



## ÉDIPO ENTRE A VOZ, A ESCUTA E O CAMINHO

*Oedipus among the voice, the listening, and the path*

Fabiano Incerti  
PUCPR

**Resumo:** O objetivo deste artigo é mostrar como a relação entre a voz, a escuta e o caminho são decisivos para o desenrolar trágico do drama edípico. Desde a escuta do oráculo apolinio, passando pelos vaticínios do vidente cego, Édipo coloca-se a caminho, sempre em busca de encontrar verdadeiramente quem ele é e qual o seu destino. Partindo das leituras foucaultianas e em diálogo com outros estudiosos dessa peça milenar, é possível perceber que o novo modelo judiciário implantado pelo próprio rei de Tebas para descobrir o assassino do antigo soberano, o condena a escutar a palavra da qual, por todo tempo, ele furtou-se. E a salvação da cidade? Esta não passa de um efeito de luzes e sonoridades: uma forma de fazer a verdade surgir para que todos possam vê-la e ouvi-la e, assim, se recuperar a ordem perdida.

**Palavras-chave:** Édipo-Rei, oráculo, voz, escuta, caminho, Michel Foucault.

**Abstract:** This article aims to show how the relationship between the voice, the listening, and the path is decisive for the Oedipal drama's tragic unfolding. From listening to the Apollinian oracle to the prophecies of the blind seer, Oedipus sets out on a journey, always in search of finding out truly who he is and what his destiny is. Based on the Foucauldian readings and in dialogue with other scholars of this millennial play, it is possible to see that the new judicial model implemented by the king of Thebes himself to discover the murderer of the former sovereign condemns him to listen to the word from which, for all time, he has evaded. And the salvation of the city? This is nothing more than an effect of lights and sounds: a way to make the truth emerge so that everyone can see and hear it and thus recover the lost order.

**Keywords:** Oedipus, oracle, voice, listening, way, Michel Foucault.

### 1. Introdução

Num estudo bastante sensível acerca da tragédia de Édipo, Bettine e Guidorizzi<sup>1</sup> observam que, na história do herói de Tebas, o caminho ocupa um lugar central. Nele, o bebê é abandonado para morrer; numa encruzilhada um jovem mata um idoso; na entrada de Tebas, o monstro que ameaça a cidade é desafiado e derrotado por um estrangeiro que se torna rei; nas estradas do exílio, esse mesmo rei arrasta seus passos de velho apoiado num bastão. Mas o que leva Édipo para o caminho? É a ação de se colocar à escuta do oráculo. Este, sabe-se, longe de ser harmonioso ou mesmo luminoso, não cumpria uma função pedagógica; pelo contrário, seus vaticínios, que não eram explicados pelos sacerdotes, mantinham um caráter obscuro. Não por acaso, a alcunha de Apolo era  $\Lambda\omicron\xi\acute{\alpha}\varsigma$ , ou seja, o “indireto” ou o “ambíguo”.

<sup>1</sup> BETTINI, Maurizio.; GUIDORIZI, Giulio. *El mito de Edipo: imágenes y relatos de Grecia a nuestros días*. Madrid: Ediciones Akai 2008, p. 73.

Os consulentes, por sua vez, vindos de todas as partes, chegavam ao templo depois de uma longa e difícil viagem. Muitos, logo que obtinham a resposta de que buscavam, certamente já submetida a diversas camadas de interpretação, retornavam às suas cidades e aos seus soberanos, com a encomenda que lhes havia sido solicitada. Outros, que em nome próprio buscavam decifrar seu futuro, saíam pela estrada comovidos e perturbados, muitas vezes sem rumo. O oráculo, que pouco vincula de maneira real divindade e humanidade, se apresenta como palavra desencarnada.

Voz, escuta e caminho se encontram também na figura do adivinho. Este, diferentemente do oráculo, quando profetiza no espaço visível, indica que seu conhecimento técnico ou sua inspiração não abole a natureza humana, tornando-se, por isso mesmo, palavra encarnada. A profecia é revelada através do jogo de sentimentos humanos em um confronto dramático entre o profeta e o consulente, na qual as emoções se igualam. Tais aspectos tornam as palavras do adivinho mais ilegível para quem busca, pois este interpreta o que é mensagem divina como motivação humana. Mesmo Tirésias, sendo reconhecido em Tebas como o mais prestigiado dos adivinhos e frequentemente consultado pela casa real, muitas vezes não é acreditado por aqueles a quem comunica suas revelações, tendo que suportar, por isso, insultos e provocações. Os humanos têm dificuldade em aceitar que seu ponto de vista coincida com o desejo dos deuses, especialmente quando seus questionamentos ou respostas não lhes agrada. Essa situação joga o adivinho à margem da sociedade, dando-lhe um status ambíguo, que por sua vez inspira uma mistura de veneração e medo, admiração e desprezo. Ele é um monstro, que está a meio caminho entre os deuses e os homens. Além de ser punido pelos deuses, por aceder a um tipo de conhecimento que não é propriamente humano, ele igualmente sofre “nas mãos” destes, seus semelhantes, que não o reconhecem como um deles.

Dessa forma, o objetivo deste artigo é mostrar, a partir das leituras foucaultianas da tragédia sofocliana de Édipo-Rei e em diálogo com outros estudiosos dessa peça milenar, como o encontro entre a voz mântica, oracular e profética, e a escuta humana colocam o rei de Tebas sempre a caminho, na busca de conhecer a si mesmo e o seu destino.

## 2. Apolo: deus sonoro e caminhante

Na aula de 26 de janeiro de 1983, justificado pelos estudos mitográficos desenvolvidos por George Dumézil, Foucault faz a análise de um antigo hino homérico dedicado a Apolo<sup>2</sup>, no qual a primeira parte está consagrada ao deus de Delos e não ainda ao de Delfos. Nos versos em questão, destacam-se três características apolíneas fundamentais, que se relacionam diretamente com a hipótese trifuncional de classe social proposta por Dumézil: 1) ele é o deus que reclama sua lira e seu arco (função guerreira); 2) é o revelador das vontades de Zeus mediante o oráculo: diz a verdade (função mágico-política); 3) a terra de Delos se cobre com um manto de ouro e o bosque floresce apenas com seu caminhar (função econômica)<sup>3</sup>.

No momento de seu nascimento, Apolo não tem em suas mãos o instrumento que sustenta os cantos (λύρα), tampouco a arma que bate (τόξα) e, por isso, ele é o deus que reivindica sua lira e seu arco<sup>4</sup>. Apesar disso, outros dois dons divinamente lhe são concedidos. O primeiro deles é o profético. Diz respeito a uma dádiva de previsão do futuro, que o torna, por sua natureza mesma, aquele capaz de anunciar. O segundo, e que recebe uma aplicação mais imediata, é o de tranquilizar Delos e homenagear a sua mãe, Λητώ. Pelo ouro simbólico que cobre Delos, ele declara ao rochedo estéril a prosperidade e o abastecimento alimentar, que assegura a comunicação e a compreensão entre os homens<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> CABRAL, Luiz Alberto Machado. *Hino homérico a Apolo*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*. Paris: Gallimard; Seuil 2008, p. 113-114.

<sup>4</sup> DUMÉZIL, George. *Esquisses de mythologie*: Apollon Sonore. Paris: Gallimard 2003, p. 51.

<sup>5</sup> DUMÉZIL, George. *Esquisses de mythologie*: Apollon Sonore. Paris: Gallimard 2003, p. 75.

O arco permite uma forma particularmente eficaz da ação guerreira e o oráculo é a mais alta função de administração do sagrado<sup>6</sup>. Por este último, Apolo comunica as vontades e os avisos de Zeus aos intérpretes humanos que os transmitem aos consulentes. Ele emprega fielmente em frases humanas o pensamento de seu pai, à medida que este *annonce de l'avenir* se transforma na primeira e mais importante de suas funções como deus. Integrada ao oráculo está a lira, que ligada ao canto, é igualmente um elemento mágico-político que diz aos homens como é possível se fazer entender de maneira agradável às potestades<sup>7</sup>. Nessa relação que se encerra entre deuses e homens, aos primeiros cabe dizer a verdade por meio do oráculo, e aos segundos, cantar agradecendo e louvando às divindades. Disso, Foucault extrai:

[...] dizer a verdade e cantar (o par oráculo e lira) são duas funções complementares, enquanto o oráculo é a forma da voz que diz a verdade e mediante a qual o deus se dirige aos homens, enquanto o canto, ao contrário, é o elemento pelo qual os homens se dirigem aos deuses para cantar os seus louvores. O oráculo e o canto são, pois, complementários como dois sentidos, duas direções na comunicação entre os homens e os deuses<sup>8</sup>.

Ao avançar em sua análise, Foucault mostra como Dumézil, realiza uma genealogia das funções apolíneas por meio da leitura de um dos hinos indianos do Rig Veda<sup>9</sup>, no qual se encontra o longo elogio à *Palavra*, a *Vãc*<sup>10</sup>. Quando comparados, e seguindo os cânones da mitologia grega, Apolo representa a “velha entidade divina e abstrata que encontramos nos Vedas e que é a Voz mesma”<sup>11</sup>. Não obstante, embora se encontrem traços comuns entre os dois responsáveis pela interpretação da doutrina, Apolo e Vãc diferem em sua formação, em sua amplitude, em seu lugar teológico e principalmente no status que ocupam no *tableau des voix*<sup>12</sup>.

Ao contrário de Vãc, que, por sua condição divina tem uma abrangência universal e, pela transparência de seu nome, está impedido de divagar em sua exposição doutrinal, Apolo não é a personificação nem do *ὄμφή* nem do *λόγος*. Refere-se, antes de tudo, à representação de um personagem completo e orgânico. Ele tem uma pátria: é primeiramente o oráculo dos habitantes de seu país para depois tornar-se de toda a humanidade. Nem mesmo a lira, o arco, o dom oracular e o ouro que o acompanham em todos os seus movimentos e fazem alusão à extensão de seu poder, são a garantia de universalidade; é somente Delos que ele cobre com uma capa de ouro, excluindo outras ilhas e outras terras. E de onde decorre toda a riqueza num lugar tão pobre, do qual não há minerais ou que não cresce um cereal sequer? É exatamente pelo caminho: é a afluência de homens de todas as partes, peregrinos e comerciantes. E mesmo que seja difícil provar a presença do oráculo de Delos nos tempos históricos, o espaço que ele ocupa no hino homérico não deixa dúvida sobre sua existência.

A ação diretriz e criativa de Vãc é total, superando os interesses humanos<sup>13</sup>, enquanto Apolo, apesar de muitas vezes receber o título de *ἄναξ*, distancia-se do ofício de soberano. Na hierarquia divina, ele se proclama o confidente de Zeus, particularmente nos lugares destinados ao oráculo. Além disso, não tem simpatia pela realeza terrestre muito menos pela política. É verdade que, em Delfos, ele fornece aos enviados das cidades e dos

<sup>6</sup> DUMÉZIL, George. *Esquisses de mythologie*. Apollon Sonore. Paris: Gallimard 2003, p. 27.

<sup>7</sup> DUMÉZIL, George. *Esquisses de mythologie*. Apollon Sonore. Paris: Gallimard 2003, p. 67.

<sup>8</sup> FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*. Paris: Gallimard; Seuil 2008, p. 114.

<sup>9</sup> Valiosíssimo pela antiguidade, o Rig Veda ou Rigveda, Livro dos Hinos, é o Primeiro Veda e é o mais importante, pois todos os outros derivaram dele. Contém 1.028 hinos, sendo que a maioria se refere a oferendas de sacrifícios, algumas sem relação com o culto.

<sup>10</sup> DUMÉZIL, George. *Esquisses de mythologie*. Apollon Sonore. Paris: Gallimard 2003, p. 37-48. Ver também das páginas 75-83.

<sup>11</sup> FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*. Paris: Gallimard; Seuil 2008, p. 114.

<sup>12</sup> DUMÉZIL, George. *Esquisses de mythologie*. Apollon Sonore. Paris: Gallimard 2003, p. 76.

<sup>13</sup> DUMÉZIL, George. *Esquisses de mythologie*. Apollon Sonore. Paris: Gallimard 2003, p. 79.

reis, como acontece com Creonte no Édipo-Rei<sup>14</sup>, conselhos acerca de algumas condutas, mas que se traduzem, quase sempre, em receitas de purificação<sup>15</sup>. Por esse motivo, identifica-se frequentemente uma afinidade, em sua atividade, entre a medicina e os oráculos, onde se dá uma dupla atribuição, sem dúvida dependentes uma da outra: a profecia e a purificação. Ele é o deus do saber verdadeiro, iluminador, que joga com sabedoria com os enigmas e convida ao conhecimento pessoal mais profundo. Mas, ao mesmo tempo, é o deus curador, que pode afastar do indivíduo e da cidade a impureza mortífera, gerada pela mancha (μύσμα).

Marcel Detienne, em seu trabalho *Apollon couteau à la main*<sup>16</sup>, relaciona o poder profético de Apolo com “os caminhos que levam à fundação de um espaço adequado para a formulação da palavra oracular”<sup>17</sup>. Para ele, no hino homérico, a ligação entre o deus oracular e o deus fundador se fixa com notável clareza, a ponto de Apolo, que nasce de maneira insignificante, longe das moradas do Olimpo, decidir pela construção de um templo magnífico. Por isso que Δητώ, sua mãe, parte em busca de um lugar para assentar seu filho. As terras mais ricas e fartas são as primeiras a declinar da honra de receber o deus. Apenas uma ilha, a menor e mais miserável, aceita-o: Delos. Somente depois de nove dias e de nove noites do encontro das grandes deusas e de um período de inconsolável dor, Apolo pronuncia suas primeiras palavras, solicitando sua lira e seu arco, e definindo para sempre sua vocação mântica. A partir desse momento, ele se põe em marcha, buscando o local para construir sua moradia. E é nesse percurso, que vai de Delos a Delfos, que se determina sua forma de *faire du territoire*<sup>18</sup>.

O verbo grego σημαίνω, que significa fazer conhecer por signos, marcas, indícios, e que conjuga tanto o ato de palavra como a definição de caminho ativo<sup>19</sup>, é uma das expressões mais fortes do oráculo apolíneo de Delfos. Essa característica se materializa, por exemplo, quando Apolo “mostra” e “significa” as rotas do mar e os caminhos que os Argonautas devem tomar, a fim de alcançar o país misterioso do Velocíno de Ouro. E ele o faz, com frequentes aparições que “dão sentido” e com oráculos, cujo conteúdo designa, a cada momento, a missão de Jasão e seus companheiros.

De uma margem a outra, e sempre no limite entre a terra e o mar, Apolo se faz presente desde que toma forma um altar, a partir de alguns cantos rodados perto do mar. Na tradição argonauta, o deus de Págasas e de Delfos recebe o epíteto de “salvador de navios [*neossóos*] na exata medida em que Apolo abre e fecha a rota dos Argonautas, assegurando a Jasão o regresso, o nóstos, que Pelias queria impedir. Enquanto Atena, por mediação do piloto enviado a Jasão, conduz com mão esperta a nave construída sob seus cuidados, Apolo pontua o trajeto com suas clamorosas epifanias que são para os Argonautas outros tantos sinais, sémata, balizas colocadas por um deus, fiel a sua promessa de “significar”, de dar signos e marcar o itinerário de seus protegidos<sup>20</sup>.

Dessa forma, na relação entre a voz profética apolínea (ἐπιθεσπίζω) e o caminho a percorrer, tanto mostrar (δείκνυμαι) como significar (σημαίνω) adquirem valor. Enquanto mostrar é a parte iluminada e clara da palavra mântica, indicando o caminho e oferecendo uma direção imediata, significar, por outro lado, carrega consigo uma

<sup>14</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva 2012, v. 69.

<sup>15</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva 2012, v. 97, v. 106-107.

<sup>16</sup> DETIENNE, Marcel. *Apollon, le couteau à la main* Une approche expérimentale du polythéisme grec. PARIS: Gallimard, 2009.

<sup>17</sup> DETIENNE, Marcel. *Apollon, le couteau à la main* Une approche expérimentale du polythéisme grec. PARIS: Gallimard, p. 136.

<sup>18</sup> DETIENNE, Marcel. *Apollon, le couteau à la main* Une approche expérimentale du polythéisme grec. PARIS: Gallimard, p. 20.

<sup>19</sup> DETIENNE, Marcel. *Apollon, le couteau à la main* Une approche expérimentale du polythéisme grec. PARIS: Gallimard, p. 138.

<sup>20</sup> DETIENNE, Marcel. *Apollon, le couteau à la main* Une approche expérimentale du polythéisme grec. PARIS: Gallimard, p. 139.

semântica opaca, própria da prática oracular. Destacam-se, nesse caso, as acepções de *dar signos, ordenar e deixar ouvir*.

Num primeiro sentido, próximo ao *σημαίνω* da pedra preciosa, a Pítia emite a 'voz oracular', a mesma que Apolo lhe inspira para que a faça ouvir em sua forma sonora. Mas este primeiro significado se prolonga no 'deixar ouvir' do oráculo, nos signos, nas marcas, nos sinais enunciados pela Pítia e o Senhor de Delfos<sup>21</sup>.

Outros dois verbos merecem destaque, observa Detienne: *χράομαι* e *χράω*. Eles estão unidos na prática oracular e "traçam um campo semântico que oscila entre desejar, fazer uso, por uma parte, e recorrer, consultar, por outra"<sup>22</sup>. Isso aparece por diversas vezes no hino homérico, que salienta como há homens seguindo pelos caminhos e rotas e que sobem o monte para interrogar o oráculo. Este, no que lhe diz respeito, revela os desígnios infalíveis de Zeus. Apolo, desde sua morada, entrega suas predições como resposta aos diversos questionamentos, mas somente o faz para aqueles que sentem tal necessidade. De tal forma, é como se o templo oracular fundado pelo jovem deus tivesse despertado nos humanos um inédito desejo de saber "o que fazer". Nesse contexto, *χρησιμός* adquire a essência da resposta do deus em sua realização, "o oráculo entregue, carregado de força ativa"<sup>23</sup>. Ao interlocutor, ele deixa a iniciativa do deslocamento e da pergunta, e por se tratar sempre de um humano, deve ser deste o interesse de escutar o que é necessário fazer ou para onde é preciso ir.

Os dois principais tipos de consulentes são classificados a partir destas duas perguntas prementes e mais comuns: "o que fazer?" e "em que terra se instalar?". Detienne observa que é esta última que permite compreender com maior amplitude o vasto campo da palavra oracular. Os que estão em busca de resposta para o primeiro tipo de pergunta são, em geral, os enviados por uma família ou por uma cidade e que experimentam a angústia das guerras e o terror de uma praga desconhecida (*λοιμός*). Eles esperam respostas que possam salvar sua casa ou o seu povo. Já a outra categoria de demandantes resume-se a pessoas que não têm casa nem lugar: "são fugitivos, exilados, assassinos, assim como futuros fundadores (*οικισταί*)"<sup>24</sup>. Seu desejo é encontrar algum sinal de caminho a ser percorrido, seja para iniciar uma nova cidade, seja para conseguir um teto, seja para descobrir uma terra que os acolha. Para eles, são incontáveis os caminhos oferecidos pelo deus que podem ser de sofrimento e de vagabundeio ou de felicidade e de soberania.

### 3. Édipo entre a escuta e o caminho

Na tragédia de Édipo, o caminho obtém um valor singular e, por conseguinte, ao se encontrar os dois perfis de consulentes no texto de Sófocles, os percursos que levam até Apolo e ao seu vaticinador se tornam decisivos para o desenrolar trágico da história. Creonte é tipicamente um membro do primeiro grupo de interrogantes, pois é responsável por trazer a Tebas a resposta sobre o que se deve fazer para livrar a cidade da peste que a assola. Isso se confirma quando o rei explica: "A Delfos eu enviei Creonte"<sup>25</sup>. Ao segundo grupo, quem pertence é o próprio Édipo. Muito abalado em Corinto pela acusação de um bêbado, de que seria filho ilegítimo de Políbio e Mérope, ele procura Apolo em segredo, em sua morada.

<sup>21</sup> DETIENNE, Marcel. *Apollon, le couteau à la main: Une approche expérimentale du polythéisme grec*. PARIS: Gallimard, p. 149-150.

<sup>22</sup> DETIENNE, Marcel. *Apollon, le couteau à la main: Une approche expérimentale du polythéisme grec*. PARIS: Gallimard p. 142.

<sup>23</sup> DETIENNE, Marcel. *Apollon, le couteau à la main: Une approche expérimentale du polythéisme grec*. PARIS: Gallimard, p. 142.

<sup>24</sup> DETIENNE, Marcel. *Apollon, le couteau à la main: Une approche expérimentale du polythéisme grec*. PARIS: Gallimard, p. 143.

<sup>25</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva 2012, v. 69.

Febo, entretanto, despediu-me sem se dignar a responder à minha pergunta, outros infortúnios, ao invés, horríveis, lastimáveis, desvendou ao dizer que meu destino era unir-me a minha mãe, prole abominável expor a todos e que eu seria assassino do pai que me dera a vida. Eu, ouvindo isso, fugi do território de Corinto; guiando-me pelas estrelas, procurava um lugar onde jamais visse cumpridas as torpezas de tais vaticínios. Errante, cheguei ao lugar no qual declaras que o soberano foi morto<sup>26</sup>.

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

Afirma-se, dessa forma, a função primária do oráculo délfico. Mais do que responder às perguntas daqueles que, paradoxalmente, estão ansiosos por saber o que os espera e que depois fazem de tudo para modificar seu futuro – sem imaginar que é desta maneira que caem na cilada de seu destino – o oráculo delimita com precisão a distância que existe entre os deuses e os homens. Refere-se, antes de mais nada, à incapacidade humana, sempre prisioneira desse jogo, de entender os desígnios divinos e decifrar as regras que governam seu porvir.

Do ponto de vista comunicativo, a linguagem oracular se utiliza de lógicas distintas da comunicação habitual<sup>27</sup>. Não cabe aos homens compreenderem os signos oferecidos pelos deuses, pois sua inteligência permanece no nível exterior, ou seja, no significante das palavras, sem nunca atingir o sentido real. Na Grécia, a linguagem humana e a linguagem divina são incompatíveis, evidenciando na prática profética uma estrutura de comunicação assimétrica, que bloqueia e rompe o diálogo normal entre aquele que fala e aquele que escuta. Isso, obriga, a este último, um silêncio reflexivo sobre a resposta recebida. Por essa assimetria comunicativa, o oráculo se configura num estilo peculiar de enigma, no qual a pergunta dirigida ao deus é sempre clara, e a resposta, por sua vez, continuamente ambígua, exigindo um exercício de interpretação. Assim, quando espera conhecer de Delfos quem são seus verdadeiros progenitores, Édipo se depara com as “meias respostas” de Apolo.

Na conferência de 1972, Foucault observa que, quando interrogado por Creonte, a contestação de Apolo informa que o assassino de Laio deve ser caçado, para assim salvar Tebas de sua mácula. Há um assassinato e já se sabe quem foi a vítima. O que não está claro é a identidade do criminoso, ou seja, a pessoa que precisa ser banida do território, como condição de purificação. “Trata-se, portanto, de encontrar a parte que falta à resposta oracular de Apolo. E seria vão perguntá-la ao próprio deus: ele não é daqueles que se força a falar; não se força a vontade dos deuses”<sup>28</sup>. Apresenta-se, à vista disso, um tipo de saber caracterizado pela escuta (ἀκούειν), no qual nem mesmo o próprio rei, do alto de sua soberania, é capaz de compreender toda a verdade. É um tipo de saber da prescrição-predição (*prescription-prédiction*), do “olhar e escuta cuja potência não tem nada de humano, já que eles veem o invisível e ouvem o enigma”<sup>29</sup>. A resposta completa

<sup>26</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2004, v. 788-799.

<sup>27</sup> BETTINI, Maurizio.; GUIDORIZI, Giulio. *El mito de Edipo: imágenes y relatos de Grecia a nuestros días*. Madrid: Ediciones Akai 2008, p. 139-154.

<sup>28</sup> *Le Savoir d'Oedipe*. In: FOUCAULT, Michel. *Lec. ons sur La Volonté de Savoir*. Cours au Collège de France. 1970-1971. Paris: Gallimard; Seuil 2011, p. 226.

<sup>29</sup> *Le Savoir d'Oedipe*. In: FOUCAULT, Michel. *Lec. ons sur La Volonté de Savoir*. Cours au Collège de France. 1970-1971. Paris: Gallimard; Seuil 2011, p. 229.

será dada somente por Tirésias: ele é o primeiro na peça a revelar quem é o assassino de Laio.

Nas cenas iniciais, a história de Sófocles segue um rumo previsível, visto que, como de costume no caso de um **λοιμός**, o primeiro a ser consultado é Apolo, “[...] que via tudo e que fala a seus servos ou o adivinho cego, que escuta a palavra do deus e que vê nas trevas”<sup>30</sup>. É importante recordar que a reparação, com banimento ou morte, pelo crime cometido é exigida pelo deus oracular, para que se possa vingar “o sangue que maculou a cidade”<sup>31</sup>. Tal técnica, de denúncia legal privada, é aceita, contudo, por se tratar de um crime prescrito e por não ser cidadão de Tebas, o deus está impossibilitado de “entrar com uma acção” – comum a este tipo de caso – junto ao conselho ou à assembleia. O máximo que ele pode fazer é informar (**μηνύω**) o que pensa ser pertinente no decorrer da investigação. Tais informações são apreciadas pela assembleia e, caso sejam consideradas verdadeiras, é escolhido um grupo de investigadores (**ζητητής**)<sup>32</sup>.

Já que de Delfos, tanto pela natureza do oráculo como pela conjuntura jurídica do caso, Édipo recebe uma resposta em tom enigmático, ele decide por si mesmo convocar o homem considerado o “divino profeta”<sup>33</sup>. O próprio nome de Tirésias é falante, pois se traduz como aquele enviado pelo deus (**τείρεα**). Ele é um personagem secundário imprescindível, uma vez que cumpre um papel antagônico ao do herói, quando, por um lado, retoma o debate entre a racionalidade e a adivinhação e, por outro, delimita o abismo, quase intransponível, construído entre as palavras divinas e a escuta humana.

Em sua investigação sobre a série de ambiguidades edípicas, Vernant recorda que o profeta é o único em toda a trama a perceber a duplicidade mais profunda do ser de Édipo, que se manifesta, dentre outras coisas, no “discurso secreto que se institui sem que o saiba, no seio de seu próprio discurso [...]”<sup>34</sup>. Os deuses, por meio do adivinho, devolvem para o herói, de maneira deformada e invertida, o eco de algumas de suas palavras. E é exatamente a ressonância dessas palavras, contrárias em seu significado, que Édipo não soube escutar. E se o que ele “diz sem querer, sem compreender, constitui a única verdade autêntica de suas palavras”<sup>35</sup>, é porque, como seu interlocutor mais intenso, existe alguém com o “dom de duplo ouvido”.

Os dois discursos que se enfrentam no enredo, o humano-racional e o divino-oracular, ao final se fundem para resolver o enigma. Mas é realidade que, no encontro entre Édipo e Tirésias, no início da peça, ambos ainda são bem demarcados e limitados por contínuos movimentos de escuta e de não escuta. Em sua chegada, Tirésias é aclamado pelo coro como o “único, entre todos os homens, que sabe desvendar a verdade”<sup>36</sup>. E ainda que ele seja um humano cego, detentor da verdade inata, Édipo o trata quase como um deus e a ele dirige suas súplicas, por si, pela pátria, pelo povo, na certeza de ser escutado.

Ó Tirésias, que conheceis todas as coisas, tudo o que se possa averiguar, e o que deve permanecer sob mistério; os signos do céu e os da terra... Embora não vejas, tu sabes do mal que a cidade sofre; para defendê-la, para salvá-la, só a ti podemos recorrer, ó Rei! Apolo, conforme deves ter sabido por meus emissários, declarou a nossos mensageiros que só nos libertaremos do flagelo que nos maltrata se os assassinos de Laio forem descobertos nesta cidade, e mortos ou desterrados. Por tua vez, Tirésias, não nos recuses as revelações oraculares dos pássaros, nem quaisquer outros recursos de tua arte divinatória; salva a cidade, salva a ti próprio,

<sup>30</sup> *Le Savoir d'Oedipe*. In: FOUCAULT, Michel. *Lec. ons sur La Volonté de Savoir*. Cours au Collège de France. 1970-1971. Paris: Gallimard; Seuil 2011, p. 229.

<sup>31</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva 2012, v. 101.

<sup>32</sup> INCERTI, Fabiano. O nascimento do inquerito na tragédia de Édipo-Rei: uma leitura foucaultiana. *kriterion*, Belo Horizonte, no 134, Ago./2016, p. 547.

<sup>33</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva 2012, v. 298.

<sup>34</sup> Ambiguidade e Reviravolta. Sobre a estrutura enigmática de Édipo-Rei. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva 1999, p. 77.

<sup>35</sup> Ambiguidade e Reviravolta. Sobre a estrutura enigmática de Édipo-Rei. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva 1999, p. 77.

<sup>36</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva 2012, v. 299.

a mim, e a todos, eliminando esse estigma que provém do homicídio. De ti nós dependemos agora! Ser útil, quando para isso temos os meios e poderes, é a mais grata das tarefas!<sup>37</sup>

O que se tem em seguida, com o pedido de Tirésias para ser conduzido novamente à sua casa, é o irromper de uma cena de cólera, na qual dos dois lados se plantam argumentos acusativos. Édipo tem contida a sua ira e o profeta tem retida a verdade. No momento da explosão, o rei delata o adivinho por participação na morte de Laio e este, por sua vez, o denuncia como a fonte originária e única da mancha que atinge a cidade. No momento em que a verdade é falada, ela não pode ser ouvida, visto que Édipo não está pronto para compreender sua lógica, certamente obscurecida pela raiva demonstrada por Tirésias. E se, instantes antes da entrada do profeta, o herói é o primeiro a advertir sobre a impossibilidade de forçar que os deuses falem<sup>38</sup>, o que se vê logo depois é a pressão exercida por ele ao porta-voz do deus. E nisso há algo como um presságio: quando os deuses falam, por meio de Tirésias, Édipo é incapaz de ouvir o que eles dizem.

A negação da escuta oracular, que será um fator decisivo para o desenrolar trágico do drama edípiano, aparece de maneira sistemática nas análises foucaultianas de 1972. Três aspectos ganham força. O primeiro deles está no nível jurídico. Diante das palavras misteriosas do deus, o que resta para Édipo é a revelação clara e precisa, ainda que incompreensível para aquele momento, das frases do adivinho. Mas, por diversos motivos, a fala de Tirésias não é afiançada. “Édipo supôs complô e o Coro pensou que ele falava sob o golpe da cólera”<sup>39</sup>. Há, então, um desvio das sentenças sagradas; inicialmente da parte do herói: “Vêm de ti ou de Creonte estas invencionices?”<sup>40</sup>, e, em seguida, partindo do coro: “Parece-nos que as palavras dele foram proferidas com ódio”. Mais tarde, também Jocasta desacredita da profecia. Contudo, é o procedimento judicial que Édipo implanta para a descoberta do assassino, após o confronto com Tirésias, que representa o maior afastamento da escuta oracular.

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

O segundo sentido da negação da escuta oracular está no nível do poder. Édipo é um *τύραννος* e, certamente, sua posição social permite que ele faça ouvidos moucos para a mântica. De mais a mais, é ele que, depois de receber de Creonte o recado de Apolo, assume a dianteira da investigação: “Retornaremos à fonte. Esclarecerei tudo”<sup>41</sup>, e por vontade própria convoca para o interrogatório o profeta humano-divino: “Não descuidei desse ponto, aconselhado por Creonte, enviei dois homens a seu encontro”<sup>42</sup>. No entanto, a postura de Édipo diante das palavras reveladoras de Tirésias, tem uma clara intenção. Ela se configura muito mais como o esforço para manutenção de seu poder político-

<sup>37</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva 2012, v. 300-315.

<sup>38</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva 2012, v. 280-281. “É justo o que dizes; mas não está em nosso poder coagir a divindade a proceder de forma contrária à sua vontade”.

<sup>39</sup> *Le Savoir d’Oedipe*. In: FOUCAULT, Michel. *Lec, ons sur La Volonté de Savoir*. Cours au Collège de France. 1970-1971. Paris: Gallimard; Seuil 2011, p. 229.

<sup>40</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva 2012, v. 378.

<sup>41</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva 2012, v. 132.

<sup>42</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva 2012, v. 287-289.



religioso do que a preocupação em provar sua inocência<sup>43</sup>. O discurso do vidente se transforma, então, numa ameaça à soberania edípiana: “Falas sério? Ordeno-te que ao decreto que baixaste tu mesmo te submetas, a partir de agora não dirijas mais palavras nem a estes nem a mim, pois tu és a imundície que emporcalha esta cidade”.<sup>44</sup>

Contudo, é certo que parte do poder tirânico de Édipo advém de sua inteligência (γνώμη). Seu saber, que outrora derrotou a terrível cantora, parece novamente suficiente para resolver a investigação, sem a necessidade da intervenção dos poderes divinos. É o que se lê nos primeiros versos da peça, quando o sacerdote exalta o perfil “autodidata” do herói sofocliano: “Tu nos livraste, mal chegado à cidade de Cadmo, do tributo pago à dura Cantora, e isso sem nada saberes de nós”<sup>45</sup>. Ele não precisa escutar ninguém para aprender (ἐκμαθεῖν) e isso vale inclusive “ao que os pássaros e todos os meios tradicionais da mântica poderiam lhe ensinar”<sup>46</sup>. É o que Édipo diz a Tirésias: “Não de um desavisado a solução do enigma dependia, mas de um profeta. Ficou patente, nem as aves, nem os deuses te inspiravam”<sup>47</sup>. E continua: “E eu cheguei e dei cabo dela, alguém sem crédito, Édipo; vali-me do pensar e não dos pássaros”<sup>48</sup>.

O saber de Édipo, aquele mesmo pelo qual ele conquistou o poder, é um saber que não aprende nada de ninguém; ele não teve recurso nem aos sinais divinos nem aos rumores humanos. Ele não teve necessidade de levar os seus conhecimentos a outro lugar (ἐκμαθεῖν; ἐκδιδαχθεῖς)<sup>49</sup>. Pode-se dizer, pois, com Foucault, que o saber do rei não está na dimensão da ἐκμαθεῖν; da escuta que é ao mesmo tempo submissão. A γνώμη da qual ele se vangloria e que o levou ao poder se opõe à escuta-obediência da qual faz prova o adivinho a respeito dos deuses<sup>50</sup>.

Por terceiro, no nível do que se pode chamar de afetivo-familiar, está Jocasta, que opta, em defesa de seu marido, pela mesma recusa da escuta-submissão dos deuses. Ela abdica das afirmações do adivinho e vai mais longe em sua descrença do que o próprio Édipo: “A arte da profecia — debes sabê-lo — não interfere nas questões humanas”<sup>51</sup>. Certamente, observa Foucault, eles compreendem e respeitam os oráculos, mas imaginam não estar sob seu jugo. E isso não significa um ato de indiferença em relação à palavra dos deuses ou mesmo de um desviar do destino sem diligência; é acreditar que nenhuma mântica é capaz de ler o futuro antecipadamente. Eles acreditam que, se os deuses querem manifestar a verdade, fazem-no por si mesmos, sem a necessidade da arte da adivinhação. Isso se confirma com a declaração da rainha: “Não te preocupes de nada. Quando um deus tem um desígnio, ele o evidencia”<sup>52</sup>.

O que se tem ao final da peça, com a chegada do pastor do Citerão – quando todas as partes da tésseira estão reunidas – é a passagem da não-escuta oracular e profética para a escuta testemunhal. Esta, que tem suas bases na memória, que em nada se parece com um documento passivo, retoma o sentido ativo da escuta que se distribui por toda peça. Na parte mântica, o deus Apolo se dirige aos seus servos e o seu vaticinador, Tirésias, é quem ouve o enigma e pode revelar os desígnios divinos aos humanos. Na parte real, Édipo é quem escuta sobre a única testemunha dos acontecimentos outrora ocorridos, o pastor. Já Jocasta, pode contar somente o que “ouviu dizer” sobre a morte de seu antigo marido. No que se refere aos camponeses, o escravo das cabanas mais longínquas do reino revela o que escutou da rainha em outros tempos. Dela não corre nenhuma lágrima, mas da

<sup>43</sup> *Le Savoir d'Oedipe*. In: FOUCAULT, Michel. *Lec. ons sur La Volonté de Savoir*. Cours au Collège de France. 1970-1971. Paris: Gallimard; Seuil 2011, p. 234.

<sup>44</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva 2012, v. 350-353.

<sup>45</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva 2012, v. 35-37.

<sup>46</sup> *Le Savoir d'Oedipe*. In: FOUCAULT, Michel. *Lec. ons sur La Volonté de Savoir*. Cours au Collège de France. 1970-1971. Paris: Gallimard; Seuil 2011, p. 240.

<sup>47</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva 2012, v. 393-396.

<sup>48</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva 2012, v. 397-398.

<sup>49</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva 2012, v. 38.

<sup>50</sup> *Le Savoir d'Oedipe*. In: FOUCAULT, Michel. *Lec. ons sur La Volonté de Savoir*. Cours au Collège de France. 1970-1971. Paris: Gallimard; Seuil 2011, p. 240.

<sup>51</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva 2012, v. 708-709.

<sup>52</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva 2012, v. 724-725.

escuta desobediente do servo nasce a piedade pelo recém-nascido: “Me condói! Pensei que este homem o levasse para sua terra, para um país distante...”<sup>53</sup>. E nos últimos versos, quando as portas do palácio se abrem para os espectadores, eles veem que voz, escuta e caminho se encontram e selam o destino trágico deste que é ao mesmo tempo soberano, criança indefesa e mendigo cego.

#### 4. Considerações finais

Na relação que Édipo estabelece com os diferentes personagens, ele aprende a escutar e, ao fim da peça, recebe como recompensa a verdade que disse a Creonte: “Falas bem, mas eu te escuto mal”<sup>54</sup>. Não há dúvida de que esse aprendizado é fruto de sua determinação em descobrir, que ele maneja com maestria, por meio de um longo processo de diálogos e de interrogatórios. Por sua livre vontade, decide encontrar no passado, pela boca de outros, sua identidade. Mas por que, com tantas evidências, ele demorou tanto para se identificar como o assassino procurado? Não é porque inconscientemente ele recusasse a verdade, à maneira de Freud, mas sim pelo fato de que a consciência da realidade vai se costurando por meio da linguagem, e reconhecer-se a partir disso leva tempo. Foucault recorda, na conferência de 1972, que Édipo está “prometido, portanto, a obedecer”<sup>55</sup>, preso a uma escuta submetida ao oráculo dos deuses, que, por toda a trama, ele quis negar. Mas não há dúvida, por outro lado, que seu aprendizado da escuta se deu, principalmente, pelo encontro com o outro.

Édipo não é castigado com a morte pelos seus crimes, como exigiu Apolo nos primeiros versos, mas será, ao fim, atendido em seu pedido, feito duas vezes ao coro e duas vezes a Creonte, de ser exilado de Tebas. Ele que, outrora, num processo questionável, havia condenado seu cunhado sem escutar o oráculo, depara-se agora com um rei sábio, que espera o pronunciamento do deus, antes de tomar a decisão. Édipo está então condenado a escutar a palavra da qual, por todo tempo, furtou-se. E quando as portas do palácio, lugar central do poder tirânico, fecham-se a sua frente, ele está impedido de vê-las: resta-lhe somente ouvir o ranger dos grandes trincos. Diante dessa cena, Foucault instiga a pensar que é a própria verdade que liberou Tebas do castigo. A salvação da cidade não passa de um efeito de luzes e sons: uma forma de a verdade surgir para que todos possam vê-la e ouvi-la e assim se recuperar a ordem perdida. Enfim, trata-se menos de conhecer quem é o culpado para então puni-lo e mais de fazer valer o ritual de aparecimento da verdade, imprescindível ao exercício do poder político. E o herói de Sófocles? Põe-se a caminho: “E somente em Édipo em Colono que a escuta enfim lhe trará descanso”<sup>56</sup>.

#### Referências

BETINNE, Maurizio.; GUIDORIZZI, Giulio. *El mito de Edipo: imágenes y relatos de Grecia a nuestros días*. Madrid: Ediciones Akai, 2008.

CABRAL, Luiz Alberto Machado. *Hino homérico a Apolo*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

DETIENNE, Marcel. *Apollon, le couteau à la main: une approche expérimentale du polythéisme Grec*. Paris: Gallimard, 2009.

<sup>53</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva 2012, v. 1178-1179.

<sup>54</sup> SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva 2012, v. 545-546.

<sup>55</sup> *Le Savoir d'Oedipe*. In: FOUCAULT, Michel. *Lec. ons sur La Volonté de Savoir*. Cours au Collège de France. 1970-1971. Paris: Gallimard; Seuil 2011, p. 250.

<sup>56</sup> *Le Savoir d'Oedipe*. In: FOUCAULT, Michel. *Lec. ons sur La Volonté de Savoir*. Cours au Collège de France. 1970-1971. Paris: Gallimard; Seuil 2011, p. 250., p. 250.

---

DUMÉZIL, George. *Esquisses de mythologie*. Apollon sonore. Paris: Quarto Gallimard, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*. Paris: Gallimard; Seuil, 2008.

\_\_\_\_\_. *Lec, ons sur la volonté de savoir*. Cours au Collège de France. 1970-1971. Paris: Gallimard; Seuil, 2011.

INCERTI, Fabiano. *O nascimento do inquerito na tragédia de Édipo-Rei: uma leitura foucaultiana*. *kriterion*, Belo Horizonte, no 134, Ago./2016.

SÓFOCLES. *Édipo-Rei*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2004.

SÓFOCLES. *Édipo-Rei de Sófocles*. São Paulo: Perspectiva. (Edic, ão Bilíngue Grego-Portugue^s), 2012.

SOPHOCLE. *Œdipe roi*. Paris: Les Belles Lettres. (Edic, ão Bilíngue Grego-France^s), 2007.  
SOPHOCLE. *Tragédies*. Paris: Les Belles Lettres, 1962.

VERNANT, Jean-Pierre. VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*, São Paulo: Perspectiva, 1999.

---

Doutor em Filosofia (PUC-SP, 2013)  
Professor do Departamento/Curso Filosofia (PUCPR)  
Professor do PPG Filosofia (PUCPR)  
E-mail: [fabiano.incerti@yahoo.com](mailto:fabiano.incerti@yahoo.com)