potencial de se igualar aos deuses ou, ao menos, a prerrogativa de se colocar como centro dessa realidade comum. Essa pretensão de centralidade parece se verificar no distanciamento dos deuses em relação ao imanente, ao campo de ação das personagens trágicas. Isso porque, diferentemente dos relatos homéricos, a presença física dos deuses e a direção divina da ordem humana sai de cena. Os deuses, mesmo que continuem sendo parte relevante das peças, passam a agir por intermediários (oráculos, adivinhos, sacerdotes), abandonando o papel de ‘regentes’ e espaçando sua influência direta. Assim, temos um mundo que não foi totalmente confiado e entregue aos homens, mas no qual os deuses já não têm o protagonismo de outrora. O agônico trágico é tamanho que, ao mesmo tempo em que preserva essa invocação aos deuses homéricos que são também os deuses da *pólis*, circunscreve-se à ordem democrática, onde quem detém o protagonismo é o ator político e a contingência, inerentemente pressuposta e assumida na escolha livre ante o indeterminado.

Em *Édipo rei*, a própria resposta ao enigma da Esfinge demonstra a centralidade do humano, assim como a resposta de Creonte à pergunta de Édipo sobre o “tipo de desgraça” que impediu esclarecer o evento da morte de Laio (*OT* 128-129) põe em relevo a (im)possibilidade da indeterminação. Creonte, ao ser indagado por Édipo sobre o motivo pelo qual os tebanos ainda não haviam resolvido o assassinato do soberano anterior, responde que “[a] Esfinge, entoando trágicos enigmas, nos determinou a

contemplar (*skopein*) o que estava próximo em nossas mãos, deixando ir o que não estava à vista” (130-131). A simbologia de uma criatura que, metade humana, metade animal, não permitiu que os tebanos observassem fatos incertos e ocultos e expressiva. Tomando a indefinição como campo da democracia, pode-se vislumbrar a importância de Édipo, “o mais excelente (*krátiston*) entre todos”, para derrotar aquilo que impedia qualquer indagação. O mesmo fato de a resposta ao enigma ser ‘homem’ é mais do que sugestivo. Poderia se conjecturar se teria sido a partir desse momento que Tebas foi confiada aos homens, ficando os deuses relegados ao status de influências distantes e parciais (porém, como se verá, ainda determinantes).

Édipo, o libertador dos homens para a contemplação de fatos incertos e ocultos, instaura o novo, mas em um momento em que o “velho” ainda estava vivo e reverberante. A fala através de enigmas, característica da Esfinge, não desaparece com ela. Tirésias, como os oráculos, continua a falar dessa forma, em que o divino seria “enigmático” demais aos ouvidos mortais. Mais do que isso: por ser Édipo aquele que, além de libertar, governa de forma justa e sábia sem recorrer aos deuses, estaria reafirmando a ordem humana e a possibilidade de os homens serem completos. Em contrapartida, tendo sido incapaz de resolver a peste sem que o futuro de Tebas se visse comprometido, envolvendo-se, ele mesmo, um indivíduo que fala por enigmas, obscuramente, é possível perceber que Édipo é o indivíduo que cria uma relação incestuosa entre a ordem divina e a humana, entre o desciframento oracular e a pretensa clareza da razão.

Não menos sugestivo é notar aqui que os reflexos da emergência da *pólis* se infiltram nos espaços do relato. Hall (2010, p.129-132) argui que o registro paradoxal da tragédia era tal que, apesar de estar profundamente preocupados com o público e com a identidade do cidadão, esses relatos não se passavam nas arenas de discurso (Conselho, Assembleia ou tribunais), mas numas coordenadas limítrofes, fora do *oikos* e no limiar da *pólis*.

Ao retratar embates familiares além do lar, a tragédia indica um contexto em que os assuntos das linhagens devinham uma questão pública. A relação entre a família e a *pólis* não se traduzia em uma simples antítese, dado que a *pólis* era constituída por múltiplas famílias, que proporcionavam o lugar onde o *demos* se reproduzia (HALL, 2010). A produção de novos cidadãos para perpetuar a democracia tinha suma relevância. A própria crise tebana foi acarretada pela peste em torno da fecundidade e, por conseguinte, da perenidade reprodutiva dos cidadãos. Não obstante, a vida familiar de um cidadão revestia um aspecto basilar de sua identidade política, pois não pouca importância tinha o ser visto como chefe responsável de uma casa bem ordenada. Além da peça *Édipo Rei*, em outras tramas também se constata essa dramática desestabilização politizada do *oikos* pela ação de uma de suas protagonistas, talvez nunca melhor retratada que na decisão de Medeia de terminar com a vida de seus filhos, interrompendo a continuidade biológica de Jasão, ao invés de acabar com ele.

Mesmo assim, poderia ainda se questionar: haveria, além desse, outro aspecto agônico na oscilação tensional entre a *pólis* e o *oikos*? Uma resposta possível seria a de que os autores trágicos, de maneira consciente ou não, estariam expondo aos seus expectadores o perigo dos conflitos privados facciosos ou familiares (sejam eles oriundos de traições, de lutas entre irmãos pelo poder, de incestos, ou de purgações e crimes) colonizarem e ganharem terreno público, colocando o coletivo em risco. Se nos dias em que as tragédias apareceram como um relato de grande relevância já se percebe um claro delineamento dos espaços e lugares da *pólis*, é porque os presidia aquela necessidade de abertura da ordem, bem como de pulverização do poder, para um *demos* mais amplo.

3 O CONFLITO SOBRE A *DÍKE* NO INQUÉRITO DE ÉDIPÓ

A peça *Édipo Rei*, por narrar uma investigação promovida por um indivíduo virtuoso que se descobrirá como a causa dos males da *pólis*, transparece o conflito em torno da justiça. É uma peça em que se desdobram tensões latentes: entre uma justiça divina e uma justiça humana; uma justiça que invoca o decreto homérico dos deuses e uma justiça que se pretende racional; um julgamento/julgador pessoal e divino e um julgamento/julgador humano; o recurso aos deuses intervenientes e o recurso às testemunhas confirmadoras. Mais ainda, por ser relatar uma investigação de um ator político pelo assassinato de seu antecessor, visando promover a justiça, a peça é um relato privilegiado acerca da tensão e a contraposição entre uma concepção de justiça arcaica e imperativa e uma concepção pública, institucional e política. Foucault apresenta, em diversos textos, relevantes e oportunas reflexões sobre a tragédia de Édipo.

Se a tragédia reflete a irrupção de um conflito entre uma tradição que se retira de cena e a ordem política que se consolida, importa recuperar alguns dos elementos dessa tradição que tocam a questão da *dike*. Foucault (2014) interpreta que um primeiro modelo de justiça estaria presente na *Ilíada*. Na épica (*Il. XXIII*, esp. 262 e ss.), uma justiça exprime-se na passagem da corrida de cavalos nos jogos decorrentes da morte de Pátroclo. Os cinco competidores largariam numa ordem de acordo com a força, do mais forte ao mais fraco, de modo que Antíloco largaria em quarto e Menelau em segundo. Os corredores passariam por um obstáculo, onde havia uma testemunha, e retornariam ao ponto de partida. Todavia, devido à intervenção divina, Antíloco chega primeiro e Menelau em segundo. Com isso, Menelau acusa Antíloco de ter cometido uma irregularidade. Cabe destacar neste episódio é que Menelau, no intuito de provar a irregularidade de Antíloco, não recorre à testemunha, mas propõe que Antíloco jure diante de Zeus que não houve infração¹. Quando Antíloco hesita e se recusa a jurar, fica comprovada a irregularidade. Nos modelos arcaicos a justiça era estabelecida sem o recurso a testemunhas, por um jogo de desafio, de promessa ou de recusa. “[...] os adversários são literalmente ‘postos à prova’, numa espécie de jogo, de duelo ou de desafio, determinando-se a verdade pelo lado do vencedor do risco” (MUCHAIL, 2004, p.75-76)

Monod (1997, p.59-60) acrescenta que o testemunho se impõe, em seu sentido pleno, na transição democrática (VERNANT, 2002, p.86). No modelo de *dike* descrito em *Édipo rei*, o inquérito, a verdade sobre o passado é determinada por quem viu e anunciou, em testemunhos que, inclusive, têm o direito de opor-se aos governantes. Entretanto, o elemento testemunhal humano ainda não basta, pois deve se acoplar à profecia divina. Há, por certo, a presença de um sujeito que oscila entre a ordem humana e a divina (Édipo) que, ao inquirir, pondera igualmente saberes divinos e humanos. Admite-se que Édipo foi quem, sozinho, resolveu o enigma da Esfinge, e também sozinho, governou Tebas de forma sábia e justa; contudo, em *Édipo em Colono*, a personagem se tornará piedosa, falará em enigmas e transitará para o divino.

Édipo rei começa com herói tenta livrar Tebas da peste e fazer justiça ao assassinato de Laio. Para descobrir o autor do crime e acabar com a peste que assolava à cidade, ele utiliza o inquérito, procedimento denominado por Foucault como “lei das metades”. O inquérito de Édipo caracteriza-se pela averiguação 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 referenciada à ordem divina e outra à humana. Primeiramente, é revelado pela instância divina que a peste se deve aos crimes de incesto e assassinato, bem como que Édipo teria praticado

estes dois crimes (OT 1-150). Em seguida, será revelado pelas lembranças de Jocasta, de Édipo e pelos testemunhos do mensageiro e do escravo que Édipo matou Laio e, sendo o filho perdido de Jocasta, desposara sua mãe (702-862; 1110-1185). 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 a justiça divina incompreensível (que deve purgar uma maldição lançada sobre seu pai) e a humana (que deve garantir, mediante e após a revelação da verdade, a estabilidade da ordem).

De início, Édipo consulta Apolo, que revela a primeira “metade”: Tebas está atingida por conspurcação, a razão da peste, sem dizer quem conspurcou. Na sequência, Creonte informa que a conspurcação se deve a um assassinato e, ao inquirir novamente Apolo, obtém mais uma meia verdade, que a vítima foi Laio. Então Creonte se dispõe a falar, porém não em público¹²:

ÉDIPO: Filho de Meneceu, príncipe, meu parente, com que resposta do deus nos chegas? [...]

CREONTE: [Indicando os tebanos ajoelhados.] Se desejas ouvir-me na presença deles disponho-me a falar; ou também, a ir dentro.

ÉDIPO: Fala para todos; já que sofro mais por eles que por minha própria vida.

CREONTE: Direi então o que ouvi do deus. Ordena-nos o soberano Apolo com total clareza que libertemos a região [Tebas] de uma execração (*miasma*) que existe em esta terra, e não mantê-la até que seja tarde para erradicá-la.

ÉDIPO: Com que purificação (*katharmói*)? De que mal [desgraça] se trata?

CREONTE: Com o desterro ou expiando morte com morte, pois há sangue causando enormes males a nossa cidade (*pólin*).

ÉDIPO: De que homem revela este infortúnio?

CREONTE: Nós tínhamos a Laio, senhor, outrora rei deste país, antes de tu regires retamente a cidade. (*Édipo Rei*, vv. 85-104.)

A seguir, Édipo interroga Tirésias, adivinho cego de Apolo que, por se negar a responder, é ameaçado, respondendo que foi o rei o autor dos crimes, com o que se completa a primeira parte do jogo de verdades que revela a verdade de forma futura e prescritiva, como uma profecia divina (FOUCAULT, 2002, p.34-35). Nesse jogo é o próprio rei que, racionalmente, deve forçar a união das partes da verdade que são lançadas diante de si para construir a conclusão:

ÉDIPO: [...] [Tirésias,] sem recusar a revelação dos pássarosnem os outros recursos de teus vaticínios; salva-te a ti mesmo e à cidade, salva-me a mim também, salva-nos de toda impureza (*miasma*) que ainda emana do rei morto. Estamos em tuas mãos e que um homem preste serviço com os meios de que dispõe e seja capaz, é a mais nobre das tarefas.

TIRÉSIAS: Pobre de mim! Como é terrível a sapiência (*phronéin*) quando quem sabe não consegue aproveitá-la! Eu sabia bem disso, mas esqueci, pois não teria vindo. [...]

ÉDIPO: Que dizes? Sabendo não falarás, mas pensas trair-nos e destruir a cidade? [...]

TIRÉSIAS: trago a verdade como força.

ÉDIPO: Por quem tens sido ensinado? Foi de tua arte? Pois não procede de tua arte.

TIRÉSIAS: Por ti; porque me impeliste a falar contra minha vontade.

ÉDIPO: Que tipo de palavras? Fala novamente, para que aprenda melhor.

TIRÉSIAS: Não percebeste logo? Tentas que eu fale?

ÉDIPO: Não como para dizer que compreendo. Fala de novo.

TIRÉSIAS: Afirmo que tu és o assassino do homem acerca do qual inquires.

(*Édipo Rei*, vv. 310-331; 356-362.)

Mas, para que a verificação seja plena, falta o testemunho do presente que leve a constatar que Laio era de fato pai de Édipo e que este o havia assassinado, o que será revelado também por meias verdades. Consequentemente, quanto à outra "metade" pertencente à ordem humana, a verdade também é dividida em duas: uma consagrada ao homicídio de Laio e a outra ao nascimento de Édipo, partes que preencherão a verdade divina. Sobre a morte de Laio, há uma revelação indireta de Jocasta, que afirma que Édipo não pode ser o assassino, pois Laio foi morto no entroncamento dos três caminhos, o que se ajusta à lembrança de Édipo, que diz ter matado um homem lá. Em concreto, o rei opera o ajuste entre o que ele já sabe e a primeira parte consistente na revelação da rainha de Tebas após perguntar alguns outros detalhes – como a localização dessa encruzilhada (v.732), quando teria ocorrido (v.735), e as características físicas do antigo rei (v.740) – e trazer a sua lembrança de ter matado alguém (*Édipo Rei*, vv. 800-815.)

Assim, estabelece-se a verdade do assassinato, com o ajustamento da profecia divina ao saber humano. Sobre o nascimento de Édipo, um segundo ajuste ocorre pelo testemunho do mensageiro de Corinto e pelo testemunho do escravo. O primeiro revela que Édipo não é filho de Pólibo, mas uma criança que lhe foi entregue, e o escravo atesta que entregou a criança que devia abandonar ao mensageiro¹³.

A verdade se constitui a partir de duas grandes metades, com a sobreposição de duas ordens: a divina-oracular e a humana-terrena. Os dois pares se adéquam no vácuo deixado pela profecia divina, transformando o enigma dos deuses em verdade plena. Essa transformação de saberes fragmentários numa verdade completa resulta do confronto e hierarquização de saberes gerados pelo inquérito, em virtude do qual as meias verdades são confrontadas como fragmentos do símbolo universal, cuja totalidade reúne um critério de valoração de provas, saberes e das maneiras de atestá-los. Fica patente a tensão entre uma revelação divina e uma revelação humana que se opõem e completam, condição de possibilidade da purgação dos crimes.

Deve-se reparar que há um poder-verdade autocrático encarnado em Édipo, que afirma ser o único juiz do justo (MONOD, 1997, p.60). Ao mesmo tempo, o relato mostra que a pretensa universalidade do conhecimento humano é precária e contingente (ALVES, 2008, p.117). A história de Édipo é, portanto, um relato simbólico, uma história de fragmentos que circulam entre os personagens e, devido ao abalo da soberania régia, procura-se pela metade perdida. Por um lado, existem forças divinas que influenciam para que a justiça seja feita quanto ao assassinato de Laio, e essa justiça não é inteiramente compreensível aos olhos humanos; por outro, tem-se em Édipo a peça humana central que torna possível a adequação desta justiça divina à ordem humana. Este investiga a causa da peste, causa esta ligada, em última instância, à maldição lançada sobre Laio. Por estabelecer a verdade, atrelando um saber humano e testemunhal ao divino, a personagem se coloca como um lapso de transição entre a tradição e a ordem emergente, enquanto homem instalado no centro de poder da *pólis*. Édipo articula e reinscreve uma profecia e uma justiça divina em sua razão humana.

A *enquête* instala a ordem humana numa situação de protagonismo em relação à divina, na certeza de que esta não foi suficiente para provar a causa da peste. O poder humano é tão importante que o próprio título da peça é uma alusão direta à base popular que elevou a personagem ao mando supremo (HALL, 2010, p.315). Em toda a narrativa, o que está em questão é o poder de um homem, conquistado, como ele mesmo diz, pela sua inteligência e sem a ajuda divina. E, para se manter soberano, Édipo confronta o saber humano ao divino, indo da profecia até o testemunho presente. Enfim, Édipo, ao constituir-se em sujeito de saber capaz de estabelecer a verdade, situa-se na posição em que ele, por critérios validados por si mesmo, constitui a verdade no poder. Será o

inquérito de Édipo, e não a direção divina, que comanda a entrada de personagens, convocando-as, e seu comando leva à verdade.

Retomando as tensões mencionadas – entre uma justiça divina e uma justiça humana; uma justiça homérica e uma justiça racional; um julgamento/julgador divino e um julgamento/julgador humano; o recurso aos deuses e o recurso às testemunhas – pode-se concluir que a *dike* se encontra dividida, posto que, desde o começo, Édipo recorre a uma profecia que precisa sobreviver à investigação dos fatos. É graças a ele, um agente humano, que a justiça divina se concretiza em sua revelação comprovada. Na leitura de Vernant e Vidal-Naquet (1999, p.44), “[...] contrariamente à epopeia e à poesia lírica, onde jamais o homem é apresentado enquanto agente, a tragédia situa, logo de início, o indivíduo na encruzilhada da ação, face a uma decisão que o engaja por completo”.

O que é interessante notar é o agônico que se instaura entre a intermediação divina (Tirésias/Apolo oracular) e o julgador humano (Édipo). O divino revela que Édipo é a causa da peste, o que remete à maldição lançada sobre Laio. Tirésias diz que se Édipo pretende punir o autor dos crimes, ele deve punir a si próprio. Não obstante, Édipo, o julgador humano, irá sobrepor suas lembranças, as de Jocasta, assim como o testemunho de escravos, à palavra dos deuses. Como as tragédias representam a tensão entre estas “partes” da justiça, surge como necessária a participação humana sobreposta à divina, o divino completado pelo humano – uma profecia traduzida em testemunho de um escravo.

É todo esse jogo complexo de conflitos, de reviravoltas, de ambiguidades que é preciso apreender através de uma série de distâncias ou de tensões trágicas: [...] de um lado, no nível da vida cotidiana dos homens; de outro, no nível das forças religiosas, que obscuramente agem no mundo (VIDAL-NAQUET e VERNANT, 1999, p.57-58).

Na figura do herói trágico se fundem os planos divino e humano que o inquérito divide. Pela presença de um herói virtuoso, sábio e justo, certifica-se que sua virtude não é absoluta, mas algo em perspectiva. Édipo não é mais o indivíduo que se destaca em absoluto do ordinário (como o herói do passado), mas é constituído pela realidade social que o circunda. A pressuposição de que o ser humano é um ser-com-os-outros, decorrente do reconhecimento de um *éthos* ou de um conjunto de ações que constituem Édipo, supõe a expectativa de uma comunidade política. Com sutileza, Ahrens Dorf (2009, p.25-27) adverte que a excelente virtude de Édipo, ainda que seja um elemento da peça, é aparente. O herói não tenta resolver a peste por ser abnegado, mas para assegurar a sua soberania e a sua representação de virtude. Por vezes, em sua conduta, Édipo é afetado por reações extremas – assim quando, depois de descobrir que Jocasta é sua mãe, entra na casa pedindo uma espada para matá-la, o que não ocorre por ela já ter suicidado. Antes disso, Édipo, ciente de que Políbio havia morrido, não tinha mostrado tristeza pela morte de seu suposto pai, mas alívio por não ter sido o responsável. Houve ainda momentos em que Édipo parece ambicioso ou prepotente, impulsionado por uma *hýbris* incompatível com a virtude de um herói. No entanto, por motivos que antecedem tudo aquilo, ele era considerado um governante justo, sábio e virtuoso: o primeiro dos homens, o salvador de Tebas.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estatuto contraditório de Édipo e seu temperamento fazem dele alguém que, ao mesmo tempo, está abaixo e acima do homem ordinário, o herói mais poderoso, chegando a ser igual a um deus, e o mais “impuro” dos homens, que há de se punir com a cegueira e a partida. A ambiguidade de Édipo origina-se num ser humano que conduz o jogo da verdade divina, tendo como objetivo encontrar a causa da peste, e numa vontade obstinada associada ao alto conceito que ele tem de si mesmo, de sua capacidade, de seu julgamento e de seu desejo de conhecer a verdade a todo preço. Ainda que Tirésias, Jocasta e o pastor tentem pará-lo, todos eles fracassam, pois Édipo, em sua *hýbris*, não se contenta com meias-medidas.

Édipo obstina-se em encontrar o assassino pois tem Creonte como suspeito, a quem considera seu rival, alguém que teria inveja de seu poder e de sua popularidade. Desse modo, ao projetar sobre Creonte seu desejo excessivo por poder, Édipo acusa seu cunhado de, por meio de maquinacões, procurar tomar a soberania. Esta seria a *hýbris* invertida do tirano, causa de sua mais trágica queda.

A imagem mítica de um herói que, rejeitado, retorna como um vencedor, é algo que se prolonga no século V, encontrando certa representação na figura do *týrannos*. O tirano alcança a realeza pela via indireta e não pela descendência legítima, como aquele que qualifica para o poder por seus atos e suas proezas. Ele não reina legitimado por seu sangue, mas pelos seus méritos e virtudes. O poder supremo que foi capaz de conquistar fora das normas comuns o elevou acima das leis e dos demais homens. O poder do tirano é comparável ao poder dos deuses, porque o poder da soberania define os mais fortes e os mais poderosos. O poder absoluto seria o poder de tudo fazer, de fazer o que se quer na hora que se quer, pois tudo lhe seria permitido. A outra face de Édipo, complementar e oposta a essa, estaria naquele indivíduo expulso de Tebas para afastar a poluição. A peste que passa a assolar Tebas provoca um esgotamento das fontes de fecundidade (a terra, os rebanhos, as mulheres, que não mais geram), e a peste passa a dizimar todos os vivos. Esterilidade, doença e morte apresentam-se como manifestações de uma poluição, de algo que desregrou o curso normal da vida (que abalou tanto o *oikos* como a inteira comunidade). Diante dessa irrupção, trata-se de descobrir o criminoso e expulsá-lo, novamente, da cidade, ou, em palavras de Hall, de purgar a poluição (*miasma*) que se condensa “[n]um fenômeno orgânico... [que] tem infectado toda Tébas com uma doença contagiosa” (HALL, 2010, p.303).

Transparece mais um ponto de tensão, uma desconfiança que emana da desvinculação entre o exercício do poder e a virtude, desconfiança que não era parte da figura do *basileús*. Conforme observado, uma vez que a tragédia não representa a democracia, mas as tensões a partir das quais a *pólis* democrática tem emergido, há marcas da democracia no próprio ensejo trágico (figuras da indeterminação; preocupação com a justiça e o *nómos*; presença da ordem humana; presença da retórica, de uma linguagem jurídica empregada nos tribunais). Há também a possibilidade do embate entre autoridade (rei; soberano) e não autoridade (testemunho de escravos e mulheres), o que só é possível para além do *oikos*. Há, por fim, traços marcantes de uma sociedade oligárquica (patriarcalismo; a centralidade de um herói que começa a ser questionada). Em definitiva, poderia se dizer que há na peça *Édipo rei* uma abertura, uma fenda aberta entre os dois mundos que Édipo habita, que o força a aceitar humanamente a limitação de seu *krátos* e a auto-imposição da justiça racionalizada sobre e por ele. Entretanto, o que se sucede em Tebas é mais do que uma mera abertura, que interpela com suas ambigüidades, com a ambivalência de Édipo, não menos à própria Atenas, em cuja sabida trajetória democrática de séculos rupturas e períodos de

oligarquia e tirania sobrevieram. Às portas da cidade e da assimilação do novo, no umbral de Colono, Sófocles inquire por meio do ancião cego em que já tem se convertido o decaído herói: "Alguém os governa ou a palavra está em poder da multidão?" (OC 66).

5 EDIÇÕES E TRADUÇÕES (FONTES PRIMÁRIAS)

- ARISTÓTELES. *Política* [Pol.]. Edición [bilingüe] e traducción de Julián Marías y María Araújo, introducción y notas de Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos e Constitucionales, 2.^a ed, 1997.
- ARISTÓTELES. *La Constitución de Atenas* [Ath. Pol.]. Edición bilingüe, traducción y estudio preliminar de Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudios Políticos e Constitucionales, 3.^a ed, 2000.
- ARISTÓTELES. *Poética* [Poet.]. [Edición bilingüe.] Introducción, traducción, notas y comentario de Antonio López Eire. Epílogo de James J. Murphy. Madrid: Istmo, 2002.
- HERÓDOTO. *Historia. Libro IX. Caliope*. Traducción y notas de Carlos Schrader. Madrid: Gredos, 1989.
- HESIOD. *Theogony. Works and Days* [TD]. *Testimonia*. Edited and translated by Glenn W. Most. Cambridge (Ma.), London: Loeb Classical Library, Harvard University Press, 2006.
- HOMERO. *Iliada* [Il.]. Edición y traducción de Antonio López Eire. Madrid: Cátedra, 1989.
- HOMERO. *Odisea* [Od.]. Edición y traducción de José Luis Calvo. Madrid: Cátedra, 1998.
- PLATÓN. *República* [Rep.]. Traducción directa del griego por Antonio Camarero, estudio preliminar e notas de Luis Farré. Buenos Aires: Eudeba, 1963.
- PLUTARCO. *Plutarch's Lives I. Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola*. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge (Ma.), London: W. Heinemann Ltd (The Loeb Classical Library), 1967.
- SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana. Édipo rei* [OT], *Édipo em Colono* [OC], *Antígona*. Tradução do grego e apresentação: Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- SÓFOCLES. *Tragedias*. Introducción de José S. Lasso de la Vega. Traducción y notas de Assela Alamillo. Madrid: Gredos, 1981.
- TUCÍDIDES. *The Peloponnesian War*. Translated by Martin Hammond. With and Introduction and Notes by P. J. Rhodes. Oxford: New York, 2009.

6 RECURSOS DIGITAIS

TLG - *Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature*: <<http://stephanus.tlg.uci.edu/>>

7 BIBLIOGRAFIA CITADA

- AHRENSDORF, P. J.. *Greek Tragedy and Political Philosophy: Rationalism and Religion in Sophocles' Theban Plays*. Cambridge University Press, 2009.
- ALVES, M. A. S.. "Direito, poder e saber em Édipo Rei de Sófocles" em *Revista da Faculdade de Direito Milton Campos*; 107-126, 2008.
- ARENDT, H.. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- BOBBIO, N., MATTEUCCI, N. e PASQUINO, G.. *Dicionário de Política*. Trad. Carmem C. Varriale. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- CARTLEDGE, P. "Democracy, Origins of: Contribuition to a Debate". In: RAAFLAUB, K. A., OBER, J. e WALLACÉ, R. (2007).
- FOUCAULT, M.. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Trad. R. C. M. Machado e E. J. Morais. 3.^a ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.
- FOUCAULT, M. *Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia*. Curso de Louvain, 1981. Trad. Edgardo Castro. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014.
- GALLEGO, J.. *La pólis griega. Orígenes, estructuras, enfoques*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2017.

- GOLDHILL, S. "Greek drama and political theory". In: ROWE, C. Christopher, SCHOFIELD, M. Alcolm (eds.). *Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- HALL, E.. *Greek Tragedy: Suffering under the Sun*. Nova Iorque: Oxford University Press Inc, 2010.
- INCERTI F.. "O nascimento do inquérito na tragédia de 'Édipo Rei': uma leitura foucaultiana", *Kriterion*, nº 134: 545-564, 2016.
- MORAIS, R.. "A manifestação conflitiva da dike no inquérito de Édipo", *Azafes: Revista de Filosofia* 23, p.353-373, 2022.
- MUCHAIL, S. T.. *Foucault, simplesmente*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- NIETZSCHE, F. W.. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- MONOD, J. C.. *Foucault: La police des conduites*. Paris: Éditions Muchalon, 1997.
- OBBER, J. e STRAUSS, B.. "Drama, Political Rhetoric, and the Discourse of Athenian Democracy". In: WINKLER, J. J., ZEITLIN, F. I. (orgs.), 1992.
- OLIVEIRA, R. R. (2013). *Pólis e nómois: O problema da lei no pensamento grego*. Belo Horizonte: Edições Loyola.
- RAAFLAUB, K. A., OBER, J. e WALLACE, R.; com capítulos de P. Cartledge e Cynthia Farrar. *Origins of Democracy in Ancient Greece*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2007.
- ROBINSON, E.. "Democracy in Syracuse, 466-412 B. C.", *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 100: 189-205, 2000.
- TIERNO, P.. "Formação da pólis e o surgimento da democracia na Grécia antiga: história e consciência da Atenas clássica" em *Hologramática (Lomas de Zamora)*: 99-119, 2014.
- VERNANT, J. P.. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- VIDAL-NAQUET, P. e VERNANT, J.P.. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.
- WINKLER, J. J., ZEITLIN, F. I. (orgs.). *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

NOTAS

- 1 Este texto é fruto da pesquisa doutoral de um dos coautores que foi orientada pelo outro coautor, já tendo sido objeto de publicações parciais, embora não no formato e com o ineditismo aqui apresentado.
- 2 O conflito que marcou o processo de consolidação da democracia grega é constatado em diversos textos trágicos. A própria tensão entre as duas formas de *dike* – a divina-tradicional e a humana-democrática – pode ser verificada em *Antígona*. Todavia, a escolha por *Édipo rei* se fundamenta em duas razões. A primeira, da ordem do pragmático, responde à impossibilidade de, em um artigo, analisar diversas peças sem incorrer na superficialidade. A segunda deriva do fato de que na referida peça sofocliana se pode verificar a concentração, em uma mesma figura (e não em um diálogo ou no todo da peça), que é a de Édipo, de uma série de tensões que marcava a relação entre *pólis* e tragédia: a posição de um "tirano" (sujeito que concentrava todo o poder político em si) preocupado em realizar uma justiça referenciada à *pólis*; o conflito pessoal vivido por aquele que busca purgar a cidade de uma peste de origem aparentemente divina por instrumentos humanos; o antagonismo entre o racionalismo político humano e a "contingência" divina.
- 3 Para uma síntese e alguns exemplos dessa abordagem mais ampla que enfatiza o contexto social dos festivais dramáticos, ver, por exemplo, a "Introdução" e vários dos artigos publicados na coletânea organizada por Winkler e Zeitlin (1992).
- 4 A este respeito, v. GOLDHILL, 2005, p. 63.
- 5 A *pólis* conformou-se como uma comunidade política que agrupava famílias, associações religiosas e aldeias por meio da agregação social; no caso da

democracia de Atenas, essa fusão baseada nas comunidades menores foi assaz modificada pela reforma demótica e tribal. Para as evidências antigas que testemunham a conformação por sinecismo, cf. Tucídides, II, 15,1-2; Plutarco, *Teseo*, 24, 1-4; tbm. Aristóteles, *Ath. Pol.*, fr. 5 (365 Rose); Platón, *Rep.* 369c; Aristóteles, *Pol.* I, 2, 1280b29-1281a2 (a cidade como “comunidade [*koinonía*] de casas [*oikíais*] e famílias [*génési*]”). Sobre as bases aldeanas e camponesas da *pólis* e os modelos explicativos promotores da gênese igualitária, v. Gallego (2017); sobre as origens da democracia grega e seu processo formador de evolução e ruptura, v. Raaflaub, Ober e Wallace (2007), esp. o capítulo escrito por Cartledge (2007, p. 155-169).

- 6 O contexto arcaico remete, em suma, a uma comunidade aristocrática sancionada por uma hierarquia “[...] tida por natural, de estruturas superpostas, em cuja cúspide dominavam um rei (*basileús*) e o conselho de nobres (*áristoi*), junto às assembleias gerais com um rol [...] subordinado. Dessa estruturação social e política se derivará o que o historiador W. G. Forrest (...) chama de novo modelo grego: um magma comunitário em certa medida amorfo, desprovido de normas jurídicas claras e títulos legais definidos, respeitoso do caráter sagrado e imutável que transmitia a célula elementar da família e o lar (*oikía*); e, emanando do núcleo familiar em cujo seio seus membros se achavam unidos pelos laços sanguíneos dos antepassados e dos cultos ancestrais, uma distribuição representável por meio de estratos concêntricos e um desenho piramidal, no redor dos quais pululavam os camaradas e seguidores (*hétairoi*), servos e clientes, escravos e plebeus, aos que se somava, nos contornos inferiores, um terceiro e híbrido estrato de camponeses, artesãos e trabalhadores livres que não podiam, em virtude da origem, acreditar uma estirpe convertida em signo de prestígio e de predominância social (*status*). Entrava em funcionamento, atravessando essa complicada estratificação, um mecanismo cumulativo de agrupação: o *génos* ou clã, conjunto de famílias; as *phratrias*, reunião pela proximidade de vários *géné* irmãos; e a *phylé* ou tribo, comunhão de fratrias e via de ingresso à cidadania do porvir” (TIERNO, 2014, p.6).
- 7 Cabe salientar que Atenas não entranharia a única *pólis* democrática (v. Robinson 2000), apesar de que deva ser considerada, a esse respeito, o exemplo constitucional canônico melhor provido de fontes documentais e literárias.
- 8 Cf. Aristóteles, *Pol.* I, que parece ter servido de apoio à idealização arendtiana da esfera pública grega.
- 9 “É possível, por certo, que o terror e a compaixão resultem do espetáculo, mas é possível também que derivem do entrelaçamento dos fatos, o que é preferível e próprio de um poeta melhor” (Aristóteles, *Poet.* 1453B1-3).
- 10 Pouco antes (3-4), Aristóteles qualifica como *ápolis*, isto é, sem cidade, aquele que por natureza, e não por acaso (*diá týkhen*), é um ser mau o mais que um homem. O termo *ápolis* tem ecos trágicos e podemos encontrá-lo, usado por Sófocles, em *Filoctetes* (v. 1018), *Édipo em Colono* (v. 1357) e *Antígona* (v. 370). Suas origens reenviam a Heródoto (VIII, 61, 3) e, conceitualmente, à épica de Homero e à comunidade informe dos ciclopes, que não vivem numa *pólis* mas isolados, desprovidos de comunidade, justiça e lei (*Od.* IX, v. 105 e ss.).
- 11 Juramento que haverá de se realizar de acordo com o direito estabelecido (*thémis*): cf. *Il.* XXIII, 581.
- 12 Os debates públicos, a proeminência da palavra e do discurso, eram distintivos da *pólis* (VERNANT, 2002). A atitude de Creonte parece deslocada do horizonte ateniense do século V, ao passo que a de Édipo convém com o universo contemporâneo. Todavia, estes papéis se invertem constantemente na continuidade da peça, por exemplo, nas falas em que Creonte e Tirésias reivindicam um *status* de igualdade próprio da *pólis*, e isso após Édipo ter anunciado que ele iria dispor tudo perante o povo (*OT* 145).
- 13 A rigor, a verdade concernente ao nascimento de Édipo ocorre pelo testemunho do

mensageiro de Corinto, pelo testemunho do escravo e, ademais, pela lembrança de Jocasta sobre o destino de seu filho com Laio: “... não tinham se passado três dias desde o nascimento da criança quando Laio, após lhe amarrar juntos os tornozelos, lançou-o, pelas mãos de outros, num monte inacessível” (*Édipo Rei*, vv. 717-719). O mensageiro de Corinto chega a Tebas para anunciar que o pai de Édipo, Pólipo, havia falecido e que, com isso, os cidadãos de sua antiga cidade queriam fazê-lo rei. O mensageiro, por um golpe da contingência, era o mesmo a quem o servo de Laio, encarregado de abandonar o filho desse, entregou Édipo quando bebê. O coríntio revela que Édipo não é filho de Pólipo, senão uma criança que lhe foi entregue. O escravo de Laio revela que, apesar de sua lealdade ao antigo rei, não teve coragem de abandonar a criança, mas a entregou a um colega de profissão.