

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUAN MOREIRA SPESANI

VERDADE, PODER E DIREITO NO ÉDIPO DE MICHEL FOUCAULT

Niterói  
2021

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUAN MOREIRA SPESANI

VERDADE, PODER E DIREITO NO ÉDIPO DE MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Orientador: Profa. Dra. Tereza C Calomeni

Niterói  
2021

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUAN MOREIRA SPESANI

VERDADE, PODER E DIREITO NO ÉDIPO DE MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Orientador: Profa. Dra. Tereza C Calomeni

Aprovada em: \_\_\_\_\_ de 2021

Banca examinadora:

---

Prof. Dra. Tereza Cristina B. Calomeni  
Universidade Federal Fluminense - Presidente

---

Prof. Dr. André Constantino Yazbek  
Universidade Federal Fluminense - Arguidor

---

Prof. Dr. Selmo Haroldo de Rezende  
Universidade Federal de Uberlândia (Arguido

Niterói

2021

## RESUMO

A dissertação *Verdade, poder e direito no Édipo de Michel Foucault* tem como objetivo principal examinar parte da interpretação foucaultiana da peça *Édipo Rei*, de Sófocles, escrita em 427 a. C., para entender por que, para o filósofo, ela pode compreendida como uma representação teatral de uma nova forma de conceber a verdade cujo nascimento é tributário de importantes modificações ocorridas na Grécia, em diversos níveis, na passagem do período arcaico (entre os séculos VIII e VI a. C.) ao período clássico (séculos V e IV a. C.). O texto é resultado de um estudo preliminar sobre o significado dessa afirmação na economia geral da filosofia foucaultiana, em especial da *genealogia* desenvolvida na década de 1970, período de sua obra em que investiga as condições políticas de possibilidade do surgimento dos saberes sobre o homem no limiar da modernidade (século XIX). Para tanto, analisa, primeiramente, o primeiro curso ministrado por Foucault no Collège de France, *Aulas sobre a vontade de saber*, e a conferência realizada na *State University of New York*, em 1972, intitulada *O saber de Édipo*. No curso e na conferência, Foucault explora a relação entre o exercício do poder político de Édipo e as formas de saber das quais o personagem lança mão para descobrir a verdade do assassinato de Laio, antigo rei de Tebas, e restaurar a ordem na cidade. A dissertação alude, brevemente, às leituras realizadas por Foucault nos cursos de 1981, *Malfazer, dizer verdadeiro*, e de 1983, *O governo de si e dos outros*. Em ambos, a perspectiva de leitura adotada pelo filósofo diz respeito às modalidades do discurso verdadeiro, às falas dos personagens que são convocados a dizer a verdade e às implicações políticas da veridicção.

**PALAVRAS-CHAVE:** verdade – poder – direito – Foucault - Édipo

## ABSTRACT

The dissertation *Verdade, poder e direito no Édipo de Michel Foucault* has the main goal to examine part of the foucaultian interpretation of the play *Oedipus Rex*, by Sophocles, wrote in 427 a.C. to understand why, for the philosopher, the work can be comprehended as a theatrical representation of a new way to conceive the truth wich birth is tributary of important modifications tha hapened in Greece, on many levels, in the passage from archaich period to classic period (centuries VI and V a. C.). The text is a result of a preliminary study about the meaning of this statement in the general economy of foucaultian philosophy, especialy in genealogy, developed in the decade of 1970, period of his work when he investigates the political conditions of possibilities of the birth of knows about the man in the threshold of modernity. For that purpose, it analises firstly, the first couse given by Foucault in the Collège of France *Aulas sobre a vontade de saber*, and the conference given in the State University of New York, *O saber de Édipo*. In both the course and the conference, Foucault explores the relations between the exercise of political power of Oedipus and the forms of knowledge that the character makes use to find the truth about Laius's assassination and to restore the order in the city. The dissertatio alludes, briefly, the readings realized by Foucault in the courses of 1981, *Malfazer, dizer verdadeiro*, and in 1983, *O governo de si e dos outros*. In both, the perspective of the philosopher's readings is about the modalities of the true discourse, the speeches of the characters that are sumoned to speak the truth and the political implications

**KEY-WORDS:** truth – power – law – Foucault – Édipo

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	7
CAPÍTULO I – VERDADE E JUSTIÇA NOS SÉCULOS VII, VI E V A. C.; as condições históricas de nascimento de dispositivos de poder e formas de saber presentes em <i>Édipo Rei</i> , de Sófocles .....	13
CAPÍTULO II – CAPÍTULO II – VERDADE, PODER E LEI EM <i>ÉDIPO REI</i> ; o saber do tirano .....	54
CONCLUSÃO .....	101
BIBLIOGRAFIA .....	104

## INTRODUÇÃO

O objetivo primeiro da presente dissertação *Verdade, poder e direito no Édipo de Michel Foucault* é mostrar por que, para Foucault, a peça *Édipo Rei*, de Sófocles, escrita em 427 a. C., pode ser compreendida como uma representação teatral de uma nova forma de conceber a verdade cujo nascimento é tributário de importantes modificações ocorridas na Grécia, em diversos níveis, na passagem do período arcaico (entre os séculos VIII e VI a. C.) ao período clássico (séculos V e IV a. C.). Nela, apresentamos resultado de um estudo preliminar sobre o significado dessa afirmação na economia geral da filosofia foucaultiana, em especial da *genealogia* desenvolvida na década de 1970, período em que Foucault investiga as condições políticas de possibilidade dos saberes sobre o homem no limiar da modernidade (século XIX). Que relação se pode ver entre *Édipo Rei* e uma filosofia que reflete sobre a constituição histórica da verdade e da subjetividade a partir de relações de poder e de formas de governo?

Acompanhando as modificações impressas em sua trajetória filosófica, Foucault examina a peça de Sófocles em diferentes momentos de suas investigações, em diferentes cursos e em conferências. No estudo introdutório aqui apresentado ocupamo-nos quase exclusivamente, do primeiro curso oferecido no Collège de France em 1971, *Aulas sobre a vontade de saber* e da conferência *O saber de Édipo*, de 1972. No entanto, também analisamos, ainda que brevemente, algumas passagens, importantes a nosso objetivo atual, de dois outros ministrados na década de 1980, *Malfazer, dizer verdadeiro*, dado em Louvain, em 1981, e *O governo de si e dos outros*, de 1983, momento em que a *analítica do poder* desenvolvida na década anterior é ampliada, sobretudo pela inserção da noção de *governo*, fundamental à elaboração da chamada “terceira fase” da filosofia foucaultiana, conhecida como “ética”.

No capítulo 1, refaremos os passos dados por Foucault no curso de 1971, isto é, suas investigações históricas acerca das mudanças da sociedade grega ocorridas no arco histórico que compreende a passagem do período arcaico ao período clássico. Julgamos importante essa abordagem descritiva e, com ela, nosso objetivo é mostrar como Foucault se afasta da concepção aristotélica de conhecimento como resultado de um

“impulso natural” próprio do homem e, inspirado em Nietzsche, afirma o caráter histórico do conhecimento e da verdade a fim de, em última instância, demonstrar a relação entre saberes e relações de poder. No capítulo, remontamos, então, às pesquisas históricas a partir das quais Foucault quer mostrar como as mudanças ocorridas na passagem do período arcaico ao período clássico acarretaram o surgimento de novos mecanismos de exercício do poder político e novas formas de organização das condutas dos indivíduos no território correspondente à cidade tendo como referencial normativo formas de saber centradas na busca da verdade.

O primeiro conjunto de mudanças diz respeito ao âmbito econômico. Com o aumento populacional, a adoção de novas técnicas agrícolas, a colonização de outras áreas banhadas pelo Mediterrâneo e a adoção do comércio, é necessária a criação de um mecanismo de repartição e contagem das riquezas, que permite a operação de séries de deslocamentos nos sistemas de dívidas e pagamentos que vigoravam entre os séculos 800 a. C e 500 a. C. e que foram causa de turbulências sociais. Os problemas sociais que dão origem a uma nova realidade econômica também são responsáveis por uma nova configuração na organização da sociedade, que faz com que os indivíduos reivindiquem maior participação no exercício do poder político. Com o aumento populacional e a distribuição irregular das terras, o tecido social urbano se complexifica com o aparecimento do artesanato voltado para o comércio. Isso faz com que cada vez mais indivíduos livres acumulem meios de subsistência e riquezas como artesãos e comerciantes.

Com a adoção de ferramentas e armas de ferro, foi possível a padronização do exército a partir da criação da falange hoplita. Este novo modo de guerra, com novas táticas, permitiu o acesso dos homens livres e comerciantes às armas e treinamento militar necessário para que eles levassem a cabo suas reivindicações políticas através da violência social. Essas convulsões sociais são responsáveis pela instauração de novos regimes políticos como a tirania e a democracia. Estas novas formas de distribuição do poder político são responsáveis por grandes reformas político-religiosas levadas a cabo a partir da ascensão dos tiranos e reformadores no século V a. C. Tais reformas fundam uma instituição e um modo de governar específico que, ao mesmo tempo, é inaugurado e se apoia nesses novos mecanismos de exercício do poder político. Essas mudanças dizem respeito à distribuição da riqueza



ou do poder através dos cidadãos, a popularização dos ritos religiosos. Para a concretização desses novos regimes de distribuição das riquezas e do poder político são necessárias modificações nos processos jurídicos relacionados à resolução de litígios entre os indivíduos que compõem a sociedade, uma vez que, esta nova justiça baseada na justa distribuição e nas reparações corretas, tem como referenciais a aferição correta das riquezas, a reconstituição correta do crime de modo a realizar as reparações de maneira correta.

Os novos mecanismos de exercício do poder que são instaurados no período clássico ao mesmo tempo em que se fortalecem mutuamente, colocam em prática e reforçam discursos que têm como referencial normativo a busca pela verdade. Do ponto de vista do discurso da lei, isso implica a criação de uma categoria jurídica para o indivíduo através de uma legislação que rege a transmissão de bens, as sucessões, e que pune individualmente os criminosos segundo a modalidade do crime cometido. Do ponto de vista do discurso religioso, a implantação de um culto individualizado com crenças de caráter prescritivo e disponível a todas as pessoas em contraposição aos ritos arcaicos marcados pelo sacrifício e que estavam em posse das grandes famílias aristocráticas, se justapõem aos ritos jurídicos na qualificação dos indivíduos como puros ou impuros, sendo a “impureza” a prática de atos criminosos, que ofendem aos deuses e à lei da cidade. Por outro lado, essas realocações discursivas, distribuições econômico-políticas e criação de mecanismos de exercício do poder se entrecruzam no surgimento da cidade-estado, uma instituição que é composta pela totalidade dos indivíduos, que elaboram leis através do *logos* e, por esse motivo, sua autoridade se aplica a estes mesmos indivíduos. A legislação criada a partir do *logos* baseado na busca pela verdade através do conhecimento põe em funcionamento mecanismos distintos através de uma instituição que centraliza algumas funções fundamentais no governo dos indivíduos e ao mesmo tempo opera em conjunto com outros mecanismos paralelos, como a religião.

A consolidação deste novo regime de verdade e a criação dos novos mecanismos de exercício do poder tornam possíveis o surgimento de uma filosofia baseada na busca do conhecimento verdadeiro, tendo como o maior exemplo, de acordo com Foucault<sup>1</sup>, a metafísica aristotélica. Essas múltiplas relações com a verdade são

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, Michel. *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São

simuladas no teatro, onde alguns autores colocam como tema central de suas peças questões relacionadas à solução de crimes, a sucessões hereditárias e à transmissão de bens. Foucault atribui a *Édipo Rei*, de Sófocles, um papel relevante como representação do confronto entre os saberes arcaicos e as formas de saber-poder inauguradas no período clássico.

O segundo capítulo apresentará a leitura que Foucault faz da referida peça com o objetivo de demonstrar de que maneira ele compreende a busca da verdade na dinâmica da narrativa de Édipo como uma disputa pelo poder político na cidade de Tebas, atravessada por modalidades distintas de saber-poder. Para tal, além do curso de 1971, utilizamos, como ferramenta de pesquisa, os cursos de 1981 (*Malfazer, dizer verdadeiro*) e de 1983 (*O governo de si e dos outros*), a despeito de a leitura de Foucault ter sofrido aí um deslocamento, como dissemos acima.

No curso de 1971 e na conferência de 1972 proferida na universidade de Buffalo, intitulada, *O saber de Édipo*, Foucault tem como objetivo verificar a maneira a partir da qual o saber do tirano, em sua busca pela verdade, movimentava diferentes modalidades de saber-poder, os processos distintos de revelação da verdade que engendra a passagem entre essas diferentes modalidades, os modos de revelação da verdade que cada um desses processos pressupõe e as implicações políticas da verdade revelada. Já nos cursos dos anos 1980, tem como alvo as modalidades do dizer verdadeiro contidas nas falas de cada um dos personagens convocados a falar a verdade em cada uma das etapas do processo inquisitivo conduzido pelo soberano, bem como as implicações políticas de cada um desses modos de revelar a verdade no interior de cada uma das formas de saber-poder nas quais suas falas estão circunscritas.

De acordo com Foucault, a questão que dá início aos conflitos que regem a dinâmica da peça diz respeito a uma peste que assola a cidade de Tebas durante o reinado de Édipo, que assume o poder da cidade após derrotar a Esfinge e desposar a rainha Jocasta. A partir daí, o soberano ordena uma consulta oracular tendo como objetivo descobrir o motivo da conspiração que foi a causa da peste que atormenta os cidadãos de Tebas. Este decreto faz aparecer a primeira modalidade de saber-poder, revelada pelo oráculo de Apolo e por seu adivinho Tirésias. Nas falas do deus e do adivinho é descoberta a causa da conspiração -- o assassinato do antigo rei de Tebas,

Laio – e o criminoso -- o próprio Édipo. A partir da verdade revelada nas falas do deus e do adivinho, o soberano dá início a um inquérito tal como prescrito no *nomos* das cidades-estado do período clássico. Essa investigação tem como objetivo (1) descobrir a verdade acerca do assassinato no interior das formas jurídicas que regem o processo inquisitivo, cujo nascimento é investigado por Foucault em 1971 e (2) preservar a posição política de Édipo com a prova de sua inocência.

A segunda modalidade de poder-saber aparece na peça com o confronto entre Édipo e Creonte, o irmão da rainha Jocasta, tendo em vista a acusação do soberano proferida contra seu cunhado sobre um possível complô para destroná-lo. Creonte desafia Édipo nos termos do juramento purgatório, forma comum de solução de litígios entre aristocratas, igualmente estudada por Foucault em 1971. Com a inocência de Creonte posta à prova através do ritual de juramento, Édipo interroga sua esposa Jocasta acerca das circunstâncias do assassinato de seu antigo marido, bem como sobre a existência de testemunhas do crime. Jocasta revela, não só a existência de testemunhas, mas também de uma profecia segundo a qual Laio estaria destinado a ser morto por seu próprio filho. A outra parte da verdade jaz na memória de Édipo, que se recorda de ter assassinado um homem em circunstâncias parecidas com as descritas por sua esposa.

A verdade revelada no juramento purgatório e na memória dos aristocratas põe em movimento a terceira modalidade de poder-saber, que é o inquérito das testemunhas do assassinato do rei Laio, um pastor da região do Citéron e um mensageiro da cidade de Corinto. Para tanto, o tirano faz uso de seu poder soberano para realizar um interrogatório tendo como objetivo extrair a verdade dos escravos por meio dos sistemas de coerção inerentes ao exercício de seu poder soberano. Com a verdade revelada pela fala dos escravos, fica comprovada a identidade do assassino, o próprio Édipo, sua condição monstruosa de parricida e seu casamento com sua própria mãe. Diante do conteúdo avassalador desta verdade revelada, o tirano é destituído de sua posição de poder, sofrendo os efeitos de seu próprio decreto, o que o faz passar da condição de soberano à condição de criminoso exilado.

Esse capítulo também tem como objetivo investigar o mecanismo de passagem entre as modalidades de saber-poder estudadas por Foucault. Esta passagem acontece através de um jogo de metades, que o filósofo nomeia *symbolon*. Muito além de um mecanismo narrativo que coordena o andamento da trama, o *symbolon* tem sua origem

histórica em um mecanismo político utilizado para autenticar mensagens e decretos oficiais em contextos de processos jurídicos do período clássico. Além disto, para bem marcar a singularidade da interpretação foucaultiana de que a peça é bom exemplo da relação entre verdade e poder e, portanto de sua genealogia, pretende demonstrar, em linhas gerais, as diferenças entre as interpretações de Freud e a de Foucault sobre a peça de Sófocles: Freud compreende Édipo como uma representação de estruturas elementares e ahistóricas do inconsciente. Em linhas muito gerais, segundo a proposta freudiana, a atração sexual por um dos genitores e o ódio ao outro é uma condição natural pela qual passam todos os seres humanos. De acordo com Foucault, Édipo não é uma representação da ignorância sobre uma condição inconsciente natural, mas sujeito de um saber específico, cuja forma põe em movimento os mecanismos de poder-saber necessários para que se concretize o inquérito que, em última instância, o destitui de sua condição de soberania, constituída por esse saber.

Nesse mesmo capítulo, também serão analisadas as diferentes modalidades de exercício da soberania e as formas através das quais o personagem principal exerce seu poder soberano através destas diferentes formas de poder-saber e sua relação com a verdade. Através do uso destas modalidades específicas de poder, o soberano põe em movimento as diferentes instituições estabelecidas na passagem do século IV a. C ao século V a. C., os dispositivos de poder cujas formas jurídicas que tais instituições têm como condição de possibilidade, bem como as diferentes relações que o saber do soberano estabelece com a verdade.

**CAPITULO I: VERDADE E JUSTIÇA NOS SÉCULOS VII, VI E V A. C.; as condições históricas de nascimento de dispositivos de poder e formas de saber presentes em *Édipo Rei*, de Sófocles**

Na primeira aula do primeiro curso ministrado no Collège de France, em 1971, *Aulas sobre a vontade de saber*, Michel Foucault remonta à articulação feita por Aristóteles no Livro I da *Metafísica* entre as noções de *desejo*, *natureza* e *conhecimento*<sup>2</sup>: o conhecimento, não somente é uma atividade natural dos seres humanos, como também todos os seres humanos tendem, naturalmente, a investigar a essência dos objetos a serem conhecidos. De acordo com Foucault, a forma como Aristóteles vincula essas noções em sua filosofia funciona como uma espécie de “operador filosófico”<sup>3</sup> porque fundamenta, não só um discurso coerente em seus elementos internos, cujos objetos podem ser correlacionados à luz das regras estabelecidas no seu interior, como também inaugura uma determinada maneira de se

---

<sup>2</sup> Ibid. p. 6.

<sup>3</sup> Ibid., p. 7.

conceber a filosofia e de se abordarem os problemas filosóficos. Em outras palavras, na definição do que é o conhecimento e de como ele se relaciona com o humano, Aristóteles sustenta a filosofia como um estudo sobre a natureza deste conhecimento e, por conseguinte, da natureza do homem. Neste caso, institui o conhecimento como um problema primordial da filosofia, capaz de justificar a razão de ser do discurso filosófico.

Foucault entende que, neste primeiro enunciado da *Metafísica*, Aristóteles, ao mesmo tempo, insere o desejo de conhecer no âmbito do natural, relaciona tal desejo ao corpo e o correlaciona a uma forma de gozo peculiar ao homem. Isto é, inscreve o desejo em uma genérica natureza humana na qual a sabedoria possui finalidade em si mesma e o prazer corresponde à felicidade. Para Aristóteles, conhecer é descobrir a verdade de algo; a verdade é que garante a relação entre o desejo de conhecer e o prazer obtido ao se conhecer o objeto. Se o prazer é obtido através da verdade, ao mesmo tempo em que o desejo de conhecer é um impulso em direção à verdade, significa que este é um desejo verdadeiro. Para Foucault, neste conjunto de sobreposições, o prazer corpóreo e o desejo são elididos, pois o nível da sensação serve somente para conduzir aquele que conhece ao prazer incorpóreo das causas finais, à produção de conhecimento sobre estas causas, que Aristóteles entende por filosofia.<sup>4</sup> Desta maneira, a argumentação aristotélica separa o desejo de conhecer do próprio conhecimento.

“Todos os homens têm, por natureza, o desejo de conhecer; o prazer causado pelas sensações é a prova disso, pois, além de sua utilidade, elas nos agradam por si mesmas e, mais que todas as outras, as sensações visuais”<sup>5</sup>, diz Aristóteles. A partir da análise dessa primeira afirmação do texto aristotélico, Foucault procura demonstrar que essa articulação<sup>6</sup> dá origem ao que ele, inspirado em Nietzsche, na expressão nietzschiana de *vontade de verdade* -- ideal de conquista da verdade que impulsiona e acompanha praticamente toda a história da filosofia -- chama de *vontade de saber*.

Contra-pondo-se à concepção aristotélica, Foucault apresenta a forma como, à

---

<sup>4</sup> Ibid., p. 13.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcos Marcionilo. Loyola: São Paulo, 2002, A1. 980a, p. 3.

<sup>6</sup> Cf. FOUCAULT, Op. cit., p. 8: “1º existe um desejo que diz respeito ao saber; 2º esse desejo é universal e encontra-se em todos os homens; 3º ele é dado pela natureza.”

época, compreende a concepção nietzschiana de conhecimento. Na leitura que faz nesse início da década de 1970, em Nietzsche, diz ele, não se trata de negar a existência de uma vontade de conhecer, mas sim de demonstrar que ela não é um impulso natural presente em todos os seres humanos; ao contrário, *vontade de saber* ou *vontade de verdade*, essa “vontade” tem uma “origem”, tal como disse Nietzsche, especialmente em *Genealogia da moral*, livro de 1887. A “origem”, por sua vez, não está ligada a uma suposta estrutura transcendental do sujeito, tal como em Kant, nem à consciência, mas sim a um conjunto de lutas que atravessam determinada sociedade em determinado momento histórico. Para que se possa compreender o conhecimento, é necessário traçar sua história e não uma teoria geral acerca de seu funcionamento, a partir do exame das condições de seu aparecimento e de suas transformações – herança de Nietzsche --, condições estas gestadas no seio das lutas políticas e das práticas sociais que marcam o momento em que esse algo emerge historicamente, é justamente a proposta do procedimento genealógico<sup>7</sup> desenvolvido por Foucault na década de 1970. Procedimento que, ao tempo em que difere do procedimento anterior, a *arqueologia*, mantém, em última instância, um dos objetivos maiores das investigações desenvolvidas na década anterior: o exame das condições, agora políticas, de surgimento dos saberes sobre o homem no limiar do século XIX, a modernidade.

Na aula de 6 de Janeiro de 1971, Foucault volta à leitura que fez de Aristóteles nas duas primeiras aulas, de 9 e de 16 de Dezembro de 1970, tendo como base o *Órganon* e a *Metafísica*. Entretanto, a chave de leitura utilizada pelo filósofo agora é um pouco diferente da anterior. Ao invés de buscar os operadores filosóficos a partir dos quais a teoria aristotélica correlaciona *verdade*, *desejo* e *conhecimento*, busca contextualizar historicamente as lutas políticas próprias do período histórico em que Aristóteles escreveu suas obras. Seria inoportuno, neste momento, elencar ou descrever todos os passos seguidos por Foucault em sua leitura; no entanto, é importante destacar que no período aristotélico, o século III a. C, se confrontavam com Aristóteles outras concepções de saber dele contemporâneas.<sup>8</sup> Foucault apresenta tais concepções aludindo aos sofistas, cujas obras citadas são aquelas a que Aristóteles se refere em suas *Refutações Sofísticas*, e às peças *Os persas*, *As traquínicas*, *Suplicantes*, de Ésquilo, e,

---

<sup>7</sup> Ibid., p. 24.

<sup>8</sup> Ibid., p. 29-47.

mais importante para o objetivo da presente dissertação, *Édipo Rei*, de Sófocles.

Ora, por que a famosa peça de Sófocles serve a Foucault como instrumento de reflexão sobre verdade e conhecimento? Procuraremos responder a essa questão ao longo do texto. Lembremos aqui o seu enredo.

Na peça de Sófocles, o personagem principal, Édipo, assume o poder na cidade de Tebas após salvá-la da ameaça da Esfinge, monstro mitológico que, além de obstruir o acesso à cidade, devorava aqueles que não conseguissem resolver seus enigmas. Algum tempo depois de Édipo decifrar o enigma da Esfinge e, assim, assumir o governo, uma peste assola a *pólis*, o que faz com que seus habitantes recorram a ele, seu soberano, para que seja encontrada uma solução para o problema. Depois de o deus Apolo revelar que a causa da peste é o assassinato, não resolvido, do antigo rei Laio, Édipo põe em prática um conjunto de mecanismos heterogêneos de poder ao conduzir uma investigação para que, no final, ele, o personagem principal, reconheça: 1. que a causa por ele procurada é ele próprio, ele, que havia assassinado um homem pouco antes de subir o poder da cidade e este homem era, na verdade, o rei Laio, seu pai; 2. que a rainha Jocasta com quem se casou quando se tornou rei é, na verdade, sua mãe.<sup>9</sup>

Bem de acordo com a proposta da genealogia, investigar o vínculo entre formação de saberes e relações de poder, um dos objetivos de Foucault, em 1971, na leitura da peça é demonstrar que o tipo de busca da verdade estabelecido pelo personagem principal não está relacionado a um desejo natural de conhecer inerente ao ser humano, como diz o modelo aristotélico, mas a uma série de fatores históricos e, especificamente, à necessidade de o soberano se manter no controle político da cidade, uma vez que, para Foucault, saber (conhecimento) e poder não se separam. Para que Édipo se mantenha no poder político, é necessário que faça aparecer a verdade e, na peça, ela de ato aparece no interior de determinadas formas jurídicas, no caso, o inquérito. Em *Édipo Rei*, não basta que a verdade seja revelada, o que acontece logo no início da peça, quando o deus Apolo e seu adivinho Tirésias expõem a causa da peste e o culpado pelo crime; a verdade deve aparecer no interior de jogos de saber-poder nos quais ela cumpre diferentes funções ou, em outros termos, a partir de práticas judiciárias.

---

<sup>9</sup> ÉSQUILO. *Édipo Rei*. In *A trilogia tebana: Édipo Rei; Édipo em Colono; Antígona*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro, 2012.



Nesse capítulo, apresentamos, de maneira descritiva em alguns momentos, as investigações históricas realizadas por Foucault no curso de 1971 como parte de sua análise de *Édipo*. Entendemos que essas investigações não são algo secundário; ao contrário, desempenham papel fundamental porque têm como objetivo realizar a genealogia de cada um dos domínios de saber e dispositivos de poder que se relacionam mutuamente na passagem do período arcaico ao período clássico da sociedade grega antiga e são representados na peça de Sófocles. Nosso objetivo é, pois, mostrar alguns dos traços da relação configurada por Foucault entre verdade, poder e direito.

Foucault localiza nas peças de Ésquilo e de Sófocles exemplos de concepções do saber diferentes da concepção aristotélica. Em *Édipo*, objeto privilegiado de nossa dissertação, o saber é um saber “transgressivo, proibido, temível”<sup>10</sup>, pois, como veremos adiante, são guardados pelos deuses e, ao mesmo tempo, cega aquele que o procura. A relação entre os protagonistas e este saber ocorre de maneira diferente do saber contemplativo anunciado por Aristóteles. Como veremos, a motivação a partir da qual o herói da tragédia busca o conhecimento não é da ordem de um desejo natural; provocada por uma profecia, uma fala enigmática enunciada pelos deuses, sobre o assassinato do rei Laio, obedece à necessidade de manutenção do poder.

As implicações políticas contidas na oposição entre o saber filosófico fundado por Aristóteles e o saber trágico de Édipo serão exploradas ao longo da presente dissertação. Importa observar que a demonstração dessa diferença entre os dois tipos de saber é possível porque Foucault, além de absorver a crítica de Nietzsche à ideia de que não há implicação entre conhecimento, verdade e poder, realiza as investigações históricas sobre a maneira como essa determinada relação entre *verdade*, *conhecimento* e *desejo* ganha um papel de destaque na organização do discurso jurídico ocidental na passagem do período arcaico ao período clássico.

\*

Na aula de 27 de Janeiro de 1971, Foucault orienta sua pesquisa para a leitura de discursos em que se articulam determinadas formas de busca da verdade, uma

---

<sup>10</sup> FOUCAULT, Op. cit., p. 14.

determinada concepção que fundamenta sistemas de exclusão entre aquilo que é verdadeiro e o que é falso e mecanismos de deliberação política que operam segundo tais regras de verdade. O primeiro exemplo histórico analisado é o registro de um procedimento de julgamento de uma matéria penal ou civil nas colônias gregas do Egito no período helenístico<sup>11</sup>, mais precisamente sobre o papel da testemunha durante o julgamento. A testemunha, após realizar uma série de juramentos, em uma determinada ordem e formato, sobre a veracidade de seu testemunho, deve ser inquirida sobre a tese defendida pelas partes envolvidas num litígio, sob pena de punição por falso testemunho.

De acordo com Foucault, a veracidade dos fatos narrados pela testemunha tem o potencial de alterar, pelo menos parcialmente, o resultado do julgamento. A validade do testemunho, por sua vez, está relacionada tanto à forma, através da qual o testemunho foi dito, quanto à veracidade de seu discurso acerca da reconstituição do fato que motivou o litígio.<sup>12</sup> A testemunha é, nesta modalidade de julgamento, um indivíduo que intervém no processo como (ou porque é) portador da verdade. Esta intervenção não advém, portanto, de um poder político ou autoridade de nenhuma natureza, mas do fato de a testemunha possuir um saber peculiar: ter presenciado (visto ou ouvido) o que foi a causa do litígio. É uma relação que articula a percepção individual do que ocorreu, o momento em que aconteceu e a capacidade de o indivíduo falar a verdade no processo delimitado pela lei. A testemunha somente pode enunciar a verdade sobre aquilo que presenciou; caso ultrapasse esse limite, pode sofrer consequências legais. O ritual de poder no interior do qual se soluciona um determinado litígio entre as duas partes tem como operador a fala verdadeira da testemunha que, quando revelada da maneira correta, ou seja, da maneira prescrita na legislação, incide concretamente sobre a configuração espacial que determina, modifica e limita a vida dos indivíduos envolvidos nesta disputa.

O que insere a testemunha no interior dos jogos de verdade, poder e saber no período helenístico são os juramentos que deve prestar no processo judicial: ao jurar, o indivíduo que testemunha se submete tanto ao castigo dos deuses, quanto às punições previstas na legislação. O testemunho também é registrado por escrito, o que faz com

---

<sup>11</sup> Ibid., p. 65.

<sup>12</sup> Ibid., p. 66.

que ele possa ser objeto de análise, confrontado com as provas, de modo a ser confirmado ou refutado, o que por sua vez, pode acarretar um novo processo judicial e a punição da testemunha.

A fala verdadeira, no contexto dos processos judiciais gregos no período do século III em diante é um elemento que possui múltiplas determinações decorrentes de formas de poder que serão exploradas mais atentamente.<sup>13</sup> Por possuir tais determinações, somente alguns fatos podem ser classificados como verdadeiros ou falsos. Aqueles que enunciam a verdade são aqueles inseridos em uma relação de conhecimento e não de interesse sobre a coisa em disputa.

Na mesma aula, tem início a série de investigações históricas para a compreensão do conjunto de transformações que levaram as sociedades gregas às práticas jurídicas do período helenístico. Foucault localiza no período clássico o início dessas modificações, no período helenístico seu estágio final e completamente desenvolvido, cuja forma se assemelha ao Direito contemporâneo em alguns aspectos. Para essas investigações, busca em textos antigos, extraídos das obras de Claire Préaux e Louis Gernet<sup>14</sup>, exemplos de práticas institucionais de resolução de conflitos entre partes litigantes. O primeiro exemplo encontrado por ele está presente em uma narrativa mítica, a *Iliada*<sup>15</sup>, de Homero.

Contestação entre Menelau e Antíloco:

- A corrida entre carros. Havia sim um “vigilante”, Fenice, “posicionado perto do marco para que lembrasse da corrida e relatasse a verdade.”
- Menelau propõe que se leve a causa perante os “guias” dos argivos, de forma que eles julguem diante de todo o povo.
- Imediatamente depois ele muda de ideia: “Eu mesmo julgarei” e propõe, “de acordo com a regra”, que Antíloco jure, “por aquele que sustenta a terra, que abala a terra”, que não entrou o carro de Menelau.
- Antíloco esquiva-se, reconhecendo sua culpa.<sup>16</sup>

Dessa passagem, que relata uma disputa entre dois nobres, Foucault destaca

---

<sup>13</sup> Ibid., p.67.

<sup>14</sup> cf. PRÉAUX, C. *Le témoignage dans le droit grec classique*. Bruxelles: Éditions de la Librairie encyclopedique, 1965. pp.206-222. e L. GERNET. *Introduction à l'étude du droit grec ancien*. in *Archives d'histoire du droit oriental*. Paris: II, 1938, p.281-289.

<sup>15</sup> HOMERO. *Iliada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. A versão utilizada por Foucault é a seguinte: HOMERO. *Iliade*. Tradução: P. Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1938.

<sup>16</sup> FOUCAULT, Op. cit., p. 68.

alguns elementos que estariam presentes no protodireito do período arcaico. No julgamento conduzido por Menelau, está em questão uma verdade diferente, tanto no processo de revelação, quanto nas implicações políticas de seu aparecimento, da que estará em jogo no tribunal do século V a. C. A verdade aparece sob a forma de um desafio que uma das partes do litígio se dispõe ou não a enfrentar. No caso representado nesta passagem da obra de Homero, Menelau, rei de Esparta, uma das figuras centrais da liderança da coalizão grega contra os troianos, propõe a Antíloco, o jovem príncipe da cidade de Pylos, uma das cidades secundárias no interior da narrativa homérica, que jure por Zeus que, na corrida, não “entrou” seu carro. Antíloco, por sua vez, reconhece sua culpa ao se negar a prestar juramento. No julgamento helenístico, a testemunha presta um juramento prometendo dizer a verdade; na cena homérica, a verdade se manifesta na aceitação de uma das partes a se submeter à fúria dos deuses, caso falte com a verdade. Na cena representada na *Iliada*, embora haja pessoas responsáveis por supervisionar o cumprimento dos procedimentos e registrar o vencedor, sua fala não tem o poder de decidir o resultado da disputa, como acontece no tribunal helenístico.

No julgamento homérico, se a verdade não está no discurso, não é enunciada por nenhuma das partes. Ela é uma potência que pertence aos deuses e, como dito acima, um desafio que os litigantes se propõem ou não a enfrentar através de seu juramento. O campo da verdade não é o espaço onde cessa o enfrentamento, mas, ao contrário, é também um espaço de disputa. Foucault associa esta disputa ao termo Ἄγων (*Agon*)<sup>17</sup> que, segundo Gernet<sup>18</sup>, historiador citado na pesquisa, designava, no início do período arcaico, a assembleia convocada para a preparação dos jogos, na passagem do período arcaico ao período clássico, os próprios jogos e, durante o período clássico, o processo judicial litigioso. O juramento insere aquele que o profere em outro espaço de disputa para além da própria disputa inerente ao litígio. Este outro espaço está na disputa entre aquele que presta o juramento e os deuses.

Neste protodireito do período arcaico, o litígio consiste em quatro lutas: (1) a primeira é à violência ou fraude inicial que dá origem ao conflito; (2) a segunda consiste na reivindicação por parte daquele que se sente lesado, dando início ao litígio;

---

<sup>17</sup> Ibid., p. 69.

<sup>18</sup> GERNET, L. *Sur la notion de jugement en droit grec*. in *Archives d'histoire du droit oriental*, volume I : Paris, 1937, p. 115-116.

(3) a terceira tem relação com o desafio feito por uma das partes à outra, que diz respeito à aceitação do desafio e ao proferimento da jura em nome dos deuses; (4) a quarta, por sua vez, é o confronto entre aquele que faz o juramento e o poder infinito dos deuses, poder que recairá sobre ele no momento definido por Zeus, caso a parte que jura falte com a verdade.<sup>19</sup>

Embora de maneiras diferentes, tanto na disputa citada na *Iliada*, quanto no período helenístico, a fala verdadeira está relacionada a uma determinada forma de exercício da soberania. No tribunal criado a partir do século V a. C., esta soberania consiste no exercício do poder político, pois a partir da constatação de que uma das partes diz a verdade é que o juiz pode proferir a sentença e resolver o conflito. No julgamento descrito por Homero, a soberania é a soberania dos deuses, uma vez que é a infinita potência divina que fundamenta e dá validade ao julgamento. Enquanto no tribunal clássico a soberania é delimitada por uma forma de exercício do poder político e por uma série de procedimentos que visam a reconstituir a verdade dos fatos, como veremos, no pré-direito homérico, a soberania “terrena” não é aceita pelas partes, o que leva à apelação das duas a uma soberania de outra ordem.

Entre uma forma de julgamento e outra ocorre uma série de modificações concernentes à organização das funções administrativas da sociedade, bem como a alterações nas formas de exercício do poder político. A questão principal para o entendimento desta passagem é, segundo Foucault, reconstituir o percurso histórico dessas mudanças<sup>20</sup>, o que será feito brevemente na presente dissertação. O núcleo dessas mudanças se localiza na passagem de uma sociedade governada por chefes de clãs de guerreiros, típica do período arcaico, para a sociedade mercantil do período clássico. Isto suscita a passagem de um direito onde os litígios são confrontos entre clãs para um direito onde as partes litigantes são indivíduos.<sup>21</sup> Consideramos importante e necessário reconstituir aqui o percurso histórico das mudanças ocorridas, cuja genealogia é feita por Foucault ao longo do curso de 1971, para que se tornem evidentes as formas de poder e os modos de veridicção representados em *Édipo rei*, bem como a importância da leitura da peça no contexto da obra do filósofo.

---

<sup>19</sup> FOUCAULT, Op. cit., p. 70.

<sup>20</sup> Ibid., p. 71.

<sup>21</sup> Ibid., p. 73.

Foucault apresenta esta forma de julgamento associada ao juramento da verdade e encontra, representado no interior da dramaturgia que envolve a trama da obra de Homero, um modo de julgar chamado δικάζειν (*dikazein*), que aparece também em Hesíodo<sup>22</sup> e na lei de Gortina.<sup>23</sup> Esta modalidade de julgamento institucionalizada pela legislação consiste em um tribunal onde os litigantes trazem suas testemunhas ao confronto. A partir daí, tanto as partes quanto as testemunhas prestam juramento. Mas este juramento não está diretamente relacionado a um comprometimento com o dizer verdadeiro sobre o fato presenciado por estas testemunhas, como será mais tarde e, para o que mais interessa à dissertação, na tragédia *Édipo rei*.

Ao jurarem, as testemunhas se expõem à fúria dos deuses juntamente com a parte da qual são partidárias. A sentença, por sua vez, não é dada por um juiz que decide qual das partes diz a verdade. É dada automaticamente segundo o número de testemunhas que cada parte apresenta, seu status social e o peso do juramento que elas assumem.<sup>24</sup> Ora, qual é, então, o papel do juiz? No período arcaico, não cabe ao juiz aferir a verdade ou a ausência dela na fala das testemunhas, mas simplesmente enunciar corretamente os cânticos religiosos e observar o cumprimento dos procedimentos na aferição das testemunhas. Ele enuncia a sentença de maneira automática, caso os procedimentos tenham sido corretamente respeitados. Não é ele a figura que define com qual das partes está a verdade; esta função pertence unicamente aos deuses.<sup>25</sup>

Do ponto de vista dos procedimentos jurídicos, o primeiro elemento a ser introduzido na passagem entre o período arcaico e o período clássico é o juramento do juiz. Esse juramento, neste novo contexto, é parecido com o juramento das partes, já que o juiz também se expõe à fúria dos deuses caso a sentença proferida não seja verdadeira. O juiz, que nas situações descritas na *Iliada* e no *dikazein* da lei de Gortina, estava “de fora” do jogo da verdade, passa a atrelar a justiça de sua sentença à verdade de sua fala.<sup>26</sup> O juramento do juiz implica uma reorganização na função do

---

<sup>22</sup> HESÍODO, *Op. cit.* p. 61.

<sup>23</sup> Conjunto de leis entalhado em pedra datado do século V a. C., encontrado no sítio arqueológico da cidade de Gortina, na ilha de Creta. O texto, além de conter a legislação comum do período clássico, também contém o registro de leis e costumes datados do período arcaico. Cf. WILLETS, R. F. *The Law Code of Gortyn*. Berlim: De Gruyter, 2013.

<sup>24</sup> FOUCAULT, *Op. cit.*, p. 79.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 81.

juramento das partes. Se antes o juramento das partes, ao aceitarem ou recusarem o desafio da verdade, por si só definia o resultado do conflito, com o juramento do juiz, recai sobre esta figura também a função de dizer a verdade. Se antes o juramento das partes sinalizava a aceitação da soberania dos deuses na resolução do litígio, agora ela sinaliza a aceitação da soberania do juiz e a validade de sua sentença como fala verdadeira.<sup>27</sup>

Neste momento, o juramento do juiz também implica uma nova função da sentença. Se antes a sentença do juiz estava unicamente atrelada à observância dos procedimentos e ao registro da vitória de uma das partes, nesta nova situação descrita por Foucault, ela carrega consigo a verdade. O juiz agora tem a obrigação de proferir uma sentença justa.<sup>28</sup> Esta nova modalidade de julgar baseada na relação entre a sentença do juiz, a verdade e a justiça, Foucault nomeia κρίνειν (*krínein*), segundo a lei de Gortina.<sup>29</sup> Para Foucault, a noção de justiça atrelada à verdade no *krínein* pode ser encontrada tanto nos textos poéticos e filosóficos, quanto nas práticas judiciais clássicas.

Para que se entenda a noção de justiça do período clássico deve-se ter em mente que o direito grego, do começo até o final do período clássico, funciona sempre sob a forma de litígios entre duas partes, uma parte lesada e outra acusada pela agressão. Sendo assim, é um direito reparatório em que está em jogo reparar o dano causado e não descobrir o culpado por algum tipo de transgressão. No caso de Édipo, está em questão reparar a transgressão cometida pelo protagonista contra a ordem natural do mundo, em cuja ordem política da cidade deve se espelhar.

Portanto, o papel da sentença clássica não é declarar um direito que pertença a um sujeito. Ela não se fundamenta num direito subjetivo; não tem de reconhecer um sujeito de direito. Tem de regular o jogo das reparações e distribuições. O objetivo não é cada qual ver reconhecido o direito que lhe é próprio; o objetivo é ver reconhecido o jogo das atribuições, das reparações, ser feito de maneira satisfatória.<sup>30</sup> Esta relação ocorre, pois o direito clássico tem como objetivo introduzir uma ordem política na cidade, uma ordem que esteja de acordo com a ordem natural e verdadeira do mundo,

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 82.

<sup>28</sup> Ibid., p. 83.

<sup>29</sup> Ibid., p. 80.

<sup>30</sup> Ibid., p. 84.

prescrita pelos deuses.

Diferentemente do direito contemporâneo, que se apoia em um conjunto de direitos atrelados a uma subjetividade como sua propriedade<sup>31</sup>, o direito grego clássico se baseia em um sistema de reparações de distribuições das coisas segundo um ciclo justo. Com o *krínein*, aparece uma nova noção ligada à Justiça (*Δίκη-Dike*), a noção de *δίκαιον*, de “justo”. Esta noção não aparece em Homero, mas está presente em Hesíodo. No caso hesiódico, quando os reis não conduzem o julgamento de forma justa, a Justiça se ausenta da Terra, o que acarreta uma série de desgraças sobre os humanos. No *dikazein*, caso uma das partes falte com a verdade, a fúria dos deuses recai sobre aquele litigante que jurou em falso. Com relação ao *krínein*, se o juiz proferir uma sentença falsa, a fúria dos deuses se abate por toda a cidade.<sup>32</sup> Em outras palavras, esta noção de *justo* referente ao *krínein* diz respeito a um sistema de reparações referente a uma ordem justa do mundo. Ordem justa é aquela em que as devidas proporções das coisas são respeitadas, o lugar natural de cada coisa é atado harmoniosamente. Isso implica uma relação íntima entre o fazer da justiça e o exercício da autoridade política. Os homens que cuidam da organização política da cidade devem garantir que esta organização seja justa.

Para Foucault, o *krínein* inaugura uma ordem jurídica diferente na sociedade grega. Ela correlaciona a lei, a ordem natural das coisas e o bom ordenamento político da cidade. E o que correlaciona esses três elementos é a fala verdadeira enunciada por certos personagens no processo judicial.<sup>33</sup> Esta nova modalidade de julgar, o *krínein*, segundo a lei de Gortina, se aplica a situações nas quais a legislação não prescreve um procedimento claro acerca de como devem ser realizados os juramentos das partes. É nessas horas que o juramento do juiz entra em cena. As lacunas na lei de Gortina são justamente relacionadas a conflitos envolvendo reparações econômicas, em casos de danos e partilhas de bens.<sup>34</sup> Foucault acredita que o fato de o *krínein* ganhar dimensão de modo a ser a forma de julgamento mais empregada durante o século V a C. se deve

---

<sup>31</sup> Art 5º. BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Organizado por Cláudio Brandão de Oliveira. Rio de Janeiro: Roma Victor, 2002.

<sup>32</sup> FOUCAULT, Op. cit., p. 85.

<sup>33</sup> Ibid., p. 86.

<sup>34</sup> Aqui, o filósofo toma emprestada a hipótese do historiador Louis Gernet. Cf. GERNET, L. *Droit et Société dans la Grèce ancienne*. Paris: Sirey, 1955/1964.



às relações econômicas serem alçadas, nesse período da sociedade grega, a uma importância cada vez maior e ultrapassarem cada vez mais o âmbito familiar.<sup>35</sup>

Com o elemento do juramento do juiz sendo introduzido no processo, o que deve guiar sua sentença é a noção de *dikaion*, ou seja, *justo*. Enquanto no julgamento arcaico do *dikazein*, os textos se referem à sentença sendo acompanhada somente da *Dike*, da Justiça -- e Foucault entende essa justiça como a observância correta dos procedimentos do tribunal --, no *krínein*, não basta somente a correta observância destes procedimentos, o juiz deve enunciar o *dikaion*: sua sentença deve ser justa. Em seguida, Foucault explica a noção de *dikaion*, presente na obra de Hesíodo.

O que seria a Justiça (*Dike*) na obra de Hesíodo? Em *Os trabalhos e os dias*, quando os reis não administram a justiça segundo o princípio do *dikaion*, uma série de desgraças assola a cidade, enquanto no *dikazein* as desgraças se abatem sobre os indivíduos que faltam com a verdade e sobre sua descendência. No caso do *krínein*, quando as sentenças dos reis não são justas, as desgraças ocorrem sobre toda a cidade.

<sup>36</sup> Há também uma mudança na teologia do castigo em Hesíodo. Em Homero, a parte que presta juramento falso é atingida pela fúria de Zeus. Já em Hesíodo, quando a sentença dos reis não é justa, a Justiça se ausenta da cidade e busca a cólera de Zeus, que se destina a toda a cidade, sem distinção.<sup>37</sup>

Foucault ainda encontra na obra de Hesíodo uma correlação peculiar entre os falsos julgamentos, a ausência da Justiça na cidade e a natureza das desgraças que acometem os seus habitantes. Estão no mesmo nível as desgraças naturais (doenças, infertilidade das mulheres, más colheitas, secas) e as desgraças de cunho econômico (compras e vendas desonestas, fraudes). Hesíodo dá às questões econômicas, às transações de bens, um lugar na ordem natural do mundo. A ordem das coisas, o momento do trabalho, as estações favoráveis e os dias fastos: são esses os elementos nos quais a conduta justa deve apoiar-se; assim como é essa ordem natural que, por sua vez, virá espontaneamente recompensar a conduta justa.<sup>38</sup>

A justiça na qual se apoia o *krínein* não está ligada mais somente à simples observância dos procedimentos e à cólera dos deuses, mas à própria ordem do mundo.

---

<sup>35</sup> FOUCAULT, Op. cit., p. 92.

<sup>36</sup> Ibid., p. 93.

<sup>37</sup> Ibid., p. 94.

<sup>38</sup> Ibid., p. 96.

Esta ordem deve espelhar o ciclo das restituições, das estações do ano, dos plantios, colheitas, dos pagamentos dos empréstimos e das passagens. Ela também está ligada à justa medida das coisas e a seu valor. Enquanto em Homero, o tempo da justiça é o tempo do acontecimento da vingança dos deuses, em Hesíodo, o tempo da Justiça é o tempo dos ciclos do mundo. Em Hesíodo, a justiça é feita segundo as restituições que se referem aos ciclos naturais das coisas.

Cada acontecimento tem seu lugar nesses ciclos e tanto as reparações quanto o momento em que elas devem ser realizadas podem ser medidos com exatidão. O *dikaion*, que aparece tanto em Hesíodo quanto nesta nova modalidade de julgamento, tem seu princípio nesses ciclos de empréstimos, pagamentos e reparações que respeitam uma ordem natural do mundo. Para Foucault, esta nova modalidade de julgamento aparece junto com os conflitos resultantes do endividamento rural, que requerem novas modalidades de solução, cujo *dikazein* tradicional já não mais comporta.<sup>39</sup>

O tipo de memória em jogo no *krínein* também é outro. Enquanto no *dikazein* está em jogo uma memória exegética, segundo a qual o juiz deve se lembrar dos costumes, procedimentos e decretos de Zeus para aplicá-los no momento correto, a memória no *krínein* deve ser uma memória contábil; devem ser registrados os bens (quantidade da colheita, cabeças de animais no rebanho, número de ferramentas, etc) de cada um para que se haja a reparação de maneira justa. Esta memória, segundo Foucault, deve recorrer ao auxílio do registro escrito das coisas.

Munido deste novo tipo de memória, o julgamento-medida diz simultaneamente o que as coisas são, ao enunciar o litígio, e como as coisas devem ser, ao enunciar a ordem natural do mundo. Sendo assim, ele é, ao mesmo tempo, uma fala que enuncia a verdade, ao enunciar a ordem das coisas, e uma fala que carrega uma certa soberania, um exercício da autoridade política, ao definir como devem ser realizadas as reparações. Foucault acrescenta que este δίκαιον καὶ ἀληθές -- *dikaion kai alithés*, esta ordem justa e verdadeira, ultrapassa o âmbito do processo judicial.

Em *Os trabalhos e os dias* é a própria ordem do mundo que é enunciada.<sup>40</sup> A decisão judicial somente pode ser justa porque está de acordo com esta ordem. Sendo

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 97.

<sup>40</sup> HESÍODO, Op. cit., v.11-30.

assim, qualquer fala que esteja de acordo com a verdade do mundo será justa, independentemente da ocasião em que é proferida. Ser justo não cabe simplesmente aos juízes, aos reis de justiça, mas a todo homem que vive naquela sociedade, a todo aquele que escutou a justiça.<sup>41</sup> Este princípio de justiça se torna a regra da vida diária nesta nova configuração social que se desenha nas sociedades gregas. A justiça aqui não é mais algo da ordem dos deuses, mas uma ordem do mundo que pode ser medida, constatada, registrada, escutada. Torna-se a regra da vida diária dos homens.<sup>42</sup>

Em outras palavras, esta verdade na qual o *krínein* se apoia está ligada a um conjunto de saberes cosmológicos sobre as estações do ano, os calendários, o movimento dos astros, o clima, etc; também está associado a um saber acerca da gênese dos deuses e do mundo. De acordo com Foucault, as sociedades gregas importam esses saberes dos grandes impérios orientais da Mesopotâmia, que possuem técnicas atreladas à administração da sociedade e ao exercício do poder imperial:

(a) a estrutura estatal desses regimes e o sistema administrativo implicam a manutenção exata de um calendário oficial onde estavam indicados os dias fastos e nefastos para as decisões, os trabalhos, as batalhas, a semeadura; (b) implicavam também a medição das quantidades e um sistema de equivalência para a cobrança dos impostos e, pelo menos, dos serviços e das rendas; (c) por fim, o poder régio como estrutura simultaneamente política e mágico-religiosa era estabelecido regularmente e em data fixa, seguindo um mesmo ritual indo-europeu, por cerimônias que incluíam uma recitação: recitação da genealogia, das façanhas dos ancestrais, das façanhas do próprio rei. Uma espécie de recomeço a partir do começo. Eram as epopeias revigorantes do poder régio.<sup>43</sup>

Como se pode notar, o aparecimento do *krínein* como modo de julgar nas sociedades gregas não implica somente uma mudança na relação discursiva entre os gregos e a verdade, mas uma nova configuração social diretamente relacionada ao aparecimento de novos mecanismos de administração pública adotados das sociedades orientais. Foucault nota na poesia hesiódica a reivindicação de um poder político acima e contra as arbitrariedades dos reis de justiça; um poder que deveria ser assimilado por todos os indivíduos deste novo dispositivo, o *dikaion*. A possibilidade

---

<sup>41</sup> FOUCAULT, Op. cit., p. 98.

<sup>42</sup> Ibid., p. 99.

<sup>43</sup> Ibid., p. 100.

deste poder que é de conhecimento de todos se concretiza com o reaparecimento da escrita como método de registro, obliterada durante o período das invasões dóricas.

### **Fatores históricos da transformação do direito nos séculos VI e V a. C.**

A distribuição dos saberes ligados às formas concretas de organização da vida social se dá de maneiras diferentes na Grécia. Se, no período arcaico, a escrita, por exemplo, era exclusividade daqueles que detinham o poder político, agora será importante ferramenta de registro da produção para os homens comuns e para o exercício da justiça. É em posse desses saberes necessários à administração da produção, à distribuição de coisas e à organização das pessoas no espaço social que os homens comuns podem reivindicar a justiça e os juízes podem julgar de acordo com a justa distribuição das coisas.<sup>44</sup>

Um dos motivadores dessa transformação será, segundo Foucault, a crise agrária que ocorreu entre os séculos VII e VI a. C.. Com as invasões dóricas, as terras cultiváveis na Hélade ficam divididas em porções desiguais e inalienáveis. O crescimento demográfico faz com que a má distribuição de terras acarrete um empobrecimento geral da população camponesa.<sup>45</sup> Essa crise agrária será fator de transformação produtiva para os mais ricos que deixam de criar animais em suas propriedades e passam ao cultivo de azeitonas para a fabricação de azeite. A solução imediata encontrada pelas populações das cidades gregas é a colonização e o deslocamento dos indivíduos, o que só faz agravar a crise, pois, apesar de criar um comércio constante que consiste na troca do azeite produzido nas metrópoles pelo trigo produzido nas colônias, o fato de as terras não poderem ser alienadas gera maior acumulação das propriedades, acentua o empobrecimento da população camponesa e aumenta o número de escravizados por dívidas.<sup>46</sup>

Esta situação gera constantes reivindicações por parte da população mais pobre

---

<sup>44</sup> Ibid., p. 101.

<sup>45</sup> Ibid., p. 109.

<sup>46</sup> Ibid., p. 110.

acerca de mecanismos legais de defesa contra esta deterioração:

(1) A primeira reivindicação apontada por Foucault é a implantação de um novo sistema de cálculo do tempo que permita aos agricultores estabelecer a semeadura e a colheita de modo eficiente e que fixe um período de pagamento para as dívidas, visto que o calendário no período homérico era um calendário lunar, que não coincidia com os sistemas dos solstícios e das estações. A busca por este novo calendário é retratada em *Os trabalhos e os dias*.

(2) A segunda reivindicação diz respeito a um sistema de medidas que permitisse a conversão da colheita em números, ao mesmo tempo em que possibilitasse a manutenção de uma certa regularidade nas taxas de trocas e pagamentos de impostos. Na época homérica, as medições eram feitas através de comparações com cabeças de gado e objetos feitos de ouro, que estavam em posse dos mais ricos.

(3) A terceira reivindicação gira em torno de nova forma de poder capaz de proteger a propriedade dos mais pobres contra as violências impostas pelos ricos. Também é importante para os pobres um poder que impedisse estas pessoas de serem escravizadas.

Alguns fatores permitiram que o campesinato colocasse em prática uma resistência política em prol das reivindicações citadas. Com a tecnologia da metalurgia do ferro trazida pelos dóricos e o desenvolvimento de novas técnicas de exploração de minérios, fruto da expansão colonial, os gregos desenvolvem objetos feitos de ferro com baixo custo, o que abre a possibilidade de criação de armamento sólido e barato. A popularização do serviço militar fez surgir um novo tipo de exército, mais numeroso, composto pelo campesinato, a falange hoplita.<sup>47</sup> Uma forma mais eficiente de combate em contraposição aos combates do período homérico, nos quais os nobres lutavam individualmente em seus carros.<sup>48</sup>

A nova forma de combate modificou, por um lado, as relações político-diplomáticas entre as cidades gregas, promovendo um novo equilíbrio diplomático em favor das cidades que adotam esta nova forma de guerrear.

---

<sup>47</sup> Cf. LORIMER. *The Hoplite Phalanx With Special Reference to the Poems of Archilochus and Tyrtaeus*. ABSA, 1947.

<sup>48</sup> FOUCAULT, Op. cit., p. 111.

Internamente, a correlação de forças entre os habitantes da cidade também se modifica, tendo o povo como protagonista.

(...) esta nova estratégia implica uma relação de entendimento e de estreita harmonia entre os soldados - com o escudo à esquerda, o hoplita protege seu companheiro da esquerda e é protegido pelo companheiro da direita. Eles têm de marchar alinhados, coordenar a movimentação, passar juntos do dardo para a espada; a fuga deixa-os sem proteção. A reciprocidade do serviço e da ajuda, a sincronização dos movimentos, o ajuste espontâneo do conjunto para chegar à harmonia final fazem parte da estratégia hoplítica. Ora, é essa ordem comum aceita por cada um e espontaneamente realizada por todos, ou em todo caso obtida o mais rapidamente possível por um ajustamento recíproco, é essa ordem que propicia a força da cidade.<sup>49</sup>

Esse conjunto de transformações faz aparecer o artesanato, isto é, a produção de mercadorias dedicadas não ao uso imediato, mas à troca com as colônias e com os reinos da Ásia Menor. A desapropriação das terras no meio rural causa uma grande migração rumo às cidades, o que faz com que os trabalhadores busquem emprego na produção de manufaturas, cujo valor é adiantado para os empreiteiros por uma fração da aristocracia, valor que será pago após a venda dos produtos. Foucault observa o surgimento de uma nova relação de produção baseada na manufatura e no comércio e não mais no arrendamento, endividamento e escravidão. Surge aí uma nova classe de artesãos-camponeses e uma cisão na aristocracia, entre a aristocracia mercante e a rural.<sup>50</sup>

Uma aliança entre a aristocracia mercante, os artesãos e camponeses forma uma nova camada política dentro das cidades cuja força conjunta permite reivindicar as mudanças políticas necessárias para que apareça uma nova configuração social e uma outra relação com a verdade e o saber. Como se pode notar, não se trata simplesmente de uma mudança de paradigma ou de pensamento com relação ao referencial de verdade adotado nos discursos gregos, mas de um conjunto de práticas sociais, políticas e econômicas que são reconfiguradas conforme um rearranjo na organização das sociedades gregas.<sup>51</sup> É o que vai dar as condições de surgimento do inquérito, em Édipo, como forma jurídica de busca da verdade.

---

<sup>49</sup> Ibid., p. 112.

<sup>50</sup> Ibid., p. 113.

<sup>51</sup> Ibid., p. 115.

Apoiando-se nessas camadas descontentes da população, surgem os tiranos do século VI a. C, que assumem o poder por meio de movimentações militares, utilizando a estratégia hoplítica para vencer a aristocracia tradicional, conduzem séries de reformas na organização interna das cidades, que fazem com que o rearranjo citado anteriormente possa, de fato, vir a ocorrer. Essas mudanças estão ligadas, em primeiro lugar, à reorganização da estrutura fundiária, seja através da redistribuição de terras, renegociação de dívidas ou do abrandamento da legislação que concerne à escravidão. Outras reformas importantes vieram sob a forma de grandes obras de infraestrutura e urbanização. E, por último, reformas econômicas de incentivo à manufatura e ao comércio, motores econômicos do apogeu ateniense no século V a. C..<sup>52</sup> Foram essas de transformações sociais que permitiram a redistribuição no interior das cidades entre os discursos relativos à justiça e os discursos de saber. Estabelece-se, a partir daí, uma nova relação entre o justo, a medida, a ordem e a verdade.<sup>53</sup>

### **A invenção da moeda**

De acordo com Foucault, a nova relação entre verdade e justiça tem como pressuposto a invenção de mecanismos de medida social em prol de uma justa distribuição das coisas. Um desses mecanismos é a instituição da moeda, adotada pelos tiranos e legisladores dos séculos VII-VI a. C..<sup>54</sup>:

[A moeda] Antes de inserir-se na consciência ocidental como princípio de quantificação, de harmonia, de não-excesso clássico, a medida grega -- é preciso não esquecer isso -- foi uma imensa prática social e polimorfa de estimativa, de quantificação, de cálculo de equivalências, de busca de proporções e das distribuições adequadas.

Mensuração que vemos bem como está ligada a um problema de endividamento rural, de transferência das propriedades agrícolas, de liquidação das dívidas, de equivalência entre produtos alimentícios ou objetos fabricados, de urbanização e de implantação de uma forma estatal.<sup>55</sup>

Na passagem citada, a noção de medida, tendo como critério normativo certa

---

<sup>52</sup> Ibid., p. 116.

<sup>53</sup> Ibid., p. 117.

<sup>54</sup> Ibid., p. 120.

<sup>55</sup> Ibid., p. 120.

noção de justiça pautada na busca pela verdade, não surge no Ocidente simplesmente como uma mudança no paradigma do pensamento. Ela é fruto de uma determinada configuração social atravessada por conflitos de origens diferentes e com dinâmicas peculiares. Ela também está diretamente ligada a uma forma de administração estatal dos indivíduos na sociedade, não relacionada diretamente à influência das famílias aristocráticas.

Um dos fatores que possibilitaram esta configuração social determinada é o surgimento da moeda, cuja tese apresentada por Foucault difere das explicações que reduzem os acontecimentos a desdobramentos oriundos do surgimento de uma economia mercantil. Com a necessidade de efetuar trocas entre produtos por longas distâncias surgiria um padrão monetário reconhecido, “primeiro privado, depois estatal.”<sup>56</sup> Foucault relaciona esta explicação do surgimento da moeda a uma determinada concepção marxista que era senso comum na academia marxista francesa em sua época, e que prevê a origem do dinheiro de maneira internacional como representação do valor e definiria, desde sua origem, um fetichismo inerente a si. E pondera que, de fato, tal hipótese pode explicar o surgimento da moeda em algumas sociedades, como é o caso da Lídia e da Fenícia, mas a moeda na sociedade grega desempenha funções diferentes. Ele utiliza como argumento o fato de que em algumas cidades comerciais a moeda não era adotada, pois o comércio permaneceria por muitos anos sendo realizado a partir do escambo. Foucault também afirma que, em Homero, as primeiras formas de estimativa e equivalência aparecem sob a forma de objetos de sacrifício religioso. O terceiro argumento alude ao surgimento da moeda no interior das cidades gregas exercendo função eminentemente estatal e política. Dentre os desdobramentos de sua função estatal, Foucault cita a coleta de impostos, a distribuição de dinheiro pelos tiranos, a estimativa de fortunas, a classificação dos cidadãos e a hierarquia de seus direitos políticos de acordo com suas fortunas medidas em dinheiro.<sup>57</sup>

Foucault justifica a adoção do uso da moeda com o exemplo da cidade de Corinto e as reformas conduzidas por Cípselo, que teria conquistado o poder com a ajuda dos pequenos camponeses organizados em um exército hoplita. A partir daí, o

---

<sup>56</sup> Ibid., p. 120.

<sup>57</sup> Ibid., p. 121.



tirano teria realizado a redistribuição de parte das terras agrícolas da cidade. Porém, a distribuição parcial das terras não resolvia o problema do endividamento geral da população, que foi sanado com a mudança no sistema de taxaço. Seriam cobrados dos mais ricos impostos sobre dez por cento, não sobre suas terras, mas sobre seus rendimentos gerais. Estes impostos eram redistribuídos para a população sob a forma de pagamentos de dívidas, empréstimos aos artesãos com juros mais baixos e a criação de grandes obras públicas de urbanização.

Esse tipo de taxaço não poderia ter sido realizado em gêneros. Sendo assim, o tirano precisava buscar um substituto constante para as distribuições e retribuições. A solução para tal problema foi a criação da moeda baseada nos sistemas monetários da Lídia e de Argos. Foucault ressalta que a peculiaridade do processo coríntio se dá pelo fato de que todo esse sistema de coleta e redistribuição é feito segundo os ritos religiosos de sacrifício, sistema segundo o qual a vítima é levada ao templo, os sacerdotes recolhem um décimo do sacrifício e o resto é distribuído segundo a parte que cabe a cada cidadão.

Citando o historiador Edouard Will<sup>58</sup>, Foucault destaca que Corinto não tinha minas de prata no momento das reformas e que os objetos utilizados para a cunhagem das moedas eram feitos de metais preciosos confiscados das famílias mais abastadas. Esta coleta não poderia ser realizada em nome do tirano simplesmente; para tal, o processo de confisco ocorreu em nome da criação do culto estatal a Zeus.<sup>59</sup> Após a colocação da moeda em circulação é que a cidade busca a criação de colônias em lugares onde pudesse ser realizada a exploração das minas de prata, dando origem ao comércio como um dos importantes motores econômicos da cidade.

Foucault ressalta as perspectivas a partir das quais as reformas de Cípselo podem ser lidas. Ao mesmo tempo em que se pode fazer uma leitura econômica, de modo a levar em consideração as distribuições de terras, a manutenção de créditos, a criação de circulação monetária e seu controle através da taxaço, o deslocamento da principal atividade econômica da agricultura para o comércio e o desenvolvimento da colonização, deve-se levar em conta que essas reformas econômicas foram conduzidas através de reformas no culto religioso da cidade. A coleta de impostos, a distribuição

---

<sup>58</sup> WILL, E. *Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage*. In *Revue numismatique*, 5<sup>a</sup> série. Paris: 17, 1955.

<sup>59</sup> FOUCAULT, Op. cit., p. 122.

das terras e a promulgação das leis são realizadas sob a forma de cerimônia de sacrifício a Zeus. As reformas somente foram possíveis graças a uma superposição dessas duas operações.

Portanto, talvez não seja a moeda, em sua generalidade abstrata, que marque seu aparecimento em Corinto nas reformas do tirano Cípselo. Mas sem dúvida a generalidade monetária é apenas o resultado de uma homogeneização posterior, ligada a um novo processo histórico (o desenvolvimento em larga escala de uma economia mercante) [...] A moeda não foi instituída “na troca de produtos”; quando muito pode-se dizer que ela se “desenvolveu” nessa troca.<sup>60</sup>

Nesta passagem Foucault cita o capítulo 2 da primeira seção do livro I de *O capital*, de Marx. Este capítulo, composto apenas por dez páginas, é a introdução dialético-econômica do surgimento do dinheiro, descrito no capítulo posterior. No capítulo 2, Marx busca realizar um desenvolvimento lógico-especulativo da mercadoria no processo de troca, que acontece como um desdobramento lógico de sua própria forma. A citação é utilizada por Foucault para se contrapor à tese defendida por certas correntes<sup>61</sup> do pensamento marxista de que o surgimento do dinheiro, segundo Marx, teria acontecido de maneira universal através do comércio. O que é contraposto pela seguinte passagem:

“(...) tal relação de alheamento [*Fremdheit*] mútuo não existe para os membros de uma comunidade natural-espontânea, tenha ela a forma de uma família patriarcal, uma comunidade indiana antiga, um Estado inca, etc. A troca de mercadorias começa onde as comunidades terminam: no ponto de seu contato com comunidades estrangeiras ou com membros de comunidades estrangeiras. A partir de então, as coisas que são mercadorias no estrangeiro também se tornam mercadorias na vida interna da comunidade. Sua relação quantitativa de troca é, a princípio, inteiramente acidental. Elas são permutáveis por meio do ato volitivo de seus possuidores de aliená-las mutuamente. Ao mesmo tempo, a necessidade de objetos de uso estrangeiros se consolida paulatinamente. A constante repetição da troca transforma-a num processo social regular, razão pela

<sup>60</sup> Ibid., p. 123-124. (Citação de Marx)

<sup>61</sup> Durante os anos 1970, muitas foram as interpretações equivocadas acerca do papel da história e da historicidade e do dinheiro na progressão dialética a partir da qual Marx expõe sua teoria do valor no Livro I de *O capital*. Foucault dialoga com os althusserianos aos quais ele se contrapõe no que diz respeito ao aparecimento histórico e à função do dinheiro nas sociedades mercantis. Tais interpretações do livro I foram analisadas de forma eficiente no segundo capítulo, intitulado “Os difíceis caminhos da teoria econômica marxista”, do texto de Sofia Manzano. Cf. MANZANO, S. *A teoria do dinheiro em Marx*. in RUBIN, I. I. *A teoria do dinheiro em Marx*. Tradução: Tiago Camarinha Lopes. São Paulo: Instituto Caio Prado Jr., 2020.

qual, no decorrer do tempo, ao menos uma parcela dos produtos do trabalho tem de ser intencionalmente produzidos para a troca. Desse momento em diante, confirma-se, por um lado, a separação entre a utilidade das coisas para a necessidade imediata e sua utilidade para a troca. Seu valor de uso se aparta de seu valor de troca. Por outro lado, a relação quantitativa, na qual elas são trocadas, torna-se dependente de sua própria produção. O costume as fixa como grandezas de valor. Na troca direta de produtos, cada mercadoria é diretamente meio de troca para seu possuidor e equivalente para seu não possuidor, mas apenas enquanto ela é valor de uso para ele. O artigo de troca ainda não assume nenhuma forma de valor independente de seu próprio valor de uso ou da necessidade individual dos agentes da troca. [...] Essa forma de equivalente universal surge e se esvai com o contato social momentâneo que a trouxe à vida. [...] Porém, com o desenvolvimento da troca de mercadorias ela se fixa exclusivamente em tipos particulares de mercadorias, ou se cristaliza na forma-dinheiro. [...] Frequentemente os homens converteram os próprios homens, na forma de escravos, em matéria monetária original, mas jamais fizeram isso com o solo. Tal ideia só pôde surgir na sociedade burguesa já desenvolvida. Ela data do último terço do século XVII, mas sua implementação em escala nacional só foi tentada um século mais tarde, na revolução burguesa dos franceses.<sup>62</sup>

Para Marx, a forma dinheiro como equivalente geral do valor de troca das mercadorias quando uma sociedade desenvolve parte de sua produção voltada para o comércio internacional, o que, segundo Foucault, ocorre nas sociedades gregas no período clássico. Quando o comércio internacional não é parte importante da vida cotidiana dos indivíduos de uma sociedade, os produtos e as forças de trabalho específicas dos indivíduos se confrontam somente como valores de uso. Cada valor de uso está ligado diretamente a uma função de trabalho realizada por um indivíduo, que por sua vez, possui uma função na divisão social do trabalho na produção dos valores de uso necessários para a satisfação das necessidades daquela comunidade. A divisão social do trabalho é definida por relações culturais entre os indivíduos e o território, que podem sofrer constantes variações ao longo da história.

Tais variações não impedem, por exemplo, o surgimento do dinheiro como distinção das funções dos indivíduos nas mais variadas sociedades, como é o caso da própria sociedade inca, citada por Marx. Nela, o dinheiro não é meio de troca, equivalente geral de valor, meio de pagamento e entesouramento, mas um fator de

---

<sup>62</sup> MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I: *O processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 162-163.

distinção entre os indivíduos daquela comunidade.<sup>63</sup> Em comunidades cujo comércio internacional não é um fator preponderante, o dinheiro pode aparecer como fator de operação de diferentes mecanismos.

Foucault contrapõe a tese de *O capital* a outra, que defenderia o surgimento da moeda já em sua tripla função da maneira como desempenha na sociedade capitalista contemporânea. A crítica de Foucault dirige-se à proposição defendida por correntes marxistas althusserianas que concebem o dinheiro como um produto natural do comércio, cujo aparecimento histórico teria uma origem comercial comum em todas as civilizações humanas. Essa interpretação ignora o processo histórico-cultural engendrado pelo surgimento da moeda no interior de cada sociedade onde, no caso grego, ela teria uma significação completamente diferente.

Esse processo, por sua vez, é descrito por Foucault como o nascimento da moeda a partir de três funções diferentes da tripla função (medida dos valores, meio de circulação e meio de pagamento e entesouramento<sup>64</sup>) que ela exerce no interior do sistema capitalista. A primeira função descrita pelo filósofo é de realização daquilo que ele chama de *metástase* do poder.<sup>65</sup> A ligação da moeda com o exercício do poder aparece no momento em que a aliança entre a aristocracia comercial, os pequenos proprietários de terras e os artesãos impõe uma nova configuração social no interior da cidade. Segundo Foucault, a moeda seria a criação de uma maneira de intervenção do poder político na ordem econômica dominada pelos grandes proprietários de terras através de mudanças no jogo das dívidas e quitações.

A intervenção do tirano sobre a ordem vigente através da criação de um sistema monetário, no caso de Cípselo, em Corinto, tinha como objetivos manter, em certo grau, as grandes propriedades -- o antigo sistema de dívidas permaneceria, apesar de reformado -- e atrair os camponeses para o trabalho artesanal. No caso ateniense, com Sólon, a moeda desempenhou um papel político parecido. A diferença é que, segundo Foucault, em Atenas, Sólon eliminou as dívidas, porém deixou a propriedade de terras cultiváveis com a aristocracia. O legislador ateniense pôe em prática reformas tendo como intuito desenvolver o artesanato através da importação da mão de obra

---

<sup>63</sup> MARTINS, C. *O papel do "dinheiro primitivo" na economia Inca*. São Paulo: USP, 2001.

<sup>64</sup> MARX, Op. cit., p.169-215.

<sup>65</sup> FOUCAULT, Op. cit., p. 124.

estrangeira e do incentivo às exportações.

Em ambos os casos a moeda desempenha um papel político fundamental. Ela limita as reivindicações sociais, faz com que a propriedade de terras permaneça nas mãos da aristocracia, ao mesmo tempo em que destitui esta classe do poder político, deslocando-o para as mãos de uma aliança entre a aristocracia comerciante e a manufatureira. Ela ainda serve como ferramenta de conservação do poder por parte destes novos governantes, que fazem uso de um novo instrumento de coleta de impostos e pagamento de salários, juntamente com o monopólio da cunhagem de moedas. Para Foucault, as figuras inscritas nas moedas, no caso, os animais relacionados aos deuses padroeiros das cidades, não são simplesmente um signo que representa um significado, “mas uma luta pelo poder político e em torno dele.”<sup>66</sup>

A outra função da moeda enunciada por Foucault é justamente sua inserção nos jogos da divisão do poder, signo através do qual o exercício do poder econômico se infiltra e modifica a disputa pelo controle político da cidade. No período arcaico, o cetro era o símbolo do exercício do poder político e era segurado por aqueles que faziam uso da palavra nas assembleias, participavam de decisões ou faziam juramentos. As pessoas autorizadas a participar de tais cerimônias eram a aristocracia, os membros das famílias que detinham o controle das terras e da produção agrícola. Desta maneira, a criação da moeda inaugurou uma relação complexa entre o campo da economia e o da política, fazendo com que as duas áreas se atravessassem.

Numa sociedade mercantil como a que os economistas clássicos estudaram, a moeda é o signo de uma mercadoria ausente; e a circulação visível da moeda, ao mesmo tempo em que manifesta os circuitos comerciais e as equivalências mercantis, oculta as verdadeiras relações políticas. Pelo signo monetário, a riqueza aparenta circular, distribuir-se e dividir-se seguindo vias que são simultaneamente as da natureza e da habilidade, da necessidade e da sorte, mas na verdade o poder se conserva.

O econômico e o político estão ligados, porém desalinhados entre si; sua dependência é mascarada e o signo monetário é o instrumento simultaneamente de sua dependência, de seu desalinhamento, e dessa ocultação desalinhada.

Na sociedade grega dos séculos VII-VI, a moeda não é mais inteiramente, como o cetro, um símbolo mágico-político, mas está longe de já ser a representação ocultante da economia clássica. É o instrumento de um poder que está se deslocando (sem deixar de

---

<sup>66</sup> Ibid., p. 125.

conservar-se) e que, por um jogo de novas regulações, garante a manutenção de uma dominação de classe.

Neste momento, a moeda já não é um símbolo que efetua e nem é um signo representativo. Deve-se compreendê-la como uma série fixa de substituições superpostas.”<sup>67</sup>

A primeira substituição citada por Foucault é uma substituição religiosa, pois possibilita a coleta e redistribuição das riquezas por intermédio dos ritos, procedimentos e normas do culto ao deus da cidade. A segunda substituição é econômica, a possibilidade de entesouramento da riqueza produzida e dos investimentos futuros, como no caso da relação entre a aristocracia e os artesãos. A terceira substituição que a moeda opera é política, pois seu mecanismo permite o exercício da autoridade política por classes sociais distintas da aristocracia tradicional. Nesta sociedade, a moeda também funciona como uma forma de satisfazer às demandas por mudanças sociais de modo a distribuir o poder político sem que fosse necessária uma destituição completa do poder por parte da aristocracia dominante. O poder político pode ser medido na forma de riqueza.

Foucault pondera que, antes de se tornar preço, ou seja, representante do valor das mercadorias através de uma determinada quantidade de valor de uso específico, a moeda era um simulacro<sup>68</sup> de substituições políticas que vigoravam no interior das sociedades gregas. O que sustenta o caráter de simulacro de todas essas substituições é o fato de a moeda ser um objeto religiosamente protegido. Antes de representar uma quantidade de valores de uso que expressa o valor de uma mercadoria, a moeda é um *simulacro* do exercício de todas estas relações de poder que operam nesta substituição. Como fundamentação desta afirmação, Foucault retorna à obra de Edouard Will<sup>69</sup>, um dos historiadores dos períodos arcaico e clássico, constantemente consultado pelo filósofo.

O fato de os fabricantes de moedas falsas na Grécia arcaica serem tratados como praticantes de sacrilégio corrobora sua tese. Durante o período clássico, os grandes centros religiosos, além de suas funções habituais, também funcionavam como centros de empréstimo de dinheiro. Ele ainda apresenta outro argumento segundo o qual a

---

<sup>67</sup> Ibid., p. 125-127.

<sup>68</sup> Foucault denomina *simulacro* a série de superposições e substituições que a moeda opera.

<sup>69</sup> WILL, E. *De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie*. Revue historique T. 212, Fasc. 2 (1954) Paris: PUF. 1954, p. 209-231.

partilha da riqueza-poder é simulada pela moeda, no caso ateniense. Foucault cita a partilha entre os cidadãos da produção das minas do Laurion.<sup>70</sup> Também cita a redistribuição dos tributos pagos a Atenas por seus aliados sob a forma monetária através de indenizações pagas aos cidadãos no ato do exercício de suas funções jurídicas e políticas. Também são citados outros exemplos históricos onde a moeda exercia a mesma função, o império romano e a sociedade francesa medieval.<sup>71</sup>

Foucault vai além em sua argumentação, afirmando que a moeda somente pôde ocupar seu papel de destaque como representante geral dos valores a partir do surgimento do comércio global no período clássico, pois era antes simulacro da superposição de todas essas relações de poder. Simulacro de uma ordem natural do mundo prescrita pela autoridade religiosa, de um valor atribuído socialmente àquilo que ela substitui. A partir do momento em que se cria uma moeda como simulacro de relações sociais complexas, atribuindo a seus possuidores distinções de cunho moral e político através de sua medida, é que se pode transformá-la em signo de valor quando isso se faz necessário, o que ocorre com a fundação de uma sociedade mercantil. Este conjunto de transformações posteriores torna possível que se tenha o fetichismo do dinheiro. Nesta passagem, Foucault se refere diretamente ao fenômeno denominado “fetichismo” por Marx, explicitado no item 4 do capítulo 1 de *O Capital*:

De onde surge, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho, assim que ele assume a forma-mercadoria? Evidentemente, ele surge dessa própria forma. A igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material da igual objetividade de valor dos produtos do trabalho; a medida do dispêndio de força humana de trabalho por meio de sua duração assume a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se efetivam aquelas determinações sociais de seu trabalho, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho. O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existentes à margem dos produtores.”<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> Sobre as minas do Láurion, cf. *Journal of Field Archaeology*. Vol. 9, No. 4 (Winter, 1982), p. 467-485. Published by Taylor & Francis, Ltda.

<sup>71</sup> FOUCAULT, Op. cit., p.127.

<sup>72</sup> MARX, Op. cit., p. 147.

Em todas as sociedades humanas os meios de subsistência dos indivíduos que ocupam determinado território, em um período histórico específico, pressupõem um conjunto de relações de trabalho que torna possível sua existência, ou seja, uma divisão social do trabalho e da importância moral atribuída a cada uma daquelas funções e a seus produtos. A peculiaridade das sociedades mercantis, em outras palavras, das sociedades em que parte considerável dos meios de subsistência dos indivíduos é produzida nos territórios ocupados por outras sociedades.

Quando um objeto de uso em uma determinada sociedade é produzido tendo como finalidade a troca, o tempo de trabalho gasto em sua produção assume uma forma abstrata para além de sua forma específica; do conjunto de relações sociais e culturais que compõem a divisão das condutas dos indivíduos no território referentes à produção daquele objeto. Em outras palavras, ao se trocar um objeto produzido em uma sociedade por outro objeto produzido em outra sociedade, o tempo de trabalho despendido na produção de cada um deles ignora as relações culturais inerentes à divisão social do trabalho ligada à sua produção e assume somente o caráter de grandeza de valor. Sendo assim, os objetos passam a ser comparados uns com os outros na troca a partir do tempo de trabalho geral e abstrato contido em sua produção; os dois são comparados como algo completamente independente de seu processo de produção, das relações sociais nas quais nascem as subjetividades de seus produtores.<sup>73</sup>

No caso da criação do sistema monetário na sociedade grega, a moeda funciona em um processo semelhante à medida que substitui relações sociais reais. Porém, tais relações não estão diretamente relacionadas ao processo produtivo das mercadorias, mas a um conjunto de relações políticas, agora reorganizadas. Em outras palavras, no caso grego, foi necessário um desenvolvimento histórico da substituição da moeda por relações políticas e religiosas que se sobrepõem, de modo que ela exerça função de destaque e, a partir desse lugar, se transforma em signo de valor em uma economia mercantil, que é desenvolvida posteriormente e tem as cidades-estado gregas (Atenas, em especial) como epicentro na região banhada pelo mar Mediterrâneo.

A terceira função que a moeda ocupa nas cidades gregas é ser medida de

---

<sup>73</sup> FOUCAULT, Op. cit., p. 119-120.



riquezas. Não como medida dos valores, como Marx explora nas economias mercantis, mas como regulação da distribuição da riqueza e do exercício da autoridade política entre os elementos que constituem a cidade. Através da distribuição de moeda sob forma de presentes ou doações, evita-se que os pobres fiquem pobres demais e, através da cobrança de impostos, evita-se que os ricos concentrem riquezas demais.

A moeda é realmente μέτρον -- um instrumento de medida --, mas no sentido de que impede o excesso, a πλενεξία, o ter-demais. Mas impede também a pobreza excessiva, o endividamento indefinido; possibilita que os mais miseráveis resgatem suas dívidas e escapem da escravidão que os ameaça. Se ela é μέτρον, não é porque proponha um padrão do valor respectivo de coisas diferentes, é porque coloca um limite na riqueza e na pobreza. Não é como definição de uma quantidade em comum, é como exclusão dos excessos opostos (riqueza/pobreza) que ela constitui medida.<sup>74</sup>

A partir da distribuição de riquezas, a moeda serve como regulador da violência política que acompanha o excesso de riqueza e de pobreza, servindo como resposta às revoltas sociais que ocorreram durante o século VI a. C.. Ela garante que os despossuídos sejam empregados e recebam salário ou que possam sobreviver através da compra de meios de subsistência com os presentes e doações recebidos, ao mesmo tempo em que preserva boa parte das terras cultiváveis de propriedade da aristocracia. Foucault cita o exemplo ateniense de Sólon, cuja fórmula “nem demais nem de menos” foi implantada como meta de todas as reformas políticas instituídas, dentre as quais está incluída a criação da moeda.

A moeda permite fazer reinar uma justiça baseada na distribuição das coisas na cidade segundo uma ordem natural verdadeira. Seu surgimento também implica o surgimento de um Estado responsável por sua emissão, recolhimento, lastro e distribuição. Fazendo reinar a ordem na cidade, a moeda, ao mesmo tempo, cria modificações no exercício da autoridade política em seu território, porém preserva a dominação de classe por meio da manutenção da posse das terras com a aristocracia. A moeda é medida do não-excesso como simulacro de uma ordem natural e verdadeira das coisas, contida no princípio do *dikaion kai alithés*, presente na obra de Hesíodo.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Ibid., p.128.

<sup>75</sup> Ibid., p. 129.

Segundo Foucault, a moeda é um dos instrumentos que permitiram que os tiranos e reformadores instaurassem a ordem na cidade e impedissem sua destruição. Ele cita algumas mudanças históricas que foram responsáveis pela passagem do simulacro ao signo monetário como representação do valor das mercadorias, como, por exemplo, o desenvolvimento da economia comercial em grande escala não somente entre as *pólis* e suas colônias, mas também entre todas as sociedades banhadas pelo Mediterrâneo, o surgimento de mecanismos de manipulação monetária e o desequilíbrio provocado pela acumulação de fortunas por indivíduos através do comércio. A partir daí, segundo Foucault, a moeda deixa de ser elemento do *dikaion*, do simulacro, sacrifício e justa distribuição e se insere na ordem da manipulação monetária como signo do valor das mercadorias.

Foucault tece breves considerações acerca da *crematística* exposta por Aristóteles em sua *Política*<sup>76</sup>, no século IV a. C., onde distingue dois tipos de crematísticas. Uma crematística natural relacionada à economia doméstica, segundo a qual a moeda deve ter como utilidade somente a aquisição dos bens necessários para a sobrevivência da família e deve ser adquirida em quantidades limitadas. Neste caso, a moeda estaria subordinada a algo diferente dela mesma, à aquisição de outros bens. E outra crematística, no sentido estrito da palavra, como pura aquisição de moeda, para qual a troca é, ao mesmo tempo, seu meio e sua finalidade. Este segundo tipo não é natural, a moeda tanto é representação do valor, que se coloca a pergunta sobre se ela poderia ser a verdadeira riqueza, visto que com ela seria possível comprar todas as coisas. Aristóteles argumenta que esta tese não é verdadeira, uma vez que a moeda seria pura convenção arbitrária, visto que o metal pode ser desmonetizado ou desvalorizado a partir de um decreto político. Segundo Foucault, esta problemática tratada no período helenístico diz respeito à sua função como signo em uma economia comercial tardia.

### **A invenção da legislação escrita**

---

<sup>76</sup> ARISTÓTELES. *A política*. Tradução Roberto Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo : Martins Fontes, 2006, p. 22-28.

Contemporânea ao surgimento da moeda, a legislação escrita também assume funções importantes como um mecanismo utilizado na criação de uma justiça baseada na verdade e, portanto, também desempenha um papel muito importante no surgimento dos mecanismos de poder criticados por Sófocles em *Édipo Rei*. De acordo com Foucault, esta forma de legislação não aparece inicialmente na forma escrita e a escrita não é seu diferencial. Em primeiro lugar, Foucault explicita a diferença entre a noção de θεσμός (*tesmos*), de lei não escrita, e a legislação escrita, o νόμος (*nomos*). O caráter não escrito do *tesmos* estaria relacionado ao fato de que ele deve ser conservado em uma memória específica e deve ser lembrado na ocasião correta.

Foucault utiliza alguns exemplos da *Iliada*, onde Homero afirma que o bom chefe é aquele que sabe reconhecer o momento de se aplicar a *regra*.<sup>77</sup> A eficácia da aplicação dessa modalidade de normatização, o *tesmos* está diretamente relacionada ao fato de que ele precisa ser proferido ritualmente pelos chefes. De acordo com Foucault, não basta que a regra esteja guardada na memória pura e simplesmente. Ela precisa ser enunciada de forma ritual, com todos os procedimentos adequados para sua enunciação e no acontecimento correto, quando se faz necessária sua aplicação. A eficácia da legislação não escrita acontece, portanto, estritamente em um jogo de pertencimento e posse. Na sociedade grega arcaica, a memória é, ao mesmo tempo, uma forma de propriedade e de poder. O que deve ser guardado na memória é transmitido entre grupos fechados, que utilizam tais regras, procedimentos e fatos históricos como forma de poder. A memória é como uma espécie de tesouro sob forma de segredo. Os detentores destes os transmitiam em grupos fechados com processos mnemônicos próprios. A memória das regras e de sua aplicação ritual dava a certas famílias aristocráticas o monopólio da resolução de certos conflitos, ou da celebração de certos eventos, por exemplo. Esta memória guardada como segredo era um mecanismo de exercício do poder político por certas famílias no interior da sociedade grega.

[...] respeito do θεσμός o essencial não é seu caráter oral, mas antes: que sua eficácia está sempre ligada à fulguração do acontecimento; que sua conservação é assegurada na forma gêmea da propriedade e da memória como instrumento de exercício do poder.<sup>78</sup>

<sup>77</sup> FOUCAULT, Op. cit., p. 134.

<sup>78</sup> Ibid., p. 135.

Como relação ao *nomos*, este também não deve ser resumido a seu caráter escrito, mas está relacionado a outra forma de exercício do poder político. Em primeiro lugar, Foucault explica que o termo νόμος se refere a algumas instituições distintas. A primeira delas é a lei escrita propriamente dita, gravada em tabuinhas de pedra, ou nas paredes, como no caso da lei de Gortina. O termo também pode designar conjuntos de leis não escritas, como as de Esparta, que eram transmitidas a todos os cidadãos através da educação, pelos exemplos, conselhos e histórias das conquistas dos ancestrais transmitidas oralmente aos mais jovens. Neste caso, a escrita era somente uma forma de manutenção do *nomos* e não seu modo de expressão. A terceira característica do *nomos* é sua mutabilidade. O fato de que a lei poderia ser modificada mediante a votação (no caso ateniense), ou por outras maneiras de acordo com a modalidade deliberativa da assembleia e da *pólis* em questão, porém essas formas de mudança sempre envolvem o debate a partir do *logos*. O que Foucault quer destacar aqui é que o *nomos* é uma forma de legislação atravessada pelo *logos*, pelo discurso argumentativo, ao passo que o *tesmos* é secreto e imutável. A quarta característica refere-se à conformidade do *nomos* com uma distribuição justa e natural das coisas.<sup>79</sup>

Essas características indicam que o *nomos* não é mais uma legislação cuja aplicação é de propriedade de certas famílias, não é um segredo cujo monopólio pertence a um certo grupo de indivíduos. Seus efeitos são permanentes, incidem sobre todos os indivíduos da cidade e não necessitam de uma enunciação ritualística para serem evocados.<sup>80</sup> Para Foucault, a emergência da verdade na legislação ocorre a partir do entrecruzamento entre esses quatro elementos.

A lei é atravessada pelo *logos*, pelo discurso, que, por sua vez, deve dizer a verdade da natureza. Para a legislação do século IV a. C., baseada no ordálio, a verdade emergia do juramento dos litigantes segundo a regra tradicional, que devia ser aplicada de forma ritualística de acordo com o acontecimento que a prescreve. A verdade, como exposição do litigante à fúria dos deuses, é consequência dessas relações entre os indivíduos e a regra, o *tesmos*. Neste novo modo de legislação, a verdade é condição da boa lei. A lei deve ser escrita conforme o *logos*, e este, por sua

---

<sup>79</sup> Ibid., p. 136.

<sup>80</sup> Ibid., p. 137.

vez, deve dizer a verdade da natureza.

Com isso, inaugura-se uma nova oposição no que tange à relação entre o ser e à verdade: é porque o *logos* diz a verdade do ser que ele pode legislar em conformidade com a natureza das coisas. Neste campo semântico, dentro dessa configuração social, é possível o surgimento da Filosofia. O campo semântico isola-se do recorte social e permite o aparecimento de uma filosofia e uma ciência que, ao mesmo tempo, se apresentam como independentes do poder, fundadores da autoridade política e críticos às formas de exercício do poder. Mas tal isolamento semântico só é possível porque ele mesmo está fundado no poder, ou seja, em uma configuração política e social onde esses saberes são inventados como artifícios e mecanismos para o exercício do poder político, a organização das condutas dos indivíduos dentro do território sob autoridade da cidade-estado.

Como veremos mais adiante ao adentrarmos na leitura foucaultiana da peça de Sófocles, o aparecimento desta entidade política que circunscreve um determinado território e nele organiza os indivíduos tendo como ferramenta de organização o entrecruzamento entre múltiplos dispositivos de poder é condição de possibilidade do exercício do poder tirânico. O tirano é aquele cujo saber permite criar e operar esses mecanismos de modo a adequar a lei da cidade à lei natural do mundo prescrita pelos deuses. Quando isso ocorre, podemos afirmar que a legislação de determinada cidade é boa.

Esta noção de uma boa lei é chamada de *Evoμία (Eunomia)*. Entretanto, esta noção ganha sentidos distintos em diferentes momentos da história da sociedade grega. Em Hesíodo, a noção de *Eunomia* não diz respeito a um conjunto de leis justas, mas a uma justa distribuição das coisas, dos bens e das riquezas. Esta distribuição está relacionada aos ciclos do tempo, às estações do ano, dos endividamentos nos períodos de plantio e dos pagamentos no período da colheita.

Foucault defende que Sólon retoma essa noção na instauração do *nomos* ateniense. O legislador de Atenas contrapõe a *eunomia* à noção de *δυσνομία (disnomia)*. Sólon caracteriza a *disnomia* que, segundo ele, reinava em Atenas antes de suas reformas como uma configuração social onde os pobres são escravizados por suas dívidas, expulsos de sua parcela, ao passo que os possuidores de bens têm seus lares ameaçados pela violência social. Sólon apresenta sua *eunomia* como um remédio para

sanar problemas que assolavam a sociedade ateniense. A *eunomia* de Sólon, por sua vez, é obtida através de um conjunto de reformas econômicas, políticas e religiosas. No aspecto econômico ela consiste no pagamento das dívidas e extinção das hipotecas, bem como na devolução de terras a pequenos proprietários que as perderam, vítimas de endividamento abusivo, sem a proposição de uma reforma agrária geral. O legislador também incentiva o comércio por meio da facilitação de exportação de produtos feitos de azeitonas, bem como o empréstimo de moeda para os artesãos destinado à compra de materiais para a produção de cerâmica voltada para a exportação.

Essas reformas econômicas se entrelaçam com as reformas políticas propostas pelo legislador. A primeira delas é a distribuição dos poderes políticos e jurídicos de acordo com a riqueza dos cidadãos, a criação de quatro classes censitárias cujos direitos políticos estavam atrelados à quantidade de bens que elas possuíam e à universalização da resolução de conflitos por meio da criação de quatro tribunais através dos quais qualquer cidadão que se julga vítima de injustiça poderia ingressar com uma ação contra outro cidadão. Foucault elucida o fato de que Sólon, ao invés de realizar uma repartição geral das terras, mantém boa parte do monopólio de terras cultiváveis em posse da aristocracia, entretanto realiza uma redistribuição do poder político.

No sistema arcaico, o exercício do poder político também era exercido de acordo com as riquezas dos indivíduos, porém, a produção de riqueza se dava exclusivamente a partir da produção agrícola, na qual o acesso às terras cultiváveis era monopolizado pela aristocracia. Isso significava a exclusão dos despossuídos da participação no exercício do poder político. Sólon cria um sistema em que todos os cidadãos são integrados e podem fazer parte do exercício do poder político através de um novo sistema, uma legislação totalizante. O exercício do poder político não funcionava mais como uma posse de algumas famílias aristocráticas. A nova lei funcionaria como um sistema que se aplica a si mesmo.

Enquanto no sistema arcaico a distribuição das riquezas e o exercício do poder político se davam sob o mesmo princípio, na lei de Sólon essas duas distribuições aconteciam segundo princípios diferentes. Quem se apossa de poder em excesso é punido pela cidade, enquanto quem se apossa de riquezas demais é punido por Zeus. A

criação da *eunomia* foi a solução encontrada por Sólon para as reivindicações das classes baixas, que exigiam a redistribuição das terras. Ao invés de distribuir as terras, o legislador encontra um meio de conciliação de classes ao inventar um sistema político que permita a distribuição do poder com a participação dos artesãos, comerciantes e homens livres.<sup>81</sup> Diferentemente de Cípselo, que havia realizado a distribuição das terras aos despossuídos por meio das forças armadas e promovido uma transformação social com base nas modificações econômicas operadas pela distribuição dos meios de produção, que no caso em questão eram as terras cultiváveis e os materiais necessários para o plantio e colheita. Neste caso, a distribuição das riquezas através da reforma agrária, do desenvolvimento do comércio e da moeda apazigua as reivindicações políticas e permite a continuidade da tirania como modo de governo, mantendo a antiga ordem política. Já no caso ateniense, os ricos são obrigados a abrir mão do exercício do poder político em nome da não interrupção de seus privilégios econômicos.

Segundo Foucault, os dois mecanismos se entrecruzam à medida que a *eunomia* serve para limitar a distribuição das riquezas, permite um melhor controle sobre sua distribuição e serve como medida para a participação no exercício do poder político. Foucault também afirma que, ao contrário das reformas de Cípselo, que somente funda um regime político semelhante à monarquia que vigorava anteriormente à tomada de poder pelos aristocratas Baquíadas, Sólon funda um novo regime de funcionamento entre o campo da política e o da economia. Embora esta nova forma de exercício do poder político conservasse o poder atrelado à riqueza, ela possui algumas diferenças fundamentais.<sup>82</sup>

Em primeiro lugar, nela os pobres não são completamente destituídos do poder, eles detêm uma parcela menor do poder. Cada cidadão tem o direito de participar da Assembleia, pode processar qualquer outro cidadão e recorrer do resultado do julgamento em assembleia popular. No período arcaico, a autoridade, a propriedade e o monopólio da força pelas famílias aristocráticas era o meio pelo qual o poder era exercido e distribuído entre os indivíduos. A sociedade clássica grega cria uma noção completamente nova, que será reintroduzida no Ocidente no final da Idade Média,

---

<sup>81</sup> Ibid., p. 141.

<sup>82</sup> Ibid., p. 142.

período denominado por Foucault Idade Clássica da razão.

Esta é a noção de “corpo social”, um “corpo” formado pela totalidade dos indivíduos, que compõem um corpo político que exerce autoridade sobre si mesmo. Um corpo que, ao mesmo tempo, é o lugar de onde emana o poder, o lugar onde o poder é exercido e o objeto sobre o qual este poder incide. No caso grego, a πόλις (*Pólis*), a cidade-estado é este conjunto de cidadãos que, ao mesmo tempo em que detêm todos uma parcela do poder, são objetos sobre os quais incidem essas relações de poder que eles mesmos operam.

Outra diferença com relação à forma arcaica é que, com o poder atrelado à riqueza, que por sua vez tinha como principal fonte a produção agrária, cujas terras eram propriedade das famílias aristocráticas e somente poderiam ser transferidas por herança ou conquista, o monopólio da propriedade de terras, o monopólio das riquezas e o monopólio do exercício do poder político eram mecanismos indissociáveis que se apoiavam mutuamente. Esse sistema garantia a impossibilidade de ascensão social, uma vez que a descendência divina determinava a acumulação de riquezas. Aqueles que acumulavam riquezas de maneira censurável eram punidos pelos deuses.<sup>83</sup>

Ao separar a mecânica de funcionamento dos campos da economia e da política, a *eunomia* de Sólon inaugura princípios diferentes de distribuição da riqueza. Neste novo sistema, a vontade dos deuses através do acaso, da boa sorte, ou da herança, fica de fora do *nomos*, do princípio que rege a repartição do poder político. Sólon afirma que quem abusar de seus direitos políticos e cometer um crime, comete um abuso de poder sobre toda a cidade, por isso é necessário que o *nomos* que rege a distribuição do poder prescreva também mecanismos de punição. Em contrapartida, se alguém enriquece de forma desmedida, os deuses devem punir o indivíduo segundo sua justiça, baseada nas tradições que remetem desde o período arcaico.

Para Foucault, o *nomos*, ao mesmo tempo, reproduz, institucionaliza e reconduz as desigualdades econômicas. A instauração de uma lei intangível que prescreve a repartição do poder segundo uma certa configuração econômica tem como objetivo manter esta configuração na sociedade.

Havíamos caracterizado o papel inicial da moeda como simulacro:

---

<sup>83</sup> Ibid., p. 143.



simulacro religioso em sua forma, substituto e suporte metálico das cobranças, destruições e redistribuições que revigoram magicamente o corpo social inteiro, a moeda é o simulacro do poder repartido em todas as mãos, enquanto assegura, às custas de um certo sacrifício econômico, a manutenção do poder em algumas mãos. Nos dedos dos atenienses, tetradracma com a coruja fazia por um instante brilhar apenas o simulacro de um poder que estava em outro lugar.

Podemos agora caracterizar o νόμος como cesura: um corte aparente entre as irregularidades da fortuna e a imobilidade de uma estrutura política que partilha irregular e constantemente o poder; o corte que esconde que a distribuição política do poder mantém reconduz o modo de apropriação das riquezas.<sup>84</sup>

Devido a essa condição particular, Foucault defende que o *nomos* é um discurso que não pode ser proferido por ninguém específico. Ou ele é proferido por todos, ou pelo nomoteta, no caso ateniense, ou pelo oráculo, no caso de Esparta. Esse discurso se institucionaliza através da escrita, que pode ser modificada pelo *logos*; do discurso pronunciado publicamente e por todos, através do qual mesmo os mais pobres podem exercer o poder de fala, também se institucionaliza através da pedagogia, que ensina a indiferença pelas desigualdades e o respeito à lei. Ao mesmo tempo, o debate, a escrita e a pedagogia se fundamentam nesta cesura instaurada pelo *nomos*. Esta ocultação de seu fundamento econômico é causada pelo surgimento de uma instituição de onde emanam o discurso, a pedagogia e a escrita da lei, o Estado, a partir da instauração do *nomos*.

Enquanto na sociedade arcaica os ritos de soberania eram rememorados a partir dos cantos, no período clássico inaugura-se uma lei que fala não a partir de sua soberania divina ou terrena, mas a partir de si mesma. Uma lei que faz reinar a ordem entre as coisas, entre os indivíduos que compõem a sociedade e também entre os ciclos naturais. Este novo discurso não preserva os acontecimentos e os procedimentos da memória. Ele narra as distribuições entre as coisas e os homens. É um discurso que fala a partir da cesura que ignora as relações entre o econômico e o político. Este é, segundo Foucault, o lugar do sujeito cognoscente neutro e da verdade desvelada, cuja possibilidade discursiva emerge deste conjunto de relações que faz surgir o *nomos*.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Ibid., p. 144.

<sup>85</sup> Ibid., p.152.

### **Crime, pureza e verdade**

O último fator histórico elencado por Foucault em seu levantamento sobre as mudanças históricas na passagem do período arcaico ao período clássico e que serve de fio condutor para sua interpretação de Édipo, que, portanto, é bem importante para a compreensão da leitura foucaultiana da tragédia de Sófocles, é o aparecimento da relação entre criminalidade, pureza e verdade e como ela se desloca para o interior do discurso jurídico. Para Foucault, a purificação é um rito que existe desde o período arcaico, mas cuja função se modifica bastante no decorrer das transformações sociais dos séculos VII e VI a. C..

O primeiro exemplo utilizado por Foucault sobre os ritos de purificação no período arcaico é extraído da *Iliada*. No texto homérico, os ritos de purificação acontecem também durante a passagem de uma atividade comum para uma atividade ritual. Por exemplo, os personagens se lavam após uma batalha, antes de prestarem homenagens ou sacrifícios aos deuses, antes das refeições. O filósofo atenta para o fato de que em todos os exemplos citados não está em questão purificar-se de um crime, lavar um delito cometido; trata-se puramente de um ritual de passagem de um contexto a outro. Nas palavras de Foucault:

A ablução rompe contatos; isola momentos, lugares, condutas; marca o limiar que é atravessado, o novo registro no qual se insere o comportamento; impede transições perigosas ou continuidades inadmissíveis: entre o massacre e o festim, entre o exterior e o lar, entre este mundo e o Hades, entre o cotidiano e a esfera do pertencimento do deus, entre o vivo e o morto. [...] deve-se dizer que os ritos de ablução antes marcam as descontinuidades de um espaço e de um tempo socioreligioso complexo; heterogêneo; e que há conspurcação quando, voluntária ou involuntariamente, duas regiões heterogêneas entram em contato.<sup>86</sup>

O cometimento de um crime não demarca o surgimento de uma região que precisa ser isolada das outras por um rito de ablução. O esquema da conspurcação no período arcaico diz respeito à comunicação indevida entre duas regiões que devem ser mantidas separadas. Neste caso, a região atingida por um objeto impuro fica contaminada e o objeto surge como conspurcado em uma região que não deveria ter

---

<sup>86</sup> Ibid., p. 152.

penetrado.<sup>87</sup>

Sendo assim, Foucault enuncia um processo histórico responsável por transformar a noção arcaica de conspiração em uma relacionada a um indivíduo que comete um crime, como será o caso em *Édipo*. Neste segundo esquema, há o cometimento de um sacrilégio por parte de um indivíduo que contamina tanto o local em que ele foi cometido quanto o indivíduo que o comete. Neste caso, o indivíduo precisa passar por um ritual de ablução no qual está contida a reparação do crime. O filósofo acredita que esta reversão se origina em uma série de mudanças ocorridas na vida religiosa grega entre os séculos VII e VI a. C.<sup>88</sup>

A primeira mudança demonstrada por Foucault é a intensificação do ritualismo na classe popular. Para Foucault, o orfismo está entre os principais ritos introduzidos no contexto rural, uma vez que determina a organização das condutas dos indivíduos no meio rural de forma prescritiva. Estas prescrições consistem em conjuntos de regras religiosas transmitidas oralmente entre as famílias camponesas. Foucault utiliza como exemplo *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo -- a tradição religiosa é transmitida sob a forma de prescrições aos camponeses acerca de como adequar seu trabalho aos ciclos dos dias, da natureza, dos deuses, etc.

Essas regras se opõem às regras jurídico-religiosas que eram propriedade das famílias aristocratas, quando os conflitos eram solucionados através de rituais cujo acesso era exclusivo das grandes famílias. A organização da vida religiosa não mais no entorno dos grandes cultos, marcados pelos rituais públicos e sacrifícios regidos pelas famílias aristocráticas, mas a série de prescrições individuais de conduta que permitem com que os indivíduos realizem um autoexame de suas condutas e pensamentos a partir destes preceitos. Foucault cita como exemplo o sacrifício; uma das formas de as famílias aristocráticas renovarem sua relação com os deuses era através de suntuosos sacrifícios de animais e gêneros agrícolas, que muitas vezes funcionavam como forma de tributação em que todos os indivíduos deveriam levar oferendas ao templo de determinado deus cujo culto era controlado por uma família local.<sup>89</sup>

Um dos marcos desta mudança é o fato de o sacrifício ser substituído por

---

<sup>87</sup> Ibid., p. 153.

<sup>88</sup> Ibid., p. 153.

<sup>89</sup> Ibid., p. 154.

conjuntos de privações individuais e rituais de ablução aos quais o indivíduo se submetia quando não possuía viabilidade econômica para a prática do sacrifício. Em face desta regra ritual em que os poderosos dispõem de demonstrações de poder político, riquezas e ritos, deve surgir uma regra segundo a qual há um sistema de regularidades que todos podem acessar e a que todos se submetem. Esse sistema de regularidades consiste no exame individual da própria conduta e está dissociado (pelo menos diretamente) da posse de riquezas e do sacrifício. Esta nova forma de se relacionar com a religião está diretamente ligada ao surgimento de formas religiosas que escapam à apropriação das famílias ricas. A introdução do culto dionisíaco inaugura a crença ritual a partir de um novo conjunto de práticas pelos cultistas. Nele, o pertencimento ao culto é individual e se estende a todos os participantes não importando a origem, gênero ou idade. O pertencimento se dá individualmente sob a forma do transe. O sacrifício, neste caso, implica a repartição entre todos daquilo que foi oferecido ao deus. O segredo não é um conjunto de práticas e discursos rituais em posse de determinadas famílias ou de um clero, mas de todos que participam do culto.<sup>90</sup> Este conjunto de práticas religiosas se torna comum na vida agrária na Grécia na passagem do período arcaico ao período clássico.

Foucault defende que as modificações nas práticas religiosas estão diretamente ligadas à reorganização do poder político que ocorreu nos séculos VII e VI a. C.. Este conjunto de mudanças se estende também ao culto aos deuses tradicionais, cujo culto era controlado pela aristocracia. Ele cita como exemplo o fato de as reformas conduzidas pelos tiranos e legisladores serem feitas sempre em nome do deus da cidade, porém com algumas modificações com relação aos cultos tradicionais a esses deuses. Neste caso, os deuses aparecem como agentes intervindo do exterior para solucionar os problemas da cidade. Sua imagem é descolada do culto comandado pelas famílias ricas.<sup>91</sup>

Neste período cresce a importância dos centros de culto exteriores a cidades, como o de Apolo em Delos ou o de Zeus em Olímpia. Ao mesmo tempo, a condução dos cultos ao deus da cidade nessas localidades exteriores é assegurada à aristocracia. O monopólio da memória dos rituais e tradições ligados a esses cultos, que prescrevem

---

<sup>90</sup> Ibid., p. 155.

<sup>91</sup> Ibid., p. 156.

leis às cidades, continuam sendo transmitidos entre as famílias aristocráticas. No interior das cidades os deuses aparecem como deuses daquela cidade, não apenas como o deus do qual descendem as famílias aristocratas. A relação de monopólio da posse do culto foi substituída por uma relação mútua de pertencimento entre o deus e a *polis*. Para Foucault, o símbolo disso são as festas.

As famílias aristocratas continuam na condução dos cultos, não mais pelo monopólio da memória dos ritos, mas por uma função institucional que lhes é garantida pela cidade. As grandes obras públicas de construção dos templos, os sistemas de oferendas e sacrifícios coletivos constituem, em conjunto com as mudanças nas práticas religiosas, a invenção de uma infraestrutura sobre a qual o culto toma um aspecto estatal.<sup>89</sup>

Foucault acredita que o fortalecimento das prescrições rituais populares e individualistas leva a uma qualificação religiosa do indivíduo baseada nas categorias de pureza e impureza. A religião utilizada como justificativa do novo poder político possibilitou a integração dessas qualificações religiosas dos indivíduos no sistema jurídico do Estado. Todos os elementos citados anteriormente, ou seja, a criação de uma economia monetária, de um novo tipo de poder político e a implantação de cultos individualizados têm como resultado a criação de uma certa definição jurídica do indivíduo.

Esta definição jurídica do indivíduo remete à criação de um novo sistema de leis que regem a herança, os ritos funerários e – o que mais nos interessa aqui -- os assassinatos. Assegurando o controle sobre a morte e regulamentando suas implicações econômicas, o poder político acaba por desenhar uma forma jurídica da individualidade. Com relação à herança, o poder político normaliza a transmissão de bens entre os indivíduos e seus descendentes, evitando a divisão indefinida das terras. Isso faz com que a riqueza acumulada adquira um caráter individual.<sup>90</sup>

A legislação de Sólon também limita os processos religiosos por meio dos quais se prolonga ou se revigora a permanência de um indivíduo morto na sociedade, os rituais fúnebres (sacrifício em nome dos indivíduos falecidos, luto prolongado, etc). Foucault afirma que, com isso, o direito à imortalidade através da rememoração constante do indivíduo morto por meio de grandes rituais passa a ser coletivo.<sup>92</sup>

---

<sup>92</sup> Ibid., p. 157.

Com relação aos assassinatos, Foucault sustenta que a jurisdição do homicídio foi implantada em Atenas por Drácon. Nela está contido o reconhecimento da morte de um assassino como legítima, porém fora do sistema indefinido de vinganças familiares. Na legislação draconiana, somente é permitido um assassinato recíproco. Ela também introduz uma qualificação do assassinato quanto à motivação do ato. Se o homicídio foi voluntário, involuntário ou em legítima defesa.

O assassinato, que outrora era um ato que dizia respeito à rixa entre duas famílias e que era resolvido neste âmbito, se torna um ato independente, podendo ser mais ou menos grave. Isso é confirmado pelas práticas de exclusão atreladas ao assassinato. O assassino é proibido de participar das cerimônias, festas e de falar na *ágora*, enquanto o homicida involuntário é exilado, como ocorre no caso do tirano Édipo. Porém, um assassino no exílio não poderia ser morto. Matá-lo era também considerado assassinato, em contrapartida das retribuições indefinidas do período arcaico, quando o assassinato de um membro de uma família poderia se tornar uma série infinita de assassinatos em vingança.<sup>93</sup>

A legislação draconiana prevê o exílio obrigatório em certos casos, como em *Édipo*, porque o assassinato provoca impureza qualitativa em quem o cometeu e esta impureza passa a ser algo intolerável para a cidade. Esta impureza, por sua vez, não se propaga e nem surte efeitos para fora do território da cidade. Outra característica da legislação draconiana que o julgamento do crime ou a reconciliação com a família da vítima exerce o papel de purificação, já no sentido de eliminação de uma conspiração, de uma impureza que assola a cidade. No período arcaico, a purificação era um ritual de passagem de um espaço mundano a um espaço sagrado, que seria profanado pela invasão de um elemento impuro naquele espaço. No período clássico, todo o espaço da cidade é profanado pela permanência de um indivíduo que comete um crime, de modo que esta conspiração deve ser purificada com o julgamento ou reconciliação de quem o comete, através das leis da cidade.<sup>94</sup>

O novo poder político que se constitui através da obra dos legisladores ou dos tiranos e como sanção das lutas de classes que ocorreram no século VII, esse novo poder garante aos ricos a

---

<sup>93</sup> Ibid., p. 158.

<sup>94</sup> Ibid., p. 159.

conservação de suas fortunas pela lei de herança; defende-os contra suas próprias tradições destruidoras de riquezas pelas leis sobre o sepultamento, nos quais se afundavam fortunas inteiras; mas ao mesmo tempo e pela mesma razão [essa legislação] garante a todos a possibilidade e o direito a uma vida eterna, ou em todo caso a igualdade de chances de vida eterna; por fim, ela acaba com as lutas interfamiliares, também neste caso defendendo-os contra sua própria destruição. Mas isso provoca uma qualificação jurídico-moral dos indivíduos, [a qual] está nas mãos do poder político (por intermédio dos magistrados e dos tribunais).

Assim, vemos esboçar-se no cruzamento entre todas essas medidas:

$\alpha$  - um sujeito de direito que pode fazer valer sua vontade para além de sua existência concreta;

$\beta$  - uma identidade que pode sobreviver além da morte;

$\gamma$  - um suporte singular de qualificações jurídicas e morais.

A individualidade aparece, pelo menos de modo imediato, como efeito desse deslocamento, dessa redistribuição, dessa nova organização do poder político. Foi assumindo o controle dos efeitos econômico e sociais da morte, que o poder político suscitou como efeito essa forma de individualidade com a qual estamos familiarizados.<sup>95</sup>

Esta nova forma de se organizarem socialmente as categorias de pureza e impureza tem como base uma nova relação com a verdade. O impuro, neste momento, é aquilo que não pode ser tolerado no espaço da cidade, pois faz a cidade correr perigo. O criminoso impuro – como Édipo -- por sua vez, é aquele que não pode se aproximar dos espaços onde a vida religiosa, social e política da cidade acontece. Em outras palavras, ele é excluído do *nomos* e por ele, excluído do lugar e das formas em que a lei se exerce. Sendo assim, o impuro não pode ter acesso à verdade. Ao mesmo tempo, a verdade incide sobre o criminoso, pois sendo a conspiração um mal que atinge toda a cidade, se faz necessário descobrir quem cometeu o crime e em quais circunstâncias, para que a reparação possa ser realizada da maneira correta e para que haja reparação e purificação.<sup>95</sup>

\*

Como vimos no decorrer do capítulo, no curso de 1971, a análise de *Édipo* a partir do exame das condições históricas que favorecem o surgimento de novos

---

<sup>95</sup> Ibid., p. 160.

procedimentos de busca da verdade, acabam por demonstrar que, ao contrário do que diz Aristóteles no Livro I da *Metafísica*, o conhecimento, bem de acordo com os objetivos da incipiente genealogia, não obedece a um impulso natural.

No próximo capítulo analisaremos mais detalhadamente os mecanismos de poder-saber a partir dos quais ocorre a jornada de Édipo de tirano a criminoso, de sujeito a objeto de diversos dispositivos de poder e formas de saber. De exilado de Corinto, Édipo assume o poder político em Tebas e passa a ter sob seu controle a moeda, o inquérito e o poder soberano e que sua investigação acerca do assassinato em Tebas faz com que ele descubra a si próprio como parricida e assassino. Esta verdade revelada no interior dos processos jurídicos que ele mesmo conduz o retira da condição de sujeito do poder soberano e o coloca na posição de objeto deste poder avassalador, que faz do personagem principal um pária, uma mácula no solo tebano, cujo mal causado à cidade somente pode ser reparado através de seu exílio.

## **CAPÍTULO II – VERDADE, PODER E LEI EM *ÉDIPO REI*; O SABER DO TIRANO**

*Édipo Rei* é claramente uma representação da lei pois envolve um crime, um crime no duplo sentido de ser uma infração da lei fundamental e uma conspurcação religiosa -- dois aspectos que são inseparáveis no pensamento e na cultura dos gregos antigos.



É igualmente uma questão de descobrir quem é o responsável pelo crime e, finalmente, como punir o criminoso.<sup>96</sup>

Como vimos no capítulo anterior, a demonstração da verdade do crime passa a ser tarefa do novo poder político instaurado na passagem do século VI ao século V a. C.. Para que esta demonstração seja realizada é necessário movimentar uma gama de dispositivos de poder organizados em mecanismos cujo nascimento histórico foi objeto da genealogia do curso de 1971. No período clássico, a relação moral estabelecida entre as noções de inocência-pureza e crime-impureza emerge no interior da nova mecânica jurídico-religiosa grega, não como efeito de uma racionalização da vida, mas do novo rearranjo social em que a qualificação dos indivíduos se torna necessária.

De um lado, o surgimento dos cultos populares aos deuses da cidade, que ocorriam em grande escala com rituais baseados na qualificação autônoma dos participantes, não mais em monopólio das famílias aristocráticas; o novo estatuto jurídico-religioso concedido aos indivíduos e utilizado na transmissão de bens; o direito à participação nos ritos e punição de crimes. De outro lado, a criação de um espaço social no interior do qual este rito ocorre e produz seus efeitos, de lugar em que vigora a legislação e circula a moeda da cidade. Nesse contexto, é criada uma nova mecânica da punição, segundo a qual o crime constitui uma ameaça não somente para as partes envolvidas, mas para toda a cidade. A exclusão do criminoso do espaço social da cidade elimina a conspiração e afasta a ira dos deuses sobre aquele lugar. O processo de exclusão é também um fator constituinte da demarcação desse espaço social.<sup>97</sup> Reconstituir o crime para demonstrar a verdade e punir corretamente o criminoso torna-se uma tarefa política da cidade.<sup>98</sup>

De acordo com Foucault, o início dessa transformação é visível na lei de Drácon, segundo a qual são prescritos os procedimentos acerca dos crimes para definir o que, de fato, aconteceu e para a abertura de investigação, caso se trate de crime involuntário. A organização do tribunal se assemelha ao que ocorre no período arcaico, quando a

---

<sup>96</sup> FOUCAULT, M. *Wrong-doing, truth-telling: the functions of avowal in justice*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014, p.71. (Tradução nossa)

<sup>97</sup> FOUCAULT, Op. cit., p. 160.

<sup>98</sup> Ibid., p. 165.

sentença era definida de maneira agonística entre os participantes, mas a partir dessa legislação a parte vitoriosa acaba versando sobre o que aconteceu. A decisão não carrega consigo somente a observância dos procedimentos e a vitória de uma das partes, ela determina o próprio fato. É criada uma relação causal entre a impureza e os acontecimentos infortunados, de modo que um suspeito poderia alegar sua inocência a partir da ausência de desgraças recaindo sobre si, ao mesmo tempo em que a presença de desgraças sobre a cidade era vista como um indício de que a impureza estava presente naquele espaço.<sup>99</sup>

Para Foucault, a questão em jogo na tragédia *Édipo Rei*, de Sófocles, é justamente a transformação da dispersão enigmática dos acontecimentos em fatos constatados. É, portanto, a partir do momento em que as desgraças se abatem sobre a cidade que se faz necessária a condução de uma investigação com o objetivo de descobrir o culpado pelo sacrilégio que fez com que a ira dos deuses se abatesse sobre o povo tebano. Essa busca implica a passagem por diferentes saberes, desde o saber enigmático dos deuses, que revelam a conspiração, até o saber empírico das testemunhas que presenciaram o crime. Enquanto no sistema arcaico a verdade estava ausente durante todo o processo, que era constituído por uma disputa de forças entre as partes e os deuses, no sistema instaurado em *Édipo*, a verdade é o fator necessário para que haja purificação.<sup>100</sup>

No interior do novo sistema jurídico-político que vigora nas cidades-estado, o crime macula, com sua impureza, o espaço social delimitado pelo *nomos*. Essa mácula faz com que os deuses lancem sua ira sobre a cidade, de modo que, para fazer cessar o *miasma*, a verdade deve ser restabelecida e o criminoso deve ser retirado daquele espaço. A verdade é o princípio de separação que rege a relação entre a cidade e o crime. Este novo sistema é responsável pelo aparecimento de um espaço social, que é uma relação entre o território, os indivíduos que o habitam e os rituais político-religiosos que regem as relações entre estes indivíduos. Aquele que atenta contra o *nomos*, pratica violência contra todos os indivíduos e contra o deus da cidade. Sua permanência no interior desse espaço traz consequências negativas para todos os cidadãos. A *eunomia* posta em prática pelo *nomos* torna-se inacessível àquele que não mais participa dele, por isso ele é um perigo para a cidade em sua totalidade.<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> Ibid., p. 166.

<sup>100</sup> Ibid., p.168.

<sup>101</sup> Ibid., p.169.

Os desdobramentos históricos do nascimento do *nomos* fazem surgir três figuras que aparecem constantemente na história grega no período clássico. A primeira é a figura do sábio, que está localizada no interior do princípio de distribuição do poder político. O sábio é aquele cuja fala está completamente alinhada ao *nomos*. O sábio diz a verdade, mas uma verdade diferente da verdade dos deuses ou da testemunha, uma verdade que está diretamente relacionada à ordem das coisas. Tal como Sólon, ele funda um poder político, mas não o possui, pois a lei pertence a todos os cidadãos, na medida em que seu poder vigora sobre todos eles. Somente é possível que ele ocupe esta posição porque o sábio não está conspurcado pela prática do crime.<sup>102</sup>

A segunda é a figura do poder popular, o poder exercido pelo conjunto dos cidadãos que, ao mesmo tempo, detém o controle político do *nomos* e deve obediência à lei. Foucault destaca a forma negativa como os filósofos do período clássico, principalmente Platão e Aristóteles, que se referem a este poder popular porque ele tende a não respeitar a legislação, uma vez que seu exercício consiste justamente na capacidade de modificá-la. Do fato de o poder popular ser sujeito modificador da lei e objeto de sua autoridade política decorre um problema, pois o conjunto dos cidadãos comuns não tem a capacidade de enxergar a verdade das coisas expressa na legislação. Eles a modificam segundo seus interesses e desejos e buscam, de forma violenta, dobrar a cidade segundo suas vontades. Essa situação em que se encontra o poder dos cidadãos faz com que os filósofos antigos classifiquem o poder popular como criminoso por natureza: embora ele seja sujeito da força política para modificar o *nomos*, essa modificação não ocorre segundo a ordem das coisas. Por esta razão, o poder popular se opõe veementemente ao sábio e muitas vezes o executa, como aconteceu com Sócrates.

103

A última figura histórica trazida à tona por Foucault é a figura do tirano, que se encontra em um limiar entre o sábio e o poder popular. O tirano é o indivíduo que de fato exerce o poder político. Ele é retratado pelos historiadores clássicos positivamente quando se aproxima do sábio e negativamente quando se deixa dobrar pela potência visceral do poder popular. Nesse novo conjunto de relações, onde o sábio, o puro, conhece a ordem das coisas e não exerce o poder, e o povo exerce o poder, mas não

---

<sup>102</sup> Ibid., p.170.

<sup>103</sup> Ibid., p.171.

conhece a ordem das coisas por ser impuro, é estabelecido um novo referencial normativo para o ordenamento político em que a pureza não está mais ligada somente ao crime, mas à ordem na cidade de uma maneira geral.

Édipo encontra-se nesse limiar entre o sábio e o poder popular. Em um primeiro momento, se apossa do poder e faz com que a cidade caminhe na direção do *nomos*, segundo a ordem natural das coisas. Mas quando se torna impuro, perde a capacidade de distinguir entre a ordem natural e a ordem humana. Foucault afirma que a jornada de Édipo tem como finalidade recuperar este saber que foi perdido quando o tirano é excluído do *nomos* ao cometer o crime. Nessa jornada, ele percorre diferentes saberes, desde a verdade hermética dos deuses até a verdade contida no testemunho dos que são convocados a depor. Nas palavras de Foucault, “a pureza liga saber e poder. A impureza oculta o saber e expulsa do poder.”<sup>104</sup>

Talvez a história de Édipo seja sinalética de uma certa forma que a Grécia de à verdade e suas relações com o poder e a impureza. Édipo talvez não narre o destino de nossos instintos ou de nosso desejo. Mas talvez manifeste um certo sistema de coerção ao qual, a partir da Grécia, o discurso de verdade obedece nas sociedades ocidentais.<sup>105</sup>

Em outras palavras, ao invés de expressar uma estrutura universal do desejo, como pressupõe a interpretação freudiana, *Édipo* representa um sistema discursivo que articula as modalidades do discurso verdadeiro a um conjunto de sistemas de coerção social que normaliza as relações entre os indivíduos, serve de referencial para a criação de sistemas normativos e, em última instância, produz a forma da individualidade através da qual as pessoas se relacionam consigo, com as outras pessoas e com as coisas nas sociedades ocidentais, dadas as ressalvas do processo histórico de formação de cada uma dessas sociedades. Faremos uma breve alusão à crítica foucaultiana à psicanálise de Freud no próximo capítulo; antes disto, é necessária a realização de uma análise mais minuciosa da leitura de Foucault da peça de Sófocles.

Antes de adentrarmos propriamente a leitura foucaultiana da peça de Sófocles, é preciso fazer uma advertência. As interpretações utilizadas na presente dissertação são as de 1971, na conferência ministrada em Buffalo, nos Estados Unidos e, brevemente,

---

<sup>104</sup> Ibid., p.172.

<sup>105</sup> Ibid., p.173.

as dos cursos de 1981, *Malfazer, dizer verdadeiro*<sup>106</sup>, e de 1983, *O governo de si e dos outros*.<sup>107</sup> No decorrer do período entre 1971 e 1983, o enfoque das abordagens de Foucault acerca de *Édipo* se modifica. Enquanto no início dos anos 1970, em que se constitui o procedimento genealógico, a preocupação principal de Foucault ao ler Sófocles é demonstrar a relação intrínseca entre modalidades de exercício de poder e formas de saber, representadas dramaturgicamente na peça, nos cursos dos anos 1980, momento em que está ampliada a “analítica do poder”, sobretudo a partir da importante noção de *governo*, e se configura a investigação genealógica de formas de subjetivação, Foucault se dedica a estudar as modalidades através das quais a verdade é dita pelos personagens da peça e como essas formas específicas de dizer a verdade se relacionam com o poder político estabelecido.

Segundo Foucault, o andamento do enredo de *Édipo Rei* se dá através de um sistema complexo de *reconhecimento*. Esse *reconhecimento*, no entanto, não é a simples passagem da ignorância para o saber, mas a transição entre diferentes saberes complementares cujas mecânicas de funcionamento são bastante heterogêneas entre si.<sup>108</sup> A passagem entre as diferentes modalidades de saber se dá sob a forma de fragmentos lacunares de informação que se complementam à medida que o personagem principal avança em sua busca por encontrar o culpado pela profanação na cidade. A complementação entre essas lacunas se dá, para Foucault, segundo uma “lei”, a “lei das metades”.<sup>109</sup>

Essa “lei” consiste no fato de que cada personagem interrogado por Édipo tem a verdade extraída no interior de um determinado dispositivo de poder e expõe a verdade de maneira lacunar, a ser complementada por outro personagem que participa da verdade na mesma modalidade. Por exemplo, quando Creonte visita o Oráculo a mando de Édipo, Apolo lhe revela que a causa do *miasma* na cidade é o fato de um assassinato ter sido cometido. Porém, o deus não revela mais detalhes: quem cometeu o assassinato e sob quais circunstâncias -- detalhes fundamentais para que ocorra a ablução de maneira correta. Essa segunda metade da informação será revelada por Tirésias, o

---

<sup>106</sup> Curso oferecido na Universidade Católica de Louvain, a convite da Escola de Criminologia.

<sup>107</sup> FOUCAULT, M., *O governo de si e dos outros*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo. Martins Fontes, 2010.

<sup>108</sup> FOUCAULT, Op. cit., p. 211.

<sup>109</sup> Ibid., p. 212.

adivinho cego que recebe revelações do próprio Apolo. A informação fornecida pelo religioso complementa a revelação divina. Tirésias diz que o assassino é o próprio rei Édipo e que ele deveria sofrer o castigo proclamado por si mesmo ao(s) assassino(s). Neste caso, a verdade é extraída a partir de um dispositivo mântico de consulta oracular.

A verdade dita por Tirésias, entretanto, se dá sob a mesma forma profética da revelação de Febo. O adivinho simplesmente aponta o culpado pelo crime e proclama que ele deve ser expulso, porém sem revelar os detalhes das circunstâncias em que o assassinato foi cometido, algo que Édipo encara como uma simples acusação, um complô para removê-lo de sua posição política. Falta a essa verdade um complemento material, que aparecerá conforme o personagem prossegue em sua investigação. Ao mesmo tempo, a acusação gera discórdia entre os personagens Édipo, Creonte e Tirésias e serve de força motriz para a continuação do inquérito, instrumento de busca da verdade a partir das testemunhas que, de alguma maneira, presenciaram o ocorrido.<sup>110</sup>

O prosseguimento da investigação traz à tona uma verdade humana e empírica, que se junta à verdade revelada pelo deus. Essa verdade empírica diz respeito aos fatos relacionados ao assassinato do rei Laio e ao nascimento de Édipo. Quanto ao assassinato, a verdade vinculada ao ocorrido também se divide em duas partes. A primeira parte encontra-se na memória de Jocasta, que revela a Édipo que ouviu relatos de que seu marido havia sido assassinado na confluência de três caminhos. A segunda metade, por sua vez, encontra-se na memória do próprio protagonista, que se lembra de ter assassinado um homem nas mesmas circunstâncias. O único detalhe que escapa ao encaixe hermético das memórias dos dois aristocratas é o fato de que o testemunho ouvido por Jocasta narrava que o rei havia sido assassinado por várias pessoas. Ainda seria preciso averiguar se o crime foi cometido por um ou mais de um indivíduo.

A verdade acerca do nascimento de Édipo também é revelada de acordo com os relatos de duas testemunhas. Não mais dois aristocratas, mas dois homens do povo. Um é o mensageiro de Corinto, que afirma que Édipo não é filho de Políbio, a quem foi entregue quando criança. O outro é o pastor do Citéron, que entrega o bebê ao mensageiro depois de tê-lo recebido das mãos de Jocasta.<sup>111</sup> Foucault elucida o fato de que, em todos os casos, a verdade é revelada em um jogo de metades, em que cada parte

---

<sup>110</sup> Ibid., p. 213.

<sup>111</sup> Ibid., p. 214.

da verdade se encontra no testemunho de certos personagens. O encaixe entre cada uma dessas metades de informações que compõem a verdade não se dá ao acaso. Ele ocorre segundo certos princípios de *deslocamento*. O princípio em questão neste momento diz respeito ao deslocamento “de cima para baixo” na hierarquia da sociedade grega.

O primeiro par de metades da verdade aparece nas palavras dos deuses e de seus serviçais, como é o caso do adivinho Tirésias. Em suas falas complementares, eles revelam não somente o crime cometido, mas também aquele que cometeu a profanação. A forma hermética da verdade revelada pelos deuses, entretanto, faz com que ela não sirva imediatamente como prova cabal de que Édipo cometeu uma profanação de modo a violar o *nomos*. Ao contrário de uma revelação, a verdade dos deuses é interpretada por Édipo como uma mera acusação de parricídio e incesto, afirmação grave que afronta seu poder político. Édipo interpreta a fala divina como um complô entre Tirésias e Creonte para remover o tirano do poder.

O segundo par de metades que se encaixam no desvelamento da verdade encontra-se nas memórias de Jocasta e Édipo. Dois membros de famílias aristocratas que não somente detêm a propriedade de terras cultiváveis por direito de nascença, como também detêm o exercício do poder político. No interior deste jogo de metades é revelado a Édipo que o homem assassinado pode ser Laio, o antigo rei de Tebas. Neste segundo nível da verdade revela-se que Édipo poderia ser o assassino do rei da cidade.

O terceiro par de revelações diz respeito ao nascimento de Édipo. Este, por sua vez, surge nas revelações feitas pelo mensageiro de Corinto e o pastor a quem o bebê foi entregue. Esta modalidade da verdade aparece segundo métodos de investigação postos em prática pelo poder político investido em Édipo. Sob sua autoridade real o tirano busca as testemunhas que presenciaram o ocorrido e extrai delas a verdade, até mesmo sob ameaça de tortura. O modo veridicção, ou seja, de fala verdadeira dos escravos interrogados também segue uma dinâmica única. Diferentemente da consulta oracular, a testemunha é obrigada a falar, e sua fala, por ser revelada no interior de um processo e de conjuntos de procedimentos específicos de inquérito, possui implicações políticas capazes de remover o soberano de sua posição de poder. Como pode ser observado, além de a verdade aparecer em uma gradação hierárquica, o método através do qual cada uma das gradações aparece também difere radicalmente, desde a revelação divina, passando pela memória dos nobres, até a verdade arrancada da testemunha em um

processo jurídico.<sup>112</sup>

### **A dinâmica do símbolo**

Para descrever o método de passagem de um par a outro, Foucault se utiliza de um termo presente na própria obra antiga; ele chama esse jogo de encaixes de σύμβολον (*sýmbolon*).

*Édipo* é uma história “simbólica”, uma história de fragmentos que circula, que passam de mão em mão e dos quais se procura a metade perdida: de Febo para o adivinho, de Jocasta para Édipo, do mensageiro para o pastor - portanto, dos deuses para os reis e dos reis para os escravos. [...] Todo o processo de busca obedeceu a esse mecanismo do símbolo: exame e autenticação do que se tem na mão, definição do que falta e que era sumamente importante saber; designação daquele que deve estar em posse do fragmento ausente e complementar. É isso que Édipo chama de “fazer uma investigação” (ἐξερευναν, v.258).<sup>113</sup>

Foucault ainda acrescenta que o próprio personagem principal, o tirano Édipo, é também um símbolo, uma figura constituída por partes que são reveladas a ele próprio no decurso de sua investigação. Ele tem uma metade coríntia referente à sua criação na cidade, é exilado voluntariamente, assassina um passante e, por fim, é recebido em Tebas como herói após salvar a cidade de uma desgraça. Sua metade coríntia é complementada por outra metade tebana. Após salvar a cidade da Esfinge, casa-se com a rainha e é recebido pelo povo como seu governante. A parte coríntia de Édipo é complementada quando ele descobre que não nasceu na cidade, mas foi recolhido no Citéron quando criança e adotado em segredo por Políbio, em Corinto. Essa descoberta engendra a complementação da parte tebana de Édipo, que se descobre filho do rei e da rainha da cidade, que esconderam seu nascimento.

Essa dinâmica segundo a qual a história é complementada pelo encaixe entre partes das informações, no fim das contas, reconstitui as causas da desgraça que assola a cidade de Tebas no início da peça. As partes que faltavam se integram no decorrer da investigação e revelam a monstruosidade e a impureza do personagem. O filho de Políbio também é filho de Laio, o atual soberano é assassino e filho de seu antecessor; o

---

<sup>112</sup> Ibid., p. 215.

<sup>113</sup> Ibid., p. 215-216.



marido de Jocasta é também seu filho; aquele que procura é o próprio objeto de sua busca.<sup>114</sup>

Para Foucault, a forma simbólica, o encaixe entre as metades da verdade que comanda as relações de *reconhecimento* e as reviravoltas do enredo, é mais do que um simples recurso retórico ou estilístico. E mais, a escolha do dramaturgo em utilizar o *sýmbolon* como mecanismo de progressão narrativa do enredo não é aleatória. Em suas investigações históricas, Foucault encontra o *sýmbolon* como forma ritual presente nos processos jurídicos e religiosos gregos desde o período arcaico. Historicamente é utilizada para reconhecimento e autenticação de mensagens, ordens, decretos e testemunhos. O *sýmbolon* é um instrumento ritual tradicional do exercício do poder político na sociedade grega.<sup>115</sup> Essa forma ritual de exercício do poder político é encontrada por Foucault regendo o andamento do enredo em outras obras dramáticas que dizem respeito ao exercício do poder nas cidades gregas. O principal exemplo, citado no curso de 1983 é a peça *Íon*, de Eurípides. Em 1983, a opinião de Foucault é que, em ambos os casos, tanto em *Édipo* quanto em *Íon*, o enredo se refere a um inquérito lançado pelo soberano da cidade com o intuito de descobrir uma verdade que possui implicações políticas. O modo de aparecimento dessa verdade, no *Íon*, segue o mesmo jogo de metades que aparece em *Édipo*.<sup>116</sup>

Sobre a forma simbólica da narrativa na peça de Sófocles, Foucault pontua que mesmo quando Édipo se recusa a tomar como verdade a palavra dos deuses revelada por seus oráculos, é a dinâmica ritual do símbolo que rege o inquérito conduzido pelo soberano. É essa dinâmica que faz com que o saber extraído pelo inquérito se ajuste ao saber revelado pelo adivinho. O fato mais curioso é que, além de Apolo, o escravo interrogado por último no inquérito, do qual a verdade é extraída a partir da coerção, é o único a saber de toda a verdade, apesar de se encontrar na outra extremidade da hierarquia política da sociedade grega.<sup>117</sup>

Entre os dois saberes que se encaixam e se completam na solução do mistério -- o

---

<sup>114</sup> Ibid., p. 216.

<sup>115</sup> Ibid., p. 217.

<sup>116</sup> No contexto do curso *Tragédia, verdade e parresia em Michel Foucault*, da disciplina *Filosofia e Cultura II* ministrada pela professora Tereza Calomeni no segundo semestre de 2018, na Universidade Federal Fluminense, apresentamos como trabalho de conclusão um pequeno texto com vistas à introdução ao estudo do tema do *sýmbolon* na interpretação foucaultiana das obras em questão: *A narrativa simbólica em Édipo e Íon*.

<sup>117</sup> Ibid., p. 218.

saber do assassinato, que é revelado por Apolo, e o saber sobre o nascimento de Édipo, revelado pelos escravos -- há um terceiro saber, que é peculiar ao personagem principal.<sup>118</sup> Esse saber peculiar, ao mesmo tempo em que fez com que Édipo fosse o responsável por salvar a cidade da Esfinge, é também responsável por uma ignorância que o leva à sua ruína. Na opinião de Foucault, Édipo não é simplesmente aquele que não sabe, que ignora sua origem e as consequências de seu passado, mas é portador de um saber específico, o saber do tirano. A forma de exercício da autoridade política de Édipo, bem como a astúcia que o personagem empregou para chegar ao poder estão diretamente relacionadas com a investigação por ele conduzida. Toda vez que o personagem entra em cena seu poder político é questionado. Devido à sua posição política, é a Édipo que os cidadãos de Tebas recorrem para pedir ajuda com relação à peste. Ao mesmo tempo, o *miasma* que assola a cidade é um teste à sua capacidade de resolver os problemas da *pólis*. Ele se interessa por resolver o crime, pois o criminoso poderia voltar-se contra o novo soberano, ou seja, ele mesmo.

É a partir de sua autoridade política como tirano que Édipo decreta a punição e o exílio do assassino. É no exercício de sua autoridade política como rei, que Édipo conduz o inquérito e convoca as testemunhas. Quando Tirésias o ameaça em sua profecia, Édipo ouve uma acusação. O que ele sente questionada não é sua inocência, ele vê ameaçado seu poder político.<sup>119</sup> Para Foucault, a narrativa de Édipo é uma narrativa sobre o exercício do poder político do tirano e o saber que lhe é peculiar. Da mesma maneira como os tiranos e reformadores do século V (Sólon, Cípselo, Licurgo, etc.) destronaram as famílias aristocratas tradicionais e se estabeleceram como soberanos para salvar suas respectivas cidades dos problemas que as assolavam e, utilizando-se de um saber específico, instauraram o *nomos* e inauguraram uma nova forma de exercício do poder, também Édipo tem sua soberania na mesma modalidade dos tiranos e reformadores citados. É esse saber específico que justifica a condição de reformadores ou legisladores à qual essas figuras foram alçadas. Seu poder político emana de sua capacidade de contemplar a sociedade em sua totalidade e instaurar um novo equilíbrio político onde reina a Justiça, como visto no capítulo anterior.

Esse poder de que trata a narrativa e do qual Édipo tem medo de ser destituído é

---

<sup>118</sup> Ibid., p. 219.

<sup>119</sup> Ibid., p. 220.

dotado de muitas características específicas, enumeradas por Sófocles em seu texto. De uma maneira geral, os personagens principais das tragédias são aristocratas, nobres oriundos de alguma cidade grega, dotados de alguma posição de autoridade política, justificada tanto por sua linhagem nobre, pela maneira através da qual os outros personagens e o coro se referem a eles e por seus atos durante o decorrer da narrativa. Foucault chama atenção para uma passagem no verso 259, onde Édipo é saudado como βασιλευς (*basileu*), ἀναξ (*anax*), termos que, de acordo com a interpretação foucaultiana, remetem ao fato de o personagem ser considerado o primeiro dentre os cidadãos.<sup>120</sup>

Estas, entretanto, são características gerais presentes em muitos personagens de tragédias gregas. Foucault identifica algumas características próprias do poder/saber de Édipo. A primeira delas diz respeito aos infortúnios pelo qual ele passou, saindo da condição de exilado em Corinto, ao assassinato de um passante em uma estrada, ao enfrentamento e à derrota da Esfinge e sua sagração como soberano de Tebas, a cidade que salvou. O personagem sai do ponto mais alto, passa pelos mais variados tipos de miséria e volta ao topo. Foucault pontua que dificuldades e infortúnios são comuns a muitos personagens trágicos, mas o que torna o caso de Édipo peculiar é a maneira como ele lida com os referidos infortúnios.

Ao invés de se lamentar ou indignar-se com suas desgraças como se fossem oriundas de perseguição injusta por parte de algum deus, ele proclama a sucessão de altos e baixos pela qual sua vida passa como a lei que rege sua existência e se orgulha de seus percalços. Foucault aponta a passagem nos versos 872-873 onde Édipo afirma que a vida nessa permanente oscilação entre a fortuna e a desgraça é o destino próprio do tirano e seu orgulho. Foucault acrescenta que as características tirânicas na vida do personagem são bastante numerosas, algumas exaltadas como sendo positivas, tais como a chegada ao poder por mérito, por ser dotado de um saber que lhe permitiu tanto resolver o enigma da Esfinge, quanto resgatar a cidade da crise em que se encontrava antes de sua chegada.

Como dito anteriormente, no que tange as façanhas positivas de Édipo, é impossível não traçar um paralelo com os tiranos e nomotetas que tiveram lugar de destaque em muitas cidades gregas durante a passagem do período arcaico ao período

---

<sup>120</sup> Ibid., p. 221.

clássico. Essas figuras, apesar de terem sua origem em famílias aristocratas, romperam com as tradições do período arcaico e, através das mudanças postas em prática, remodelaram o tecido social de suas respectivas cidades de modo a resolver as crises econômicas e políticas pelas quais elas passavam. No caso de Édipo, parte de seu poder político emana dessa resolução dos problemas da cidade. Os cidadãos reconhecem nele seu salvador, alguém cuja astúcia é capaz de resgatar a cidade dos infortúnios do destino. É com essa astúcia que ele governa e através dela mantém o vínculo com seus súditos, por meio desta relação de reconhecimento, que Foucault identifica no texto como *πλήθος* (*plíthos*).<sup>121</sup>

Seu poder político também tem como fonte seu casamento com a rainha Jocasta. Édipo, assim como os outros heróis trágicos gregos, passou por uma determinada provação e se mostrou capaz não somente de sobrepujar os percalços impostos a ele pelo destino como também de livrar a cidade de um grande mal. Seu poder, baseado na afeição de seus súditos, é sacramentado por seu casamento com a rainha. Como dito anteriormente, Édipo compartilha dessa característica com os tiranos históricos, que ascendem ao poder por mérito e não por uma descendência sanguínea.

Mas o herói da peça de Sófocles também compartilha com os tiranos de seu tempo certas características negativas atribuídas aos tiranos de sua época. A primeira dessas características é o fato de o exercício de seu poder político ser absoluto. Em outras palavras, não há nada parecido com os sistemas de freios e contrapesos do direito contemporâneo na sociedade tebana retratada por Sófocles. A única instância decisória é a vontade do soberano manifestada através de seus decretos. Esta modalidade de exercício do poder político tem sua vantagem quando a astúcia do soberano conduz a cidade pelo caminho da justiça. Por outro lado, se o soberano se afasta da justiça, toda a cidade sofre por sua falta de competência. E mesmo quando injustas, suas ordens devem ser obedecidas.

No momento em que Édipo começa a se afastar do caminho da *Dike*, o coro o repreende duramente, atribuindo a ele características como presunção, injustiça, insolência, recusa em honrar os deuses, etc. Essa perda do apoio do coro ao personagem é justificada por suas ações ímpias. Uma vez que ele governa a cidade como sendo sua, de maneira privada, suas decisões privadas afastam a cidade do caminho da justiça, o

---

<sup>121</sup> Ibid., p. 222.

que gera um problema cuja correção requer o afastamento do tirano e a punição por seus crimes. Essa sucessão de decisões injustas fará com que a opinião do coro sobre o personagem sofra uma reviravolta, e a identificação dos súditos com o soberano, o *pletos*, um dos sustentáculos de seu poder político, seja abalada.<sup>122</sup>

Foucault chama a atenção para a forma peculiar como o tirano é representado na peça de Sófocles. Ao mesmo tempo em que ele é retratado como dotado de uma astúcia característica, um saber que lhe permitiu não somente chegar ao poder, mas conduzir a cidade em um momento de crise e livrar seus súditos do conjunto de desgraças que se abatem sobre a *pólis*, ele é também descrito como alguém destemperado, cujas ações visam sempre à manutenção de seu poder e à continuidade de seu reinado. Isso ocorre porque o exercício de seu poder político é sempre tênue.

O tirano não é completamente da cidade. Ele é um estrangeiro que conquistou sua posição política através de um determinado tipo de saber. Ele salvou a cidade e seus cidadãos devem unicamente a ele essa salvação. Essa posição permite que se coloque em uma situação parecida com a dos tiranos e reformadores dos séculos VI e V a. C., que apresentam a nova lei, o *nomos* como enviada diretamente pelos deuses padroeiros de suas respectivas cidades, uma legislação que está acima dos conflitos de classe que permeiam o tecido social e, dessa posição superior, eles rearranjam a configuração social solucionando as divisões internas.

No caso de Édipo há uma mudança drástica em sua situação, pois ao mesmo tempo em que ele se projeta como salvador em nome do deus da cidade e contra uma divindade inimiga, sua monstrosidade é a causa da punição lançada pelo deus da cidade sobre o povo. Por sua causa a cidade se desviou do caminho prescrito pela lei dos deuses e a ordem somente pôde ser restabelecida com sua expulsão. Se o tirano se encontra em uma posição peculiar entre os deuses e a terra, o decreto de Édipo sobre a necessidade de expulsão do assassino “por ele, pelo deus e pela cidade” funciona em uma mecânica similar aos juramentos proferidos pelos litigantes agonísticos do período arcaico, ao mesmo tempo em que seu saber é, em parte, oriundo dos deuses, e em parte, da terra que ele governa. Seu poder político avassalador, absoluto e de frágil sustentação está unicamente ligado a esse saber, o que o coloca nessa posição singular. Ele conquistou o direito de reinar sobre aquele povo de maneira absoluta, já que venceu

---

<sup>122</sup> Ibid., p. 223.

uma prova de conhecimento num confronto estabelecido entre ele e a divindade inimiga que assolava a cidade.<sup>123</sup>

Segundo Foucault, a palavra Οἶδα é utilizada por Sófocles para descrever essa relação entre poder e saber estabelecida entre Édipo e seus súditos. O aparecimento da peste em Tebas coloca em xeque esta relação. Descobrir o culpado pelo assassinato que conspurca o espaço da cidade é mais do que simplesmente solucionar um crime. A partir do momento em que o tirano é incapaz de solucionar o problema, as bases de sustentação de sua autoridade política são abaladas. Se o soberano não souber o que fazer, não souber o culpado do crime e o ritual de expulsão que faz com que a cidade possa ser purificada, ele não pode mais desempenhar sua função. Ainda de acordo com Foucault, Sófocles utiliza as palavras γνώμη (*gnóme*) e τέχνη (*técne*) para caracterizar esse saber específico relacionado à conquista e ao exercício do poder político. Tais palavras significam, respectivamente, abundância de riquezas, de bens e de recursos que a arte de governar exige, e a suprema habilidade, uma habilidade específica daquele que governa. Elas se opõem a um determinado tipo de saber que poderia ser ensinado. O saber de Édipo é um saber que ele aprendeu sozinho, sem a necessidade da escuta. É um saber que não pode ser aprendido através da observação e da escuta dos homens e dos animais e que também não pode ser transmitido.<sup>124</sup> O saber de Édipo é um saber autossuficiente, que ignora tanto os sinais dos deuses quanto os rumores humanos. Ao longo de toda a peça, Édipo ignora os sinais divinos que apareceram em diversos momentos. Apesar de ele e Jocasta terem sido alertados sobre o que ocorria, acreditaram que as previsões divinas não se referiam a um futuro certo.

Foucault chama atenção para a recorrência da palavra εὐρίσκειν (*euriskein*) utilizada por Édipo como maneira de exaltação de seu saber. Ela significa “encontrar”, “localizar”.<sup>125</sup> O personagem principal governa a cidade porque foi capaz de encontrar a resposta para o enigma da Esfinge. Seus súditos recorrem a esta mesma capacidade para que Édipo encontre a solução para a peste, o que dá início à sua investigação. Essa investigação é marcada pelo fato de que Édipo, por não ter presenciado o assassinato de Laio, precisa reunir aqueles que viram e ouviram para que possa ser realizada uma reconstituição com base em seus depoimentos.

---

<sup>123</sup> Ibid., p. 224.

<sup>124</sup> Ibid., p. 225.

<sup>125</sup> Ibid., p. 226.

As falas dos personagens que são convocados pelo tirano para dizer a verdade são de dois tipos. O primeiro diz respeito a uma verdade oracular revelada de maneira profética. Esta modalidade de veridicção se manifesta sob as formas, em primeiro lugar, da visita de Creonte ao oráculo de Delfos, responsável por revelar o teor da conspiração que aconteceu em solo tebano e, em segundo lugar, através da fala do adivinho cego Tirésias, que revela a Édipo que ele é, na verdade, o culpado pela conspiração.

Essas duas séries de modalidades do dizer verdadeiro se relacionam com diferentes formas de exercício do poder. A primeira, à que Foucault se refere como série mântica, diz respeito a uma dimensão religiosa da soberania. Ela se desenrola acima do tempo, é a vontade dos deuses revelada por seus mensageiros, que deve ser interpretada da maneira correta e, por fim, acatada. A outra série é a da *gnome*, que se refere aos acontecimentos passados, que, por sua vez, produzem efeitos no presente. Diferentemente do primeiro, que é um saber revelado aos mensageiros, esse segundo saber pode ser atestado, investigado, comprovado a partir das evidências e revelado pelas testemunhas. A verdade dita pelas testemunhas é diferente da verdade revelada pelo adivinho. O dizer verdadeiro da testemunha acontece por causa dos fatos que ela viu e ouviu.

Esse segundo tipo de saber é característico do tirano, que durante toda a peça é caracterizado como aquele que busca, aquele que quer atestar o que realmente aconteceu no passado. Mas este segundo tipo de saber é característico do tirano também porque, para que ele seja realizado, são postos em movimento mecanismos de poder e procedimentos rituais que, nos termos do direito contemporâneo, são de competência privativa do soberano. Em outras palavras, para que seja atestada a verdade dos fatos no passado, para que as testemunhas sejam convocadas a ocupar um lugar de onde possam dizer a verdade com todas as implicações políticas de sua fala verdadeira, é necessário que elas sejam convocadas pelo tirano segundo um ritual de investigação específico.

Do mesmo modo, o saber do adivinho também é revelado segundo um ritual específico constituído por dois procedimentos. O primeiro, a consulta oracular, que se dá através do envio de mensageiro a Delfos, onde o poder de Apolo é sediado, para que possa ouvir a profecia e relatar ao soberano. Depois disso, o adivinho de Apolo é convocado pelo tirano para que possa complementar a verdade revelada hermeticamente

pelo oráculo. Essa complementação se dá não somente através da revelação da metade que faltava da verdade revelada, mas também da revelação do modo como serão executadas as ordens do deus.

O procedimento da *gnome* é essencialmente judicial. Trata-se de interrogar as pessoas para saber se há testemunhas; uma vez encontradas as testemunhas, elas devem ser interrogadas em um momento e local na presença do soberano. A verdade deve ser arrancada delas ainda que sob ameaça de tortura. Em suma, as testemunhas somente podem ocupar este lugar de veridicção no interior de um processo inquisitorial posto em movimento a partir dos decretos do tirano. A verdade dita por elas surte efeitos específicos sobre o tema investigado, cujo escopo é delimitado no interior do processo. Em outras palavras, por mais avassalador que seja o efeito desta verdade revelada, a ponto de remover do poder o soberano, ele somente pode ocorrer pelo fato de que as testemunhas foram convocadas no contexto específico do processo judicial em um momento determinado e seguindo um ritual específico. Esses são os requisitos necessários para que a verdade opere esta dimensão política que se desdobra no fim da peça.

O ritual de investigação posto em prática por Édipo é o mesmo ritual previsto nas legislações das cidades a partir das reformas conduzidas no século V a. C.. Em ambos os casos são rituais ao mesmo tempo jurídicos, políticos e religiosos; a diferença é que a primeira modalidade, da consulta aos deuses, está mais próxima dos procedimentos do período arcaico.<sup>126</sup> Mas Foucault demonstra indícios da presença de um terceiro procedimento, que é o juramento purgatório do *dikazein*, cuja forma se assemelha ao conflito entre Menelau e Antíloco na *Iliada*, cuja leitura foi estudada no capítulo 1. Quando Édipo acusa Creonte de querer usurpar seu trono e fraudar a profecia do oráculo, este imediatamente, diante de Jocasta e do Coro, presta o juramento em nome dos deuses. Este juramento segue a forma prescrita por Menelau, recusada por Antíloco na *Iliada*. A diferença, segundo Foucault, é que a prova do juramento não é proposta por Édipo. O personagem principal se recusa a participar deste ritual da verdade, somente aceita, mas relutante, após ser incitado por Jocasta e pelo Corifeu. A relutância de Édipo em aceitar a prova do juramento é um indicativo de que tanto essa modalidade ordálica da verdade, quanto o saber mântico do oráculo e de Tirésias colocam em xeque

---

<sup>126</sup> Ibid., p. 229.



a posição política de Édipo, ameaçam seu poder.

Essas três modalidades de aferição da verdade aparecem na trama na mesma ordem em que aparecem historicamente na sociedade grega. Os três procedimentos são aplicados ainda de acordo com o modo como a natureza dos indivíduos é concebida no interior da hierarquia política grega. A consulta oracular é dirigida aos deuses e a seus emissários, o juramento é purgatório quando se trata da disputa entre dois aristocratas e a investigação por interrogatório e testemunho dirigida ao povo comum e aos escravos. A cada personagem, segundo sua posição na hierarquia política tebana, há um ritual e procedimentos específicos de obtenção da verdade.<sup>127</sup> Para Foucault, isto é uma prova de que o que está em primeiro plano na peça não é a ignorância ou a inconsciência de Édipo. A trama diz respeito a um conjunto de saberes e procedimentos diversos de obtenção da verdade, que se desdobram em uma hierarquia política e nos conflitos sociais do século V a. C., que são a causa da ascensão dos tiranos e reformadores. Os procedimentos judiciais, cada um à sua maneira, produzem um determinado tipo de saber com diversas implicações políticas a cada uma dessas modalidades.

Édipo não é ignorante; pelo contrário, é alguém que se encontra no ponto de inflexão entre uma multiplicidade de saberes. A forma de Édipo se colocar ou, nas palavras de Foucault, de “jogar” com essas três séries de saberes-poderes é por intermédio de seu saber-poder específico, o saber do tirano. O “jogo” de Édipo consiste no uso de seu saber específico de tirano na tentativa de se esquivar da verdade que, aos poucos, vai sendo revelada pela mântica, pela memória dos nobres e pelos relatos das testemunhas. Isso faz com que o personagem se encontre em uma posição peculiar, uma vez que, ao mesmo tempo em que seu saber lhe permite conduzir um inquérito a partir da posição de poder que ele ocupa, o inquérito conduzido no uso das capacidades de pôr em movimento a mântica, a memória, o juramento purgatório e o interrogatório revela que ele mesmo é objeto de sua busca, o culpado pelo crime que conspira o solo tebano.

Esta verdade revelada é tão avassaladora que destitui o próprio Édipo de seu poder político. Essa destituição se dá no interior de seu próprio poder, uma vez que é ele próprio quem ordena o exílio do criminoso, o assassino de Laio. Esses saberes somente podem ser confrontados uns com os outros pelo personagem peculiar do tirano, que é,

---

<sup>127</sup> Ibid., p. 230.

ao mesmo tempo, soberano e juiz. Sua posição de poder exige que ele encontre a verdade pessoalmente. É ele quem convoca o oráculo, o adivinho, quem se envolve na jura purgatória com Creonte e quem interroga pessoalmente as testemunhas. Analisemos com maior detalhe cada uma dessas formas de verificação e como elas se relacionam.

### **A Mântica**

A primeira forma de saber buscada por Édipo se relaciona com a verdade revelada pelos deuses. Entretanto, essa forma de saber possui muitos desdobramentos e implicações, tanto no enredo da peça de Sófocles, quanto nas relações de poder do período arcaico com as quais esta forma de saber se relaciona. Em primeiro lugar, quando a doença assola a cidade de Tebas e o povo busca a ajuda de seu soberano, Édipo lança mão da consulta oracular para compreender a origem da desgraça. Para tal, o soberano envia Creonte, o irmão da rainha Jocasta, a consultar o oráculo de Delfos.

Como visto no capítulo anterior, nas sociedades gregas da Antiguidade, a relação entre o poder dos deuses sobre a natureza e a incidência da soberania política na organização do tecido social era vista sob a perspectiva de uma continuidade. Desde o juramento purgatório com caráter de desafio performado entre aristocratas até a *eunomia* tida como finalidade das reformas de Sólon, o objetivo das relações políticas nessas sociedades era estabelecer uma continuidade harmônica entre a *Dike*, a justiça divina e a justiça humana. Assim sendo, no contexto da peça de Sófocles, quando Édipo envia Creonte, alguém que ocupa uma posição de igualdade na hierarquia política da sociedade tebana para realizar uma consulta oracular, esta consulta não somente é dotada de procedimentos específicos como a verdade revelada por esses procedimentos religiosos possui implicações políticas diretas.

Em outras palavras, os procedimentos específicos do culto ao deus da cidade, que prescrevem o andamento da consulta oracular são, ao mesmo tempo, procedimentos políticos no que se refere ao exercício da soberania no interior do espaço político da *pólis*. Desta maneira, o pressuposto para o bom andamento das relações políticas na cidade é que a soberania que a governa deve espelhar a soberania dos deuses no governo dos processos naturais. Embora a finalidade dos processos políticos na cidade seja esta relação de espelhamento, sua constituição varia bastante desde o período

arcaico ao período helenístico, tendo como pano de fundo de todas as mudanças a adequação entre o sistema político da cidade e a vontade dos deuses.

No caso específico da peça de Sófocles, o procedimento de consulta oracular, além de representar a incidência da subserviência dos governantes à soberania divina sobre a organização política da cidade, é previsto na legislação como forma padrão de se iniciar um processo de inquérito. A verdade revelada por este procedimento ritual se dá a partir de um “jogo de encaixe”, que Foucault nomeia *sýmbolon*. A primeira metade da verdade revelada pelo oráculo a Creonte está relacionada à natureza da conspiração que causou a peste na cidade, o assassinato de Laio, o antigo rei de Tebas, que precedeu o reinado de Édipo. Também é revelado pelo oráculo o ritual de ablução necessário para que a cidade seja livrada da peste, que é a reparação do crime através da exclusão do assassino do espaço da cidade.

Como já observamos, a soberania divina de Apolo sobre Tebas delimita espacialmente a soberania mundana sobre a qual os decretos políticos exercem efeitos. Para que haja a reparação religiosa do crime, é necessário que o assassino seja punido através de um decreto realizado pela autoridade política do soberano, o que estabelece uma relação de continuidade entre a soberania divina, a soberania política e o espaço social no qual essa dupla soberania atua.

A revelação da verdade pelos deuses não somente tem um procedimento característico, como também uma forma específica. No que diz respeito à forma, a verdade revelada por Apolo se dá no formato hermético de uma profecia, o que faz que uma parte da informação seja omitida na revelação oracular. A parte omitida da verdade versa sobre a identidade do assassino. Assim sendo, através de outro ato político, Édipo ordena que seja posta em prática a outra metade do procedimento de consulta oracular para que seja revelada a parte faltante da verdade. Este ato político é a convocação de Tirésias, um adivinho servo de Apolo, que possui uma ligação peculiar com a soberania divina de Febo, ligação já explorada anteriormente neste capítulo.

É importante ressaltar que a convocação de Tirésias é mais um ponto de toque entre a soberania divina e a autoridade política do tirano Édipo. O adivinho (que, ironicamente, é cego) não é convocado sob a condição de testemunha para relatar os fatos que viu e ouviu em um espaço e tempo determinados politicamente pela lei. Sua convocação se dá justamente pelo fato de ele possuir um saber específico, advindo de

sua ligação especial com Apolo. Esta convocação movimenta o mecanismo do *sýmbolon* de modo que haja um duplo encaixe entre a soberania divina e a soberania do tirano e entre as duas metades da verdade reveladas pela mântica.

A outra metade da verdade revelada por Tirésias versa sobre a identidade do assassino, revelada como sendo do próprio Édipo, aquele que, fazendo uso de sua autoridade política, deu início à busca pelas respostas. O protagonista fica ultrajado com a resposta obtida do adivinho, mas sua preocupação é menos oriunda do ataque à sua honra e tem mais a ver com o fato de que a verdade revelada abala toda a sustentação de seu poder político. A consternação de Édipo com a possibilidade de ser ele o assassino de Laio diz respeito à implicação de que a responsabilidade sobre o crime cometido implica seu exílio e a destituição de sua soberania, bem como a desaprovação da manutenção de seu *status* como soberano por parte de Apolo.

Essa consternação faz com que Édipo acuse Creonte e Tirésias de um complô que teria como objetivo o fim de seu reinado. A acusação de Édipo dos outros dois personagens põe em movimento uma outra modalidade de saber relacionada a figuras ligadas diretamente ao exercício do poder político e que tem como critério de validação uma outra relação com a verdade hermética das profecias divinas. Sobre esta modalidade de veridicção, cujos envolvidos são Apolo, através do testemunho de Creonte, e o adivinho Tirésias, Foucault levanta um segundo questionamento na ocasião de seu curso ministrado em 1981, quando se dedica a estudar o surgimento das formas de confissão no interior dos mecanismos de poder do ocidente e as distintas modalidades através das quais essas formas de confissão se relacionam com a verdade.

No curso, Foucault questiona o motivo pelo qual, mesmo tendo sido revelada a verdade por completo, através das palavras de importantes figuras da sociedade tebana, ela não foi reconhecida imediatamente como verdade. O motivo pelo qual as palavras dos personagens não são reconhecidas como verdadeiras, pelo menos não ao ponto de surtirem as implicações políticas referentes a uma revelação desta magnitude, se deve ao fato de não serem aceitas pelo coro. Embora Édipo seja o chefe de justiça na instância máxima de poder em Tebas, o coro opera como uma espécie de júri.<sup>128</sup>

Assim sendo, o processo de revelação da verdade na peça de Sófocles é mediado por dois eixos de reconhecimento em duas instâncias diferentes de poder. O primeiro

---

<sup>128</sup> FOUCAULT, *Wrong-doing, truth-telling: the functions of avowal in justice*, p. 70. (Tradução nossa)

eixo está ligado ao reconhecimento de Édipo de sua verdadeira natureza, seu nascimento, família, seus atos e a monstrosidade de sua condição. O segundo eixo se relaciona ao reconhecimento, pelo coro, do ocorrido. Embora Édipo tenha decretado a punição do assassino segundo os mandamentos das leis da cidade, essa punição somente é executada de fato sobre si e ele é destituído de suas funções políticas após o reconhecimento do coro. É o coro quem de fato efetiva a sentença decretada de antemão pelo tirano. É através desse reconhecimento que Édipo é vítima de seu próprio decreto.

A recusa do coro em reconhecer como verdadeiras as palavras do adivinho possuem algumas motivações, pensa Foucault. A primeira diz respeito ao caráter hermético da verdade revelada sob a forma de profecia divina. Tanto o deus quanto o adivinho somente revelam aquilo que é de sua vontade. Para que Tirésias revelasse a identidade do assassino ele precisou ser pressionado e ameaçado pelo tirano, maculando o procedimento relativo a esta modalidade de veridicção. Diferentemente da verdade revelada pelas testemunhas, como veremos mais adiante, cujos meios de obtenção pouco importam, visto que o que está em jogo é a revelação do que foi visto e escutado, a presente modalidade do dizer verdadeiro está estritamente ligada a um procedimento religioso específico, irredutível ao poder político-jurídico do inquérito conduzido pelo tirano.<sup>129</sup>

O segundo motivo diz respeito à relação peculiar que estes personagens têm com a verdade. As palavras reveladas por Tirésias e pelo deus possuem uma relação natural com a verdade. É esta ligação natural entre o mundo dos deuses, que tudo comandam e tudo sabem, e o saber do adivinho, que faz com que tudo que é revelado por ele seja verdade e que essa verdade seja irredutível aos desígnios do poder político. O terceiro aspecto do saber de Tirésias alude o seu modo de revelação. A verdade é revelada pelo deus ao adivinho através de uma visão. A visão do deus é compartilhada com o adivinho. Não há diferença entre o que Apolo vê e o que ele quer. Essa forma de visão compartilhada com seu adivinho faz com que o que é dito por ele tenha como único critério de comprovação sua ligação natural com o mundo dos deuses e, por conseguinte, com a verdade.

Essa falta de critério de comprovação faz com que a verdade revelada pelo deus não seja plenamente reconhecida por Édipo e pelo coro, ou seja, pelas instâncias

---

<sup>129</sup> Ibid., p. 66.

decisórias do poder político. Mesmo que o adivinho revele a verdade através de suas palavras, para que essa verdade possua implicações políticas, é necessário que seja demonstrada através do procedimento judicial do inquérito e, através desse procedimento, reconhecida pelas instâncias do poder.

Embora a verdade revelada no jogo de metades presente nos discursos de Apolo e Tirésias não possua os critérios de comprovação para que ela seja dotada de todas as suas implicações políticas, sua revelação constitui, por si mesma, um processo jurídico essencial para que sejam colocadas em movimento as séries de mecanismos políticos que constituem o inquérito. Foucault nomeia este processo *mēnisis*, que é o mecanismo jurídico segundo o qual alguém que não é um cidadão da *pólis* pode dar início a um inquérito mediante a denúncia de um crime cometido no território da cidade.<sup>130</sup>

### **Juramento purgatório**

Ao ser acusado por Édipo de estar envolvido em um complô contra seu reinado, Creonte voluntariamente se coloca na posição de litigante ao desafiar Édipo a aceitar seu juramento. O juramento proferido por Creonte não é simplesmente uma jura em uma conversa determinada; toda a construção da cena segue os procedimentos de um ritual político-religioso. Na cena, Édipo acusa Creonte de conspirar, juntamente com Tirésias, para sua deposição do trono. Édipo, na condição de rei, está prestes a ordenar a morte ou o exílio de Creonte, quando este, às portas do palácio e na presença do coro, profere sua defesa.

No curso de 1983, Foucault aproxima a figura de Creonte à do *parresiasta* – desde o ano anterior, no curso *A hermenêutica do sujeito*, Foucault já se ocupa com a noção de *parresía*, palavra franca, fala verdadeira<sup>131</sup> --, aquele que fala de maneira franca, que diz com sinceridade e, ao dizê-lo, expõe uma verdade cujas implicações políticas colocam em xeque a autoridade do tirano e põe em risco a vida daquele que a revela. Édipo, por sua vez, é cegado pelo poder e se recusa a aceitar a verdade revelada pela fala de Creonte, interpretando sua fala como um complô para destroná-lo.<sup>132</sup> A cena se estende

---

<sup>130</sup> Ibid., p. 60

<sup>131</sup> Não caberia nos limites desse texto uma análise rigorosa das formulações foucaultianas sobre a *parresía*.

<sup>132</sup> FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros. Curso no Collège de France (1982-1983)*, p. 50-51.

como uma espécie de julgamento, onde o coro ocupa um lugar de testemunha. Mas a posição de testemunha do coro está mais próxima da forma testemunhal prescrita naquilo que a legislação de Gortina nomeia *dikazein*. Ou seja, mais próxima de uma modalidade de resolução de litígios entre duas partes onde as testemunhas são convocadas, não para prestar esclarecimentos sobre o que viram e ouviram, mas para interceder em nome de uma das partes, utilizando-se de seu prestígio como forma de intervenção, expondo-se também aos riscos corridos pela parte litigante pela qual elas intercedem.

Outra característica fundamental do juramento purgatório é a forma própria do juramento. Isso fica evidente no caso de Creonte: a jura proferida pelo personagem segue uma forma, um procedimento específico. Creonte jura em nome dos deuses que não conspira para destronar seu cunhado; ao jurar, expõe-se a toda sorte de desgraças que os deuses queiram lançar sobre o príncipe caso o juramento seja falso. O juramento também implica uma relação específica com a verdade, relação que está diretamente relacionada com a verdade da mântica. Ao jurarem em nome dos deuses, tanto a parte que profere o juramento quanto as testemunhas, pressupõem que a verdade do ocorrido pertence somente ao plano divino, ou seja, permanece “do lado de fora” do processo. O que está em jogo é a potência do juramento proferido, que, por sua vez, expõe os litigantes à potência infinita da verdade no campo divino.

A terceira característica do juramento purgatório é que, tanto os procedimentos quanto as palavras proferidas, devem ser rememoradas com exatidão. Daí a necessidade da presença de um magistrado no processo, cuja função não é cuidar da justiça da sentença, mas supervisionar os procedimentos mnemônicos para que eles sejam executados da maneira correta. No caso de Édipo quem cumpre esse papel é Jocasta, que insiste para que o tirano aceite o desafio proposto por Creonte já que ele proferiu o juramento de maneira correta, expondo-se à cólera dos deuses.

Esta forma de solução de conflitos era utilizada como meio principal de solução de disputas entre aristocratas durante o período arcaico. Com o tempo, a forma e os procedimentos do juramento purgatório se tornam cada vez mais definidos segundo regras específicas e seu uso passa a ser cada vez mais restrito a situações determinadas previstas na legislação escrita, o *nomos*. Longe de ter sido extinto, o juramento purgatório é subsumido no interior da complexa legislação codificada do período

clássico.

### **Memória**

Mais adiante no desenrolar do enredo, a memória cumpre um papel fundamental para o desenvolvimento da investigação conduzida pelo tirano Édipo. A partir do momento em que Jocasta toma ciência do conflito entre Édipo e Creonte, surge entre os dois uma série de questionamentos acerca do motivo pelo qual o adivinho acusa Édipo de ser o assassino de Laio. No curso de 1981, Foucault esclarece por que, por mais que esta cena se desenrole em uma conversa privada entre Édipo e sua esposa, a posição do tirano neste momento ainda é uma posição de poder, visto que ele conduz um interrogatório cujo objetivo é fazer com que Jocasta rememore informações importantes que possam auxiliar no prosseguimento das investigações.<sup>133</sup> É neste momento em que a rainha se lembra de uma profecia oriunda de uma consulta oracular anterior. Segundo tal profecia, Laio estaria destinado a ser assassinado pelo próprio filho. A outra metade da profecia é revelada pela memória do próprio Édipo, que se lembra de que ouviu do próprio deus Apolo, em outra consulta oracular independente, que estaria destinado a cometer monstruosidades, a assassinar seu pai e casar-se com sua própria mãe. As duas metades da verdade profética se encaixam ao serem evocadas na memória dos dois aristocratas.

Nas três modalidades de veridicção até agora apresentadas a verdade pertence ao plano divino, sendo revelada de maneira hermética, objeto de desafio, ou rememorada a partir de revelações oraculares anteriores.

Ainda na mesma conversa, Jocasta revela as condições sob as quais Laio havia sido assassinado. De acordo com o testemunho ouvido pela rainha, o antigo rei de Tebas havia sido morto por um grupo de homens em uma confluência de três caminhos. Esta informação se encaixa com a lembrança de Édipo de que ele havia matado um homem velho em circunstâncias similares, pouco antes de sua chegada a Tebas. Jocasta então afirma que, de acordo com o testemunho, Laio havia sido morto por um grupo de homens e não por um único assassino.

Neste momento ocorre uma virada com relação ao coro, que passa a condenar as ações de Édipo. Essa virada ocorre por dois motivos. O primeiro se deve a que ambos

---

<sup>133</sup> Ibid., p. 73.



desrespeitaram Apolo ao tentarem fugir do destino anunciado pela profecia do oráculo. O segundo motivo tem a ver com o fato de que, no momento em questão, Jocasta ocupar o lugar de testemunha, convocada pelo poder político de seu marido para que revele o que viu e ouviu sobre o crime ocorrido. A verdade revelada através de sua memória segue um procedimento político definido na presença do coro, que ocupa o papel de júri, o que faz com que a opinião deste último se desloque contra ambos. Diferentemente de Tirésias, cuja visão enuncia uma verdade revelada pelos deuses, irredutível ao processo político, a fala verdadeira de Jocasta se dá pela revelação do que presenciou através de sua memória, e ocorre completamente no interior do processo político do inquérito conduzido por Édipo, seguindo os procedimentos jurídicos específicos.

A verdade acerca dos infortúnios que acompanhariam o destino de ambos já havia sido revelada de maneira hermética pela profecia divina. A forma desta revelação se dá através do esquema “simbólico” do encaixe entre duas metades, estando uma delas na memória de Jocasta e uma na memória de Édipo. Essas duas metades se encaixam no primeiro jogo de metades reveladas pelo oráculo e por Tirésias. Enquanto o primeiro jogo de metades revela o crime, a vítima e o algoz, o segundo revela a forma improvável como Édipo haveria de matar seu antecessor e como poderia ser filho de sua vítima. Embora não haja um ritual jurídico-político-religioso na lembrança, que ocorre em uma conversa entre os monarcas, sua classe social e posição política aqui são fatores centrais para o desfecho da narrativa e para a superposição de processos de poder/saber que constituem a busca de Édipo pela verdade.

Isso ocorre porque o encaixe entre as lembranças das consultas oraculares, das circunstâncias em que Laio foi assassinado e do crime cometido por Édipo na confluência entre três caminhos servem de motivação para que os dois regentes de Tebas ordenem os próximos passos do inquérito. A cena termina com Édipo, agora não mais no papel de marido de Jocasta, mas no exercício de sua soberania política, decretando<sup>134</sup> a busca pelas testemunhas do assassinato de Laio e de seu nascimento.

---

<sup>134</sup> “Os decretos são atos que provêm da manifestação de vontade privativa dos Chefes do Executivo, o que os torna resultantes de competência administrativa específica. A Constituição Federal alude a eles no art. 84, IV, como forma pela qual o Presidente da República dá curso à fiel execução das leis.<sup>96</sup> De acordo com o art. 87, parágrafo único, I, da CF, cabe aos Ministros (e Secretários, nos Estados e Municípios) referendar os decretos, segundo a correlação entre o conteúdo dos atos e a área de competência a seu cargo. Cuida-se de atos compostos, que reclamam a manifestação de ambas as

Este movimento político desloca os mecanismos de poder/saber do campo divino e da classe aristocrática para o campo da investigação jurídica, que tem como fonte de verdade a inquisição de personagens das classes mais baixas da sociedade tebana, dois escravos.

### **Inquérito**

A primeira testemunha ocular dos eventos passados é o velho mensageiro de Corinto, que, através de seu depoimento, confirma que encontrou Édipo em uma gruta deixado para morrer quando este era um recém-nascido. A verdade revelada pela memória do escravo se encaixa na verdade contida na memória de Jocasta, que havia abandonado o próprio filho a ser morto em uma gruta para que a profecia de Apolo não fosse cumprida. Em seu depoimento, o mensageiro ainda revela que o homem que pôs Édipo naquela situação agia sob as ordens do próprio rei Laio.

Com este primeiro depoimento resta apenas encontrar o escravo que detém a última metade faltosa da verdade para que se confirme que o bebê era, de fato, Édipo. Com a convocação da outra testemunha inicia-se um interrogatório conduzido por ele mesmo, cujas perguntas são feitas seguindo uma determinada forma que tem como resultado o desfecho da trama. Édipo, através do uso de seu poder político, une todas as metades da verdade sobre sua história, revelando a monstruosidade de sua condição. Ainda no interior de seu poder, é deposto e exilado por seu próprio decreto.

Uma observação mais atenta da fala das testemunhas deve elucidar alguns aspectos. O primeiro deles é que o modo de obtenção da verdade segue um conjunto de procedimentos jurídico-políticos específicos. O soberano conduz o interrogatório com poderes irrestritos sobre a testemunha, cuja classe encontra-se no espectro oposto da hierarquia da sociedade tebana. Aquele que conduz o inquérito tem direito, inclusive, de utilizar de métodos de torturar o interrogado, caso ele se recuse a responder às perguntas com sinceridade.

Enquanto a verdade dita por Tirésias é revelada pelos deuses e por isso é

---

autoridades, fórmula oriunda do próprio texto constitucional.” CARVALHO FILHO, J. S. *Manual de direito administrativo*. São Paulo : Atlas, 2015. O decreto, que nos dias atuais assume a forma do principal mecanismo de intervenção do mandatário no corpo social tem suas origens no período arcaico, na autoridade do *paterfamilias*, bem antes de o poder soberano assumir a forma de poder Executivo como conhecemos atualmente.

inquestionável, esta mesma modalidade mântica faz com que ela seja irreduzível ao procedimento do inquérito, levando a que a autoridade política do soberano sobre o adivinho seja limitada, ao mesmo tempo em que, por ela não se situar completamente no interior do processo político-jurídico, suas implicações políticas sejam também limitadas, o que faz com que o adivinho, mesmo tendo revelado corretamente a identidade do assassino, seja incapaz de convencer o coro sobre a questão.

A verdade dita pelas testemunhas, por sua vez, não é fruto de uma revelação divina a um membro da classe aristocrática dotado de poderes político-religiosos específicos. Ela é uma informação que reside na memória do escravo pelos fatos que ele presenciou. Por esta verdade estar circunscrita em um domínio diferente, na memória de um indivíduo de classe mais baixa, é passível de ser extraída por meio de mecanismos postos em movimento pelo poder político do soberano. Seu modo de exposição, que Foucault entende como uma modalidade de confissão<sup>135</sup>, ocorre sob a forma de um ritual político prescrito no *nomos*, constituído por um conjunto de procedimentos sob a forma de um processo jurídico. Por este motivo, ela é completamente circunscrita nesta dimensão jurídico-política-religiosa, o que faz com que sua enunciação neste espaço determinado e sob uma forma específica prescrita produza efeitos de dimensão política.

Os procedimentos que dizem respeito a este ritual são descritos por Foucault em seus detalhes. Em primeiro lugar, na condição de chefe de justiça, Édipo interroga o senhor de quem o pastor do Citéron é escravo acerca de sua identidade. O soberano pergunta ao senhor se aquele era o escravo a serviço de Laio que recebeu o bebê em seus braços. Quem dá a resposta definitiva é o líder do coro, que reconhece o pastor como sendo o homem a serviço de Laio que recebeu a criança. O mensageiro de Corinto confirma a resposta dada, também reconhecendo aquele como sendo o homem que lhe entregou a criança.

Ao ser inquirido sobre o que ele havia feito com o bebê, o pastor se recusa a responder a pergunta do tirano, ciente das implicações políticas que sua resposta acarretaria. Porém, ao contrário do deus Apolo e de seu emissário Tirésias, cuja fala verdadeira não pode ser reduzida à forma do procedimento político inquisitivo, a fala do escravo somente pode manifestar a verdade no interior deste processo, sob a forma de

---

<sup>135</sup> FOUCAULT, *Wrong-doing, truth-telling: the functions of avowal in justice*, p. 91-92.

testemunho.<sup>136</sup> Sua classe social faz com que o soberano tenha a autoridade para exercer seu poder sobre aquele indivíduo, obrigando-o a dizer a verdade. Isto é precisamente o que Édipo faz ao ameaçar o escravo de tortura, seguindo os procedimentos do inquérito tal como foram prescritos pela legislação do *nomos*.

Diante da ameaça da violência do poder político sobre si, o escravo confessa que, de fato, se recusou a cumprir as ordens do soberano e matar a criança que lhe foi dada. A fala verdadeira do escravo assume, no interior dos procedimentos inquisitivos conduzidos por Édipo, a forma jurídica da confissão. É somente através desta forma jurídica que ela pode ser reconhecida pelas principais instâncias de deliberação política que conduzem a vida cotidiana dos cidadãos de Tebas. Essas instâncias são, como dito anteriormente, o soberano Édipo e a Assembleia, representada pelo coro.<sup>137</sup>

O momento em que Édipo se reconhece como autor do crime em questão é mais do que simplesmente um reconhecimento do ponto de vista dramático. A confissão de Édipo estabelece uma relação entre a identidade do protagonista, seu reconhecimento como criminoso e a transformação deste reconhecimento em um ato público através do discurso, fazendo aparecer a verdade do ocorrido. Essa relação é estabelecida por um mecanismo confessional que Foucault descreve da seguinte maneira:

[A] confissão não é simplesmente uma observação acerca de si mesmo. É uma espécie de engajamento, mas um engajamento de um tipo particular. Ela não obriga alguém a fazer determinada coisa. Ela implica que aquele que fala promete ser o que ele afirma ser, precisamente porque ele é aquilo que é. [...] [Isto acontece] porque aquele que confessa passa do domínio do não dito para o domínio do que é dito [...]. Aquele que confessa um crime, em certo sentido, se compromete como sendo o autor daquele crime. Com isto quero dizer que ele não somente aceita a responsabilidade, mas ele estende esta aceitação para o fato de que ele cometeu o crime. Em uma confissão aquele que fala obriga a si mesmo a ser exatamente aquilo que ele diz ser. Ele se obriga a ser aquele que fez tal e tal coisa, que sente determinado sentimento; e ele se obriga pois esta é a verdade. [...] No sentido mais estrito, a confissão só existe no interior de uma relação de poder, e a confissão permite o exercício dessa relação de poder sobre aquele que confessa.<sup>138</sup>

No caso de Édipo esta relação é ainda mais peculiar. Na condição de tirano, o

<sup>136</sup> Ibid., p. 78.

<sup>137</sup> ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Ana Maria Valente. Calouste Gulbenkian : Lisboa, 2008, p. 20.

<sup>138</sup> FOUCAULT, *Wrong-doing, truth-telling: the functions of avowal in justice*, p.16-17. (Tradução nossa).

discurso de Édipo opera o conjunto de mecanismos descritos no capítulo 1, mecanismos que tomam a forma peculiar de um poder soberano.<sup>139</sup> A partir da forma discursiva principal de operação do poder soberano, o decreto, cujo processo é posto em movimento pela mântica, segundo a qual o deus Apolo prescreve uma determinada modalidade de exclusão para o criminoso, Édipo estabelece uma série de obrigações sob a forma de punição que serão impostas àquele que cometeu o crime. Ao se reconhecer como autor do crime e, posteriormente, confessar este reconhecimento publicamente, Édipo se coloca no pólo oposto desta relação estabelecida por ele. Ele agora é objeto dessas punições prescritas em seu próprio decreto, o que, automaticamente, o destitui da função de operador da relação de poder soberano.

Outra peculiaridade da posição política de Édipo é sua ascensão ao poder através de uma determinada *technē*, uma saber específico do tirano, que é ao mesmo tempo meio de obtenção de poder e de realização do exercício desse poder.<sup>140</sup> Foucault descreve este saber específico de duas maneiras. A primeira diz respeito à caracterização realizada por Sófocles ao descrever o personagem: ele caracteriza esse saber como a “arte de encontrar”. Assim como Édipo chegou ao poder por intermédio do uso de seu saber para encontrar a resposta para o enigma da Esfinge, ele o utiliza como operador dos mecanismos de poder que são postos em prática na condução do inquérito.

O saber de Édipo como forma de exercício de seu poder político faz de sua tirania um regime único. Uma modalidade de exercício da soberania que, na peça, é baseada na arte de encontrar o culpado pelo crime e que por seus próprios mecanismos destitui a si mesma quando a verdade que seu poder tem como finalidade encontrar é finalmente revelada. A tirania, segundo Foucault, é utilizada por Sófocles na peça com dois significados. O primeiro diz respeito à modalidade de governo monárquica a partir da qual o poder soberano é exercido por um herói por seus méritos, sua proximidade com

---

<sup>139</sup> “E, do poder régio, trata-se de duas maneiras: seja para mostrar em que armadura jurídica o poder real se investia, como o monarca era efetivamente o corpo vivo da soberania, como seu pader, mesma absoluto, era exatamente adequado a urn direito fundamental; seja, ao contrário, para mostrar como se devia limitar esse poder do soberano, a quais regras de direito ele devia submeter-se, segundo e no interior de que limites ele deveria exercer seu poder para que esse poder conservasse sua legitimidade. O papel essencial da teoria do direito, desde a Idade Média, é o de fixar a legitimidade do poder: o problema maior, central, em torno do qual se organiza toda a teoria do direito e o problema da soberania. FOUCAULT, M., *Em defesa da sociedade; curso dado no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 30-31.

<sup>140</sup> FOUCAULT, Op. cit., p. 74.

os deuses. Desta maneira, Édipo utiliza este seu saber para conquistar o poder e mantê-lo através de uma boa gestão dos afazeres da cidade, o que garante ao soberano o apoio de seu povo.

Mas a tirania também é utilizada por Sófocles no sentido pejorativo mais recorrente, segundo o qual o soberano abusa do poder que lhe é dado, cometendo injustiças e violando suas prerrogativas. No caso de Édipo, as injustiças cometidas por ele não são diretamente lançadas contra seu povo, porém o resultado de sua impiedade é sentido pela população da cidade de maneira indireta. Ao tentar utilizar seu saber, sua capacidade de encontrar as soluções para fugir do destino que lhe foi lançado pelos deuses, Édipo viola a lei dos deuses, a ordem natural do mundo. Isso o coloca em uma situação monstruosa, porque ele assassina o próprio pai e desposa sua mãe tendo em vista a assunção do trono da cidade. Ao violar a lei dos deuses e exercer o poder na cidade como um criminoso, atrai para a cidade a fúria dos deuses, o que faz com que Apolo envie uma peste para punir toda a cidade enquanto aquela conspiração permanecer. Dessa maneira, toda a população sofre pela injustiça cometida pelo tirano.

<sup>141</sup> Sua destituição ocorre quando as duas instituições de poder da cidade reconhecem sua condição monstruosa. São essas duas instituições o próprio protagonista, o soberano, e a assembleia da cidade, representada pelo coro. Após sua destituição, Creonte, que assume o lugar de Édipo como soberano, tem a sustentação do exercício de sua autoridade política emanada de um princípio diferente. Creonte possui um direito familiar ao trono; diferentemente da tirania, que foi conquistada e é exercida a partir de um saber específico, o direito de governar de Creonte emana de seu clã de origem.<sup>142</sup>

Como podemos observar, cada uma das modalidades em que a verdade é revelada corresponde a uma determinada classe social, uma determinada forma de exercício do poder político com processos e procedimentos definidos, e a uma modalidade de veridicção diferente. Neste caso, a verdade revelada pelas testemunhas tem como conteúdo a mesma informação que havia sido revelada pelo oráculo e pelo adivinho no início da peça. A diferença principal é a forma: enquanto Tirésias revela o autor do crime na forma de uma profecia, a forma através da qual é revelada a identidade de Édipo como sendo o assassino de seu próprio pai através de um interrogatório cujos

---

<sup>141</sup> Ibid., p. 76-77.

<sup>142</sup> Ibid., p.74-75.

procedimentos estão prescritos pelos rituais jurídicos.

Tal diferença nos modos de revelação da verdade não é mero ornamento narrativo. Em cada uma das modalidades de discurso nas quais a verdade aparece, este acontecimento somente é possível na mecânica dos conjuntos de procedimentos fundamentais que remetem às classes sociais de cada um dos personagens que carregam a sua fala. A verdade emerge através do hermetismo da profecia do discurso mântico de Apolo e sua instância divina, da parresia e do juramento purgatório e das memórias dos aristocratas, e do ordálio praticado sobre os escravos com o objetivo de obter sua confissão. O jogo de encaixes do *synbolon* opera não somente a passagem de uma modalidade de discurso a outra, mas também representa a passagem solene de um dispositivo de poder a outro, as diferentes jurisdições nas quais a instância do processo de inquérito se desenrola. Todo este ritual de passagem é necessário para que a verdade revelada exerça seus efeitos políticos sobre toda a sociedade tebana.

Analisaremos agora as instâncias, modalidades e dispositivos de exercício do poder político em que funciona cada uma dessas formas jurídicas.

\*

### **As instituições representadas na peça e o saber tirano**

Édipo -- não *brasão* do inconsciente, figura do sujeito que ignora a si mesmo, e sim figura do soberano portador de um saber excessivo, de um saber que quer sacudir a medida e o jugo. (...) O que desaparece com a queda de Édipo é aquela velha forma oriental do rei que sabe, do rei que com seu saber, possui, governa, pilota, reergue a cidade e dela afasta os desastre e as pestes.<sup>143</sup>

A interpretação foucaultiana da peça de Sófocles, tanto a de 1971 quanto as de 1981 e 1983, trilham um caminho bastante distinto da forma como a peça é lida no

---

<sup>143</sup> FOUCAULT, M. *Aulas sobre a vontade de saber*, p.236.

ocidente, principalmente a partir da publicação, em **xxx**, do estudo intitulado *A interpretação dos sonhos*, de Freud. Não é nosso objetivo aqui realizar uma leitura detalhada das nuances da teoria freudiana do *inconsciente*, mas cabe lembrar que, em Freud, há uma relação direta entre a constituição da subjetividade a partir de estruturas psíquicas que fazem com que o desejo assuma um funcionamento comum no processo de socialização de todos os indivíduos da espécie humana. Na dinâmica desta forma que a subjetividade assume, a legislação e o exercício da autoridade política exercem um papel central, uma vez que a *psique* do indivíduo é inserida na vida social através dessa autoridade transpassada através da linguagem. Nos termos da psicanálise freudiana, o Eu, o indivíduo para si, é um acontecimento localizado no entrecruzamento entre a forma inconsciente do desejo “bruto”, que se manifesta através de pulsões e impulsos que chegam à consciência por meio de mediações psíquicas, e a autoridade exterior ao indivíduo, que lhe impõe um determinado modo de socialização.

O primeiro contato do indivíduo com essas formas sociais da autoridade acontece, para a psicanálise, através de um conflito inconsciente, a partir de uma atribuição de investimento libidinoso nas figuras centrais da estrutura familiar, com as quais o indivíduo se relaciona de maneira imediata em seus primeiros anos de vida. Esta modalidade de investimento libidinoso aconteceria invariavelmente, segundo Freud, com a manifestação do amor erótico por um dos genitores e ódio ao outro. Desta maneira, a forma social da individualidade se desdobra em uma estrutura fora da experiência histórica, essa experiência do desejo e sua relação com o inconsciente seria um fenômeno comum a todos os seres humanos.

“Em minha experiência, que já é extensa, o papel principal na vida mental de todas as crianças que depois se tornam psiconeuróticas é desempenhado por seus pais. Apaixonar-se por um dos pais e odiar o outro figuram entre os componentes essenciais do acervo de impulsos psíquicos que se formam nessa época e que é tão importante na determinação dos sintomas da neurose posterior. Não é minha crença, todavia, que os psiconeuróticos difiram acentuadamente, nesse aspecto, dos outros seres humanos que permanecem normais - isto é, que eles sejam capazes de criar algo absolutamente novo e peculiar a eles próprios. É muito mais provável - e isto é confirmado por observações ocasionais de crianças normais -, que eles se diferenciem apenas por exibirem, numa escala ampliada, sentimentos de amor e ódio pelos pais, os quais ocorrem de maneira a menos óbvia e intensa nas mentes da maioria das crianças. Essa descoberta é confirmada por uma lenda da Antiguidade clássica que chegou até nós: uma lenda



cujo poder profundo e universal de comover só pode ser compreendido se a hipótese que propus com respeito à psicologia infantil tiver validade igualmente universal. O que tenho em mente é a lenda do Rei Édipo e a tragédia de Sófocles que traz o seu nome.”<sup>144</sup>

Assim sendo, em linhas gerais, a peça de Sófocles poderia ser uma representação dramática da tomada de consciência por parte do personagem principal, de uma mecânica do inconsciente inerente a toda a espécie humana. O processo de descoberta da verdade atravessado pelo personagem principal seria similar ao percurso de um tratamento psicanalítico. Para “comprovação” de sua tese, Freud argumenta que a peça continua a comover audiências do público contemporâneo, o que seria um indício de que a trama revela mais do que a relação entre um herói trágico e o destino.

“Édipo -- quero dizer, *Édipo Rei*, a peça de Sófocles -- é, como vocês sabem, uma representação fundacional da lei. Naturalmente, ao dizer isto estou a repetir uma banalidade e um truísmo. Todos sabem que nas tragédias gregas, o tema da representação da lei -- da representação fundacional da lei -- é essencial.”<sup>145</sup>

Para Foucault, a trama narrativa de Édipo ecoa até os dias atuais não por ser a representação de uma estrutura universal à qual o desejo é submetido em uma dinâmica segundo a qual ele toma forma no interior de nossa organização social. Aquilo que a peça revela sobre a subjetividade não diz respeito à uma estrutura exterior ao processo histórico da relação entre o desejo inconsciente e a consciência, mas a uma determinada modalidade de circunscrição da subjetividade por um conjunto articulado de formas jurídicas que subsiste, embora realocada trans-historicamente nas modalidades de normatização dos processos e de normalização das condutas que subsistem até os dias de hoje.

Para que se “encontre” a relação entre Édipo, subjetividade e verdade não basta encontrar na peça uma representação do desejo, mas realizar a investigação genealógica das formas jurídicas através do mapeamento histórico do surgimento dos mecanismos de poder aos quais essas formas servem, ao mesmo tempo, como operadores normativos

<sup>144</sup> FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. Tradução Walderedo Ismael de Oliveira. 20ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018, p. 245.

<sup>145</sup> FOUCAULT, M. *Wrong-doing, truth-telling: the functions of avowal in justice*, p.70.

e critérios de normalização. Essa relação entre a normatividade da lei e os dispositivos de normalização de condutas produz uma determinada experiência subjetiva que assume a forma de um acontecimento histórico e não a de um processo comum à subjetivação de todos os seres humanos.

A representação fundacional dos dispositivos, mecanismos e instituições legais e das formas jurídicas que normatizam o funcionamento dessas instituições não é simplesmente uma representação dramática do *nomos*. Na condução do inquérito, cuja progressão tem seu ápice no duplo reconhecimento do personagem principal -- reconhecimento de si mesmo como o culpado pelo crime que investiga e reconhecimento de sua verdadeira origem --, ele deve proceder de modo que este reconhecimento não seja simplesmente do próprio de Édipo, mas também do coro. Na opinião de Foucault, a reconhecimento de Édipo como culpado pelo coro ocupa um papel central na peça, uma vez que o coro representa a assembleia da cidade, o corpo legislativo responsável por validar as sentenças judiciais.

Desta maneira, Édipo somente é destituído de sua posição política através de uma decisão desse corpo político composto pelos cidadãos. Anteriormente, fizemos uma aproximação entre o poder soberano, que fundamenta os decretos do tirano em questão, e o poder soberano manifestado nos decretos reais das monarquias administrativas europeias datadas do que Foucault nomeia “período clássico”, o período situado entre os séculos XVII e XVIII.<sup>146</sup> Embora esta autoridade política possua a mesma origem genealógica desvelada por Foucault em seus estudos, há uma diferença fundamental entre as duas formas de exercício do poder soberano.

A fundamentação do poder político do tirano passa pela mediação necessária do apoio incondicional do coro, ou da assembleia legislativa, a *boulē*. É necessário aqui abrir parênteses para uma pequena reflexão sobre o significado deste termo, visto que no curso de 1981 a que nos referimos quando abordamos as investigações acerca da legislação ateniense e da organização política desta cidade, Foucault toma como pressuposto o fato de que seus ouvintes já estão familiarizados com tal expressão. O termo é utilizado para se referir a uma assembleia legislativa específica, aquela formada

---

<sup>146</sup> Sobre a classificação das idades da razão, cf. FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972. Sobre a descrição da soberania monárquica no continente europeu entre os séculos XVII e XVIII, cf. FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso dado no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

por homens livres, possuidores de bens, instituição responsável por concentrar as decisões políticas e jurídicas mais importantes das *pólis* em geral.

O termo remete à *Bulé* de Atenas, estabelecida por Sólon como parte de suas reformas. A pressuposição de Foucault no que diz respeito à familiaridade de seus ouvintes com o termo não é aleatória, visto que os idiomas inglês e francês adotam o termo grego como sinônimo de assembleia deliberativa mais importante no conjunto de mecanismos que compreendem as instâncias de deliberação política das *pólis*, levando em consideração que este órgão possuía um nome diferente em cada uma das cidades gregas. Isso pode não soar tão óbvio aos leitores brasileiros não familiarizados com a história das cidades gregas, pois a língua portuguesa não tem uma palavra específica para designar a assembleia principal, mesmo que importada do idioma original. No Brasil os historiadores preferem se referir a cada uma das assembleias das respectivas *pólis* por seus nomes específicos.

Esta pequena digressão acerca dos termos em grego se fez necessária para levar em consideração que Foucault nomeia o reconhecimento de Édipo como soberano por parte deste órgão deliberativo  $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$  (*plithos*). No curso de 1971, descreve este processo do *plithos* como sendo simplesmente o amor incondicional do povo ao soberano.<sup>147</sup> Porém, com as reflexões a partir da perspectiva das modalidades do discurso verdadeiro presentes na peça, do curso de 1981, quando aprofunda o exame das nuances da relação entre os termos utilizados por Sófocles e a legislação escrita de Atenas, podemos inferir que há um processo político mais complexo no que é inicialmente caracterizado como apoio popular, que está circunscrito na dinâmica de reconhecimento de Édipo por parte do coro e que, em última instância, é responsável pela destituição de sua posição política.

Através de sua riqueza, o soberano presta favores aos deuses e ao povo, redistribui as funções políticas da cidade e conduz os afazeres diários da vida cotidiana da *pólis* de maneira justa. O bom governo faz com que o povo da cidade ame seu líder e o reconheça como soberano, atribuindo a ele os poderes políticos necessários para exercer a autoridade política na cidade. Este reconhecimento por parte do povo é mediado pelo reconhecimento da assembleia. É porque a maioria da população reconhece Édipo como um bom governante que os representantes do povo que compõem a assembleia serão,

---

<sup>147</sup> FOUCAULT, *Aulas sobre a vontade de saber*, p. 223.

em sua maioria, apoiadores da continuidade de sua tirania que, ao mesmo tempo, será utilizada como forma de manutenção de seu poder político.

Em outras palavras, no reconhecimento do coro de Édipo como seu soberano há um duplo processo de reconhecimento que se retroalimenta. De um lado, o *plithos*, o amor do povo pelo soberano garante o apoio da assembleia que, por sua vez, garante a continuidade do exercício de seu poder político; de outro, o apoio da assembleia ao tirano permite que ele exerça seu poder político na realização de um bom governo, o que garante a continuidade do *plithos*, o amor do povo por Édipo. Embora o poder soberano de Édipo e dos monarcas franceses medievais possua a mesma origem histórica, eles se fundamentam em instituições políticas bastante diferentes.

Quanto ao primeiro caso, o poder soberano de Édipo -- e dos tiranos de maneira geral -- ocupa um lugar peculiar na história das relações de poder na Grécia no período da Antiguidade. Diferentemente dos basileus tradicionais, que têm o sustentáculo de seu regime político alicerçado na linhagem de sua família, clã que funciona como sustentáculo político em torno do qual é operada uma aliança com outras famílias aristocráticas, onde os litígios entre si são resolvidos através de disputas de força e juramentos purgatórios, o tirano conduz um complexo administrativo de instituições fundadas por ele próprio. Ao contrário do basileu arcaico e dos reis-deuses das monarquias asiáticas contemporâneas a eles, o exercício absoluto da autoridade política do tirano se dá por intermédio da divisão do poder político entre ele e suas instituições administrativas.

Voltamos aqui a alguns pontos já abordados na peça, porém a partir de uma perspectiva um pouco diferente. O objetivo neste momento é abordar os elementos que fazem do exercício da soberania do tirano algo um acontecimento histórico que emerge no contexto do atravessamento entre muitas lutas heterogêneas.

### **O saber do tirano ( *technē technēs* )**

No capítulo anterior abordamos um dos temas centrais do estudo de Foucault acerca da peça de Sófocles, que é o saber específico do qual o governante se utiliza tanto para conquistar sua posição de poder, quanto para conduzir o destino daqueles que por ele são governados. Em primeiro lugar, é necessário fazer algumas considerações acerca do que Foucault quer dizer com o termo “saber”. Um saber não é simplesmente

uma relação cognoscível entre um sujeito que conhece e um objeto a ser conhecido; não é uma relação intelectual do sujeito com o poder, visto que nem o sujeito é uma unidade transcendental, tal como em Kant, e nem o poder é um objeto ou uma substância, tal como em teóricos do século XVIII.

Para dar início à abordagem do tema será necessário decompor a questão em etapas. Em primeiro lugar, é necessário discorrer sobre o significado da palavra utilizada por Sófocles para descrever este saber. O termo *technē technēs* significa “técnica das técnicas”. Uma técnica é um determinado tipo de ofício, uma forma através da qual o indivíduo despende sua força de trabalho para reproduzir suas condições de vida. Por exemplo, a técnica do sapateiro é a manufatura de sapatos; a do artista é a forma de arte que ele pratica; a do soldado é a arte marcial que ele pratica, sua relação específica com seus equipamentos, com a logística da distribuição de suprimentos e com a cadeia de comando da força armada da qual faz parte. Em todos os exemplos citados podemos perceber que a técnica não é simplesmente uma relação intelectual do sujeito para com a coisa.

O primeiro ponto que se deve destacar com relação ao estudo da técnica é que ela possui uma dimensão corpórea, que corresponde ao fato de que está sempre ligada a um fazer. No caso do sapateiro, o “saber fazer” um sapato implica não somente um conhecimento intelectual dos processos necessários para a fabricação de calçados, mas também perícia no manuseio dos equipamentos e da matéria-prima necessária para tal. No caso de um artista que pinta quadros, o ato de pintar implica um determinado treinamento da memória muscular de suas mãos, de modo que ele adquira a precisão necessária para representar com a tinta e o pincel as formas desejadas para compor a obra. O mesmo vale para o soldado; para que ele cumpra sua função, é necessário que tenha o condicionamento físico para marchar por quilômetros e depois lutar, bem como a perícia necessária para montar o acampamento, dar manutenção em seus equipamentos, etc. Todas essas perícias são adquiridas através da forma como o indivíduo vive.

Assim sendo, esta dimensão corpórea da técnica somente pode ser adquirida no processo da vida social daquele indivíduo, o que faz com que a técnica seja um exercício. Como dito anteriormente, a técnica não é um exercício qualquer, pois ela é o meio através do qual o indivíduo reproduz suas condições de vida. O sapateiro garante a

continuidade da existência de seu *oikos*, de sua casa, através da troca dos sapatos produzidos por dinheiro e do dinheiro pelos bens necessários para sua própria sobrevivência e de sua família, assim como o artista e o soldado também o fazem. Assim, o saber ao qual os antigos se referem é ao mesmo tempo um conhecimento, uma relação consigo mesmo e um modo de reproduzir sua existência física, um modo de vida.

Tendo em vista estas considerações acerca da técnica, qual seria a técnica específica do tirano, que aparece representada na peça, segundo Foucault? Em primeiro lugar, esta arte não pode ser outra senão a arte de governar. No curso de 1981, Foucault que nos textos medievais o termo é utilizado para designar a arte específica do governante, ou seja, a arte de conduzir a vida social daqueles que se encontram sob sua tutela. Esta dimensão de governo dos outros não se limita ao exercício do poder realizado pelos reis, príncipes, doges, ditadores, etc, medievais. Ele também designa o poder pastoral exercido pelos líderes da igreja na condução da vida cotidiana dos indivíduos que compõem suas paróquias.<sup>148</sup> Em todo caso, *governo* é a arte, ou a técnica, de conduzir a vida cotidiana das pessoas que estão sujeitas a um determinado dispositivo de poder.<sup>149</sup> Esta técnica é exercida por aqueles que operam estes dispositivos de poder, que têm a condução da vida de outros indivíduos sob sua responsabilidade.

No caso específico do protagonista da peça de Sófocles, Foucault destaca algumas características que descrevem sua técnica. Na relação que Édipo estabelece com o exercício do poder soberano, a técnica de governar é acompanhada da abundância de riquezas, de recursos. Em outras palavras, o soberano deve ser alguém com muitas riquezas para que ele consiga utilizar tais recursos como um meio de conciliação dos interesses distintos das classes que compõem o tecido social da *pólis* sob sua tutela. O modo de aquisição das riquezas do soberano deve se dar através de sua própria técnica, ou através de sua linhagem, da descendência aristocrática de sua família. No caso específico de Édipo, ambos os modos de aquisição estão presentes, porém o personagem principal somente toma consciência do primeiro modo quando descobre

---

<sup>148</sup> FOUCAULT, Op. cit., p. 176.

<sup>149</sup> Aqui, Foucault já está ampliando a genealogia e a noção de poder, aproximando poder e governo, a noção de *governo* é essencial para o trabalho da década de 1980.

sua verdadeira origem.

Voltaremos ao tema da família um pouco mais adiante. Por ora, gostaríamos de elucidar a segunda característica do saber do tirano, que é o modo de aquisição, não da riqueza, mas de sua própria técnica. Diferentemente das outras técnicas citadas, que são ofícios comuns da Antiguidade, o saber do tirano não é algo que pode ser aprendido. Foucault classifica, a partir da leitura da descrição original deste saber nos textos da época, a técnica das técnicas do saber “daquele que encontra”.<sup>150</sup> Essa definição não responde de maneira satisfatória à questão aqui apresentada, porém serve como ponto de partida de uma investigação mais elaborada. Há algo a ser buscado pelo tirano; em linhas gerais, podemos afirmar que aquilo que o tirano procura é a solução para os problemas da cidade.

Essa forma de busca tem como condições de possibilidade algumas incertezas inerentes a este saber, que não estão presentes nos outros saberes utilizados como exemplo. No caso do sapateiro, do artista e do soldado, aquilo que eles produzem é um determinado bem, algo que é referido pela tradição filosófica como valor de uso.<sup>151</sup> Em outras palavras, o fruto do exercício desses saberes é um objeto externo ou uma configuração espacial útil e necessária para a vida da sociedade no interior da qual ela foi gestada. A especificidade de cada uma dessas técnicas no interior da sociedade faz com que essas técnicas possam ser ensinadas, passadas adiante às novas gerações por meio da escuta. No caso do soberano, em um primeiro momento, seu ofício consiste em encontrar a solução para os problemas da cidade.

A vida na sociedade é dinâmica, pois pressupõe a relação harmônica entre os indivíduos oriundos de diferentes classes sociais que compõem o tecido social da *pólis*. Ela também pressupõe a harmonia entre a cidade e os elementos externos a ela. Esses elementos podem ser de ordem natural, como pragas nas colheitas, doenças, que os gregos atribuem a uma desarmonia na relação entre a *pólis* e os deuses. Também podem ser de ordem social, como as relações comerciais, militares e diplomáticas entre a *pólis* e as outras cidades gregas e com os reinos estrangeiros. Como dito no primeiro capítulo, Sólon define a boa relação entre todos esses elementos como *eunomia*. Assim sendo, o

---

<sup>150</sup> FOUCAULT, *Aulas sobre a vontade de saber*, p. 225.

<sup>151</sup> MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do capital. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 113-114.

ofício, o saber, a técnica do soberano consiste em buscar a *eunomia*. A *eunomia*, por sua vez, não é um objeto, mas um estado de coisas que pode ser abalado pelo dinamismo da vida em sociedade. Tendo em vista esse fato, podemos concluir que não há uma fórmula única de busca da *eunomia*, visto que o equilíbrio entre os elementos supracitados pode ser abalado por acontecimentos de naturezas bastante distintas.

Todas essas considerações foram realizadas para demonstrar que, diferentemente dos outros saberes, das outras técnicas, o saber específico do soberano, a arte de governar, não pode ser simplesmente ensinada, passada de geração a geração, como é o caso de outros saberes distintos, como a sapataria, a arte da pintura ou o ofício da infantaria hoplita.

Édipo se vangloria justamente de ser possuidor deste saber de encontrar, saber que o torna capaz de resolver os problemas que assolam a cidade. A peculiaridade do saber de Édipo com relação aos basileus diz respeito ao fato de que, diferentemente deles, Édipo não herdou o poder por um direito natural oriundo de sua linhagem, mas conquistou sua posição de poder e a riqueza necessária para o exercício cotidiano dessa forma de poder através de seu saber específico.

A partir dessas considerações é possível traçar alguns paralelos entre o personagem mitológico representado por Sófocles em sua obra e as figuras históricas dos tiranos e reformadores apresentados por Foucault ao longo do curso de 1971. Licurgo, Sólon, Cípselo, etc, apesar de pertencerem a linhagens de famílias aristocráticas tradicionais de suas cidades de origem, também alcançaram sua posição de poder por meio de sua capacidade de solucionar os problemas que se apresentavam às cidades em questão e romperam com a hegemonia da aristocracia da qual faziam parte, apresentando sua solução como algo exterior à cidade. No caso de Édipo, o problema a ser solucionado é representado sob a forma da besta mitológica, a Esfinge. No caso das figuras históricas citadas, os problemas que assolavam suas cidades eram oriundos das crises ocorridas entre os séculos VI e V a. C..

Isto engendra um segundo paralelo que pode ser traçado entre Édipo e os tiranos da época em que a peça foi escrita. Em ambos os casos, a solução para os problemas da cidade consiste em uma reforma em toda sua estrutura administrativa, principalmente no que diz respeito às instâncias através das quais o poder político é exercido e à participação harmônica de todas as classes sociais no exercício deste poder. O que nos



leva ao segundo item que deve ser explorado no estudo das peculiaridades do poder soberano de Édipo.

### **As reformas institucionais**

Como visto nas investigações de Foucault no primeiro capítulo da tese, há uma grande diferença nas formas de exercício do poder político do período arcaico, concentradas na aristocracia sob a forma da autoridade do basileu e dos chefes de justiça, cujas funções políticas eram distribuídas aos membros de famílias aristocráticas através do monopólio de saberes específicos. Os homens oriundos de certas famílias abastadas concentravam, ao mesmo tempo, o poder econômico através do monopólio da propriedade das terras cultiváveis, o poder religioso, através do monopólio dos processos mnemônicos necessários para performar os rituais que regiam o andamento da vida religiosa do povo, e o poder jurídico-político através da forma agonística de resolução de litígios conhecida como *dikazein*. Ao afirmarmos que o poder soberano do basileu no período arcaico era mais imediato, nos referimos ao conjunto de acontecimentos que engendram o exercício da autoridade política do monarca, que era concentrado em um número menor de instâncias deliberativas das quais participava somente uma classe social, a aristocracia.

Com a transformação completa do tecido social grego na passagem os séculos VI a.C. e V a.C., ou seja, na passagem do período arcaico ao período clássico, essa modalidade do poder soberano, ou seja, esse modo de gestão da vida cotidiana do povo, além de não comportar mecanismos de ação para que fossem tomadas as medidas necessárias para solucionar a miséria generalizada em que as classes mais baixas se encontravam, era um dos principais fatores de concentração de riquezas por parte da aristocracia, o que agravava ainda mais a causa dos problemas políticos, gerando revoltas e guerras civis no interior da cidade. A solução para esses problemas não se resumiria simplesmente na derrubada das monarquias do período arcaico, o que resultaria somente na substituição de um conjunto de famílias por outro. Essa conjuntura política tornava necessária uma reforma no sistema administrativo que rege a vida cotidiana da população.

A partir daí é possível perceber como a conquista do poder pelo tirano através de

seu saber e a solução dos problemas da cidade são fatores indissociáveis. A tomada do poder por certos indivíduos dotados de uma técnica específica capaz de solucionar tais problemas somente poderia vir acompanhada da inauguração de mecanismos de poder específicos que seriam utilizados como ferramentas para a solução de tais conflitos. Esse conjunto de mecanismos de poder não deveria ser arbitrário, mas tem o dever de criar uma organização social que cuja dinâmica se desenrole em continuidade com a organização natural do mundo prescrita pela lei dos deuses, pela justiça divina. Somente através desta harmonia é possível alcançar a *eunomia*.

A segunda modalidade do exercício do poder soberano do tirano é justamente a capacidade de criação deste novo modo de administração das condutas de seus súditos de forma a contemplar uma existência harmônica entre a *pólis*, os deuses/natureza e as sociedades estrangeiras. Encontrar a solução dos problemas da cidade significa também encontrar formas de distribuição das riquezas e do poder político através de um outro arranjo no que diz respeito à participação dos cidadãos nos rituais religiosos que normalizam o convívio entre seus cidadãos.

Podemos realizar uma analogia entre a ordem natural da cidade prescrita pela *Dike* e a ordem natural do mundo regido pelos deuses. Apesar de Zeus reinar soberano sobre todas as coisas, cada domínio específico da natureza é governado em seus procedimentos específicos por uma divindade relacionada a este domínio. Como visto no primeiro capítulo, enquanto em Homero os litigantes que se julgam injustiçados juram em nome de Zeus, aquele que tudo sabe, e se expõem à sua vingança, caso seu juramento não esteja acompanhado da verdade, em Hesíodo a verdade é própria ordem natural das coisas; quando respeitada, há *eunomia*, quando desrespeitada, o domínio da *Dike* é violado e a deusa busca a vingança de Zeus contra aqueles que conspurcaram esta ordem natural das coisas. No primeiro caso, a autoridade soberana de Zeus é imediata, enquanto no segundo, é mediada pela autoridade dos outros deuses, sendo a verdade o elemento de harmonia entre esses domínios. Esta relação com a verdade fundamenta a legislação no período clássico e é o referencial para a elaboração do *nomos* registrado, por exemplo, na lei de Gortina.

Na forma arcaica de soberania, onde o poder político é exercido de maneira mais imediata, as decisões políticas estão concentradas em um número menor de instâncias deliberativas, com a participação de um número menor de indivíduos. Em termos de

“quantidade” de poder, o basileu concentra para si e para a classe aristocrática à qual pertence uma capacidade maior de intervir diretamente na condução das condutas de seus governados, podendo fazer uso da violência de maneira indiscriminada, pois as forças armadas são compostas por membros de sua classe e submetidas imediatamente a seu comando. O escopo de modos de intervenção desta modalidade de exercício da soberania política é limitado, uma vez que suas decisões, apesar de monocráticas, devem respeitar os monopólios das terras e dos cultos com o objetivo de criar uma organização político-econômica que respeite os interesses da classe aristocrata, bem como o juramento purgatório como forma de solução de litígios.

Outro problema prático engendrado por esta forma de organização da sociedade é o fato de ela permitir que famílias concorrentes concentrem riquezas e poderio militar suficientes para desafiar a autoridade do soberano, instigando conflitos no interior da sociedade. Esses conflitos, por sua vez, não são disputas pela condução política da cidade rumo ao caminho certo, mas disputas de poder entre indivíduos e entre determinadas famílias, que competem por riquezas, prestígio e pelo controle político da sociedade.

Como visto no primeiro capítulo, a tomada de poder por parte dos tiranos e reformadores, apesar de ser conduzida por essas figuras históricas através do uso de seu saber específico, somente pode ocorrer através de uma aliança entre frações da aristocracia e as classes mais desfavorecidas, como os trabalhadores rurais despossuídos de terras, os artesãos e comerciantes. Apesar de ela ocorrer em uma ruptura abrupta no momento do conflito civil, ela tem como causa um processo histórico no qual se sobrepõem a insatisfação popular por parte dos cidadãos da cidade contra a acumulação de riquezas e a expropriação dos pequenos proprietários de terra por parte da aristocracia, a acumulação de riquezas através do comércio, o que permite o florescimento de uma aristocracia comercial contrária aos interesses dos tradicionais oligarcas e o investimento na diversificação das atividades econômicas através do artesanato.

Esta diversificação, por sua vez, faz com que sejam desenvolvidas novas ferramentas e armas, o que possibilita o desenvolvimento de novas tecnologias agrícolas que fomentam o crescimento populacional. Ela também permite o desenvolvimento de tecnologias militares, como a criação da infantaria hoplita, mais numerosa, eficiente e

composta por membros das classes médias urbanas e pelos pequenos agricultores. Este arranjo social faz com que a forma arcaica de soberania se torne insustentável, ocasionando o conflito entre as classes sociais que não participam do poder político e o soberano.

Neste conflito, o tirano ou reformador possui um papel fundamental no processo de tomada do poder político a instauração de uma nova ordem. Em primeiro lugar, ele faz uso de seu saber específico para organizar a insatisfação dessas camadas da população em uma única coalizão político-militar e levar a cabo o enfrentamento contra as forças políticas arcaicas. Após a vitória desta coalizão política, o saber específico do tirano será utilizado para que se possa reorganizar a configuração política da cidade de modo a criar instituições responsáveis pela redistribuição do poder com a participação dessas classes insatisfeitas com a configuração política arcaica. A instauração dessas instituições ocorre tendo em vista a *eunomia*, segundo a qual a organização social da cidade deve ser uma continuidade da organização natural da soberania divina, o *nomos* deve espelhar o que é justo e verdadeiro.

Do ponto de vista prático, essas séries de redistribuições têm como objetivo a quebra do monopólio econômico, político e religioso da aristocracia. Como dito no item anterior deste capítulo, a única maneira possível de se realizar essa redistribuição política é pela criação de instituições através das quais o poder político é exercido, levando em consideração a questão da elevação das classes desfavorecidas ao patamar da antiga aristocracia simplesmente perpetuaria os problemas sociais que o tirano visa a combater.

A primeira ruptura operada pelo tirano diz respeito à religião, visto que todas as reformas conduzidas historicamente por Licurgo, Cípselo e Sólon não são apresentadas como benesses promovidas por estas personalidades, mas como reformas trazidas do “meio externo” pelo deus da cidade e que têm como objetivo a reorganização da cidade para que seu tecido social espelhe a ordem natural do mundo. Para tal, é necessário que a realização dos procedimentos religiosos relacionados ao culto aos deuses na cidade deixe de ser um privilégio exclusivo de uma determinada família por intermédio do monopólio dos rituais mnemônicos secretos e seja transformado em um culto público, de interesse de todos os cidadãos. Essa transformação ocorre através da elaboração de grandes obras públicas para a construção de templos públicos dedicados ao culto dos

deuses, bancadas pelo confisco das propriedades das famílias aristocráticas inimigas do novo regime.

Embora os procedimentos do culto a esses deuses em muitos casos continuem a ser conduzidos por determinadas famílias, o culto ao deus não é mais propriedade de determinada família, mas da cidade. Isso acarreta uma transformação no modo de arrecadação de impostos sob a forma de oferendas aos deuses da cidade, que agora não são mais oferendas diretas aos membros dessas famílias, mas oferenda aos deuses cujo processo consiste em um dispositivo operado por elas. Na peça de Sófocles, podemos ver claramente a influência do culto público ao deus Apolo, que se encontra “fora” da cidade, na medida em que a consulta ao oráculo de Delfos por parte do poder soberano é a primeira medida “estatal”<sup>152</sup> a ser tomada para a resolução da peste que assola a cidade. Este movimento realizado pelo soberano é um ato público que tem relação com todos os procedimentos jurídicos, políticos e religiosos que são desencadeados, que serão abordados de forma mais detalhada adiante.

O segundo conjunto de redistribuições tem relação direta com as reformas econômicas conduzidas pelos tiranos e reformadores. Como dito no contexto do capítulo 1, as reformas religiosas, com a criação do culto independente ao deus da cidade, engendram a criação de uma nova mecânica de confiscos de propriedade e recolhimento de impostos sob a forma de oferendas. Embora essas reformas se deem de forma heterogênea nas diferentes cidades em que foram adotadas, os focos centrais nas redistribuições econômicas são a mudança na relação entre as terras cultiváveis e o acesso aos meios de produção, bem como o alívio do endividamento das classes mais baixas, que tinha sua mobilidade social e suas condições de vida limitadas pela possibilidade da escravidão por dívidas.

No caso de Corinto, são realizadas redistribuições das terras cultiváveis aos apoiadores da ascensão política do tirano Cípselo, enquanto em Atenas é instituído um sistema de redistribuição do poder a partir da instauração de um regime político no qual é possível a participação de todas as classes sociais nas instâncias deliberativas, tendo a

---

<sup>152</sup> Aqui, a palavra foi colocada entre aspas, pois, mesmo sendo utilizada amplamente por Foucault nos cursos de 1971 e 1981, ela não designa propriamente uma forma de administração pública com divisão de poderes tal como conhecemos nos dias atuais. Quando utilizada pelo filósofo nestes contextos, ela designa o entrecruzamento de instituições que não estão sob a propriedade de determinadas famílias ou indivíduos, mas respondem pela cidade como um todo e têm como objetivo zelar pelos interesses da cidade e do conjunto de cidadãos.

assembleia como principal instituição de poder estabelecida. Outro ponto fundamental no sistema de redistribuição do poder ateniense é a criação da moeda como simulacro do poder e a transformação das riquezas recolhidas por meio das oferendas aos deuses em simulacro monetário que definiria os critérios da participação dos cidadãos no poder. Como relação aos dispositivos de poder-saber que regem a emissão monetária no período clássico é importante ressaltar o fato de como esse saber específico do tirano/nomoteta é utilizado para criar um artifício a partir do qual o poder é transformado em algo visível, palpável passível de ser calculado, aferido e utilizado como medida de poder e como instrumento de solução do problema do endividamento geral das classes mais baixas.

Outro artifício da arte de encontrar a solução para os problemas da cidade, que é específica do soberano, é a criação da assembleia. Esta criação é um processo histórico que envolve conjuntos de acontecimentos específicos, uma vez que a coalizão entre as classes sociais que saiu vitoriosa nos conflitos dos séculos VI e V atribui aos reformadores o poder soberano que lhes concede autoridade absoluta, que, por sua vez, é utilizada para criar uma instituição máxima de deliberação política à qual esse poder é entregue e é distribuído entre os cidadãos de acordo com sua classe social e sua tribo. A partir desse momento, o exercício da autoridade política através da soberania é devolvida ao tirano pela assembleia, porém fiscalizada pela mesma.

Neste sentido, se pode afirmar que o poder soberano exercido pelo tirano é, ao mesmo tempo, absoluto e limitado. Absoluto, pois emana da anuência da assembleia, que transfere ao governante o direito de exercê-lo da forma que lhe segundo os parâmetros dessas formas jurídicas estabelecidas com o surgimento do *nomos*. Limitado, porque a assembleia, ao mesmo tempo, fiscaliza o exercício do poder, na medida em que ele é concedido para que o soberano conduza a cidade ao caminho da justiça.

Essa é, segundo Foucault, a instituição central em torno da qual se dá a disputa de poder na peça de Sófocles. O poder absoluto que emana da soberania da cidade é concedido a Édipo pela assembleia, representada pelo coro, a partir do momento em que este é capaz de utilizar o seu saber para administrar a boa justiça ao governar a cidade. A partir do momento em que ele não mais é capaz de utilizar este saber/poder para governar em harmonia com os princípios naturais fixados pelos deuses, é destituído de

sua função pela assembleia em um ato solene.

É possível investigar esta situação de uma maneira um pouco mais aprofundada em cada uma de suas nuances. Em todos os momentos da trama, Édipo foi eficaz em utilizar seu saber/poder para encontrar a causa e a solução dos problemas que assolavam a cidade de Tebas. Na condição de soberano, conduz o inquérito no interior das formas jurídicas prescritas pela legislação ateniense, de acordo com o modo de proceder investigativo a partir de uma denúncia feita por alguém que não é um cidadão de Tebas; no caso, a denúncia é feita pelo deus Apolo após o soberano realizar o procedimento jurídico-religioso de consulta oracular, também prescrito em uma forma jurídica específica no interior do *nomos*.

O destino trágico de Édipo se dá justamente pela eficácia de seu saber/poder em descobrir a verdade. O que leva Édipo à ruína é a potência dessa verdade. Esta potência pode ser estudada sob dois aspectos. O primeiro está diretamente relacionado ao conteúdo da informação revelada. Como foi descrito no capítulo 2, a causa dos problemas da cidade é o assassinato de seu antigo rei, cujo culpado pelo crime é o próprio Édipo. O fato de o poder soberano ter sido atribuído a um criminoso faz com que seu reinado seja conspurcado por esta mácula desde o início, o que lhe torna indigno de exercer suas funções e atrai a cólera dos deuses sobre a cidade governada, pois a abominação de ter no comando da cidade um parricida faz com que a *Dike* abandone os tebanos por ter seu domínio violado.

O segundo aspecto que tem relação com a potência da verdade a ser investigado é o processo formal no interior do qual a verdade é revelada. Por mais que tenha sido enunciada desde o começo da trama pelo próprio deus Apolo, somente possui eficácia sobre a constituição política da cidade quando ela emerge no interior de um procedimento de inquérito prescrito pela legislação, conduzido pelo soberano e validado pela assembleia. Esse procedimento faz com que a verdade seja revelada por jogos de encaixe entre as metades, em diferentes instâncias, desde a mântica divina, os juramentos e os processos mnemônicos que competem à aristocracia e, por fim, enunciada pelas testemunhas compostas pela plebe e pelos escravos a partir de um processo de interrogatório e confissão. Cada uma dessas instâncias de revelação da verdade possui uma forma jurídica prescrita pelo pelos procedimentos prescritos na legislação que rege seu processo de aparecimento.

Por fim, quando a verdade aparece por completo no interior das devidas formas jurídicas, ocorre a destituição do soberano, cujo processo é também circunscrito pelo direito e ocorre em três instâncias. A primeira instância tem seu aparecimento a partir dos acontecimentos no início da peça, quando é revelado ao povo de Tebas que a causa do miasma com o qual a cidade sofre é um assassinato. A legislação ateniense prevê uma pena específica ao assassino, que é o exílio, uma vez que a permanência de um indivíduo criminoso, impuro, no solo da cidade cuja proteção é reivindicada por um deus conspurca aquele espaço social em sua totalidade. Nesse momento, o soberano, que é a instância executiva de deliberação política, faz uso de um decreto, a ferramenta jurídica da soberania para que seja cumprida a lei. No fim da peça, quando a assembleia, representada pelo coro reconhece Édipo como sendo o culpado pelo crime e ele mesmo se reconhece como criminoso, a assembleia determina o objeto de aplicação da lei, que acontece sob a forma da destituição do próprio soberano e ele mesmo, na condição da instância executiva da aplicação da lei, em seu último ato, aplica a sentença que havia decretado sobre si. Todas essas formas jurídicas aparecem na com as modificações sociais ocorridas nos séculos VI e V a. C. com a criação da cidade-estado, que é o entrecruzamento desses mecanismos de poder que prescrevem formas específicas de saber através de uma legislação escrita, uma moeda como simulacro de poder e um mecanismo de exclusão de indivíduos do território circunscrito pela lei, no interior do qual vigora a soberania da *pólis*.

Uma última relação interessante que se pode traçar entre a figura histórica de Sólon e o herói/tirano trágico Édipo é consiste nos percauços da história de vida de cada um deles. Apesar de ambos terem governado de maneira absoluta amparados pelo *plíthos*, pelo apoio popular mediado pela anuência da assembleia, são também destituídos por essas instâncias deliberativas que, no caso de Sólon, foram criadas por ele próprio. O motivo pelo qual traçamos este paralelo entre os processos jurídicos presentes em Édipo e o caso ateniense encontra justificativas históricas citadas pelo próprio Foucault na ocasião do curso de 1981. Em primeiro lugar, há poucas evidências arqueológicas da legislação e dos processos deliberativos tebanos desde o expurgo conduzido por Alexandre, na ocasião da revolta tebana contra a hegemonia macedônica através da liga helênica. Em segundo lugar, e mais importante, pelo fato de os termos em grego utilizados por Sófocles para descrever os procedimentos oriundos do inquérito



conduzido por Édipo são exatamente os mesmos termos e processos prescritos pela legislação ateniense.

Por tudo o que foi exposto na presente dissertação, a leitura mais atenta de Édipo nos permite encontrar indícios não uma estrutura ahistórica do inconsciente, mas um conjunto de processos jurídico-político-religiosos precisos e muito bem delimitados. Se algo de Édipo nos chega até os dias atuais não é por sua revelação de uma universal da subjetividade, mas porque a peça é um documento histórico importante, que descreve com detalhes o aparecimento de formas jurídicas no interior das quais se institui uma concepção de verdade a subjetividade é circunscrita pelos mecanismos de poder-saber pela primeira vez na história do ocidente. Se algo de Édipo nos chega até os dias atuais, a causa disso é a permanência destes mecanismos através da história, cuja dinâmica atual movimentava outras relações de poder. A delimitação da subjetividade, da individualidade e da vida pelo poder tem seu nascimento datado nas reformas dos séculos V e VI a. C. e talvez tenham Sófocles como seu primeiro crítico.

## CONCLUSÃO

A passagem do período arcaico ao período clássico na antiguidade grega, além de delimitar um determinado período histórico, foi palco do surgimento de instituições políticas atravessadas por mecanismos de poder e relações de saber circunscritas por formas jurídicas cujos efeitos ecoam pelas sociedades ocidentais até os dias atuais. O aparecimento da moeda e da legislação escrita engendram tecnologias de governo dos indivíduos que, apesar de deslocadas de suas funções originais, permanecem sendo bastante úteis aos dispositivos de poder que incidem sobre as condutas dos indivíduos em nosso tempo.

Este novo conjunto de relações políticas é fundamentado por uma relação específica com a verdade, cuja forma é interpretada pela filosofia aristotélica como sendo a expressão de uma tendência natural humana à busca da verdade através do conhecimento. Baseado na *genealogia* nietzschiana, Foucault põe sob suspeita essa teoria clássica do conhecimento e orienta suas investigações, eguindo por um caminho segundo o qual a vontade de buscar a verdade presente no pensamento ocidental tem uma “origem” em um momento específico. A busca da verdade é um artifício inventado por um determinado grupo de indivíduos, em um determinado momento, para dar conta de solucionar problemas que têm relações com disputas complexas entre forças sociais de natureza distinta.

No momento em que o modo de produção escravocrata baseado na subsistência a partir da produção agrária, cuja propriedade das terras cultiváveis era concentrada no poder de uma aristocracia guerreira, entra em colapso, as antigas classes sociais dominadas e as novas classes sociais, que surgem como fruto das mudanças no tecido

social das cidades, se revoltam contra a antiga classe dominante e utilizam as novas tecnologias militares e econômicas como arma para sobrepujar seus algozes. A mudança na hierarquia e na configuração das sociedades gregas antigas faz surgir a necessidade da criação de novas tecnologias e dispositivos de poder para, ao mesmo tempo, gerir e perpetuar esse estado de coisas.

Enquanto a classe aristocrática exercia seu domínio diretamente através do poder soberano do basileu, ancorado no monopólio dos rituais religiosos, das relações de produção de riquezas e das modalidades de solução de litígios entre os indivíduos, a nova configuração social exige que este poder político seja transferido às novas classes médias urbanas de artesãos, à aristocracia comercial e às classes médias militares, que governam de forma indireta. Este governo indireto se dá através da criação de uma entidade que tem como função gerir a vida cotidiana através dos rituais religiosos, medir e redistribuir a riqueza e poder pra evitar acumulações desmedidas e solucionar os litígios de modo que interesses heterogêneos sejam também representados em uma nova forma de distribuição da justiça.

Isto somente é possível com a criação da *pólis*, um entrelaçamento de instituições parcialmente independentes das classes sociais que compõem o conjunto de cidadãos, cuja soberania sobre os indivíduos é circunscrita no interior de um determinado território e regida por uma assembleia capaz de representar esses interesses sociais distintos. Este modo de representação de interesses heterogêneos é tornado possível com a criação do *nomos*, uma legislação escrita, ou repetida através de rituais públicos para o conhecimento geral, que pode ser modificada através do debate baseado no *logos*, o discurso racional, e que se apresenta como estando em continuidade e harmonia com a verdade da natureza, cuja forma ela deve espelhar. Para que haja correlação com a verdade natural, é necessário que o *logos* também seja capaz de conhecer profundamente a essência das coisas.

Esta nova forma de gestão das condutas dos indivíduos produz um determinado espaço social cuja forma é atravessada por processos regidos por formas jurídicas orientadas pela verdade. As formas jurídicas que têm sua origem no período clássico versam sobre diferentes aspectos fundamentais para a vida nessas novas configurações sociais urbanas e são operadas a partir de uma concepção peculiar sobre o homem, a subjetividade e o pensamento, da qual a filosofia ocidental é tributária até os dias atuais.

Longe de ser uma relação natural entre o conhecimento humano e as coisas, a verdade é uma arma política que atravessa o corpo social, opera dispositivos de normalização das condutas dos indivíduos e é referencial normativo de formas de saber complementares.

O momento histórico no qual a peça de Sófocles foi escrita é fundamental para que se compreenda a profundidade dos questionamentos levantados na obra. A obra foi escrita durante a guerra do Peloponeso, entre os anos 437 a. C. e 401 a. C, onde os principais expoentes do modo de organização social baseado na *pólis*, Esparta e Atenas, e suas respectivas ligas, conjuntos de *pólis* que estabeleciam entre si relações complexas, lutavam pela hegemonia política, cultural, econômica e militar do mundo grego. Nesse contexto, a peça de Sófocles põe sob crítica severa as relações de poder, as formas de saber e as formas de se exercer o governo sobre os indivíduos nas quais estas formas de organização social estavam alicerçadas, e que levaram o mundo grego a um conflito que, em última instância, foi um dos responsáveis pelo declínio do mundo grego clássico. Compreender Édipo simplesmente como uma representação de um “sujeito do inconsciente” significa simplesmente transpor o pressuposto de que uma forma de subjetividade se encontra em um âmbito exterior às mudanças históricas de uma ordem do conhecimento racional à ordem do desejo e da subjetividade. Isso significa esvaziar a obra de seu conteúdo político, que é a parte mais fundamental de uma crítica que pode ser estendida aos fundamentos das formas jurídicas que regem as sociedades ocidentais até os dias atuais.

Isto posto, o presente trabalho não deve ser compreendido como um fim em si mesmo, pois ele deve servir como ponto de partida de um estudo do percurso histórico das formas jurídicas, dos mecanismos de exercício da soberania política, de normalização de condutas dos indivíduos e dos saberes produzidos sobre o homem até as formas contemporâneas que estes temas assumem, no interior da discussão sobre o direito, o Estado e o poder. Um futuro trabalho terá como objetivo destrinchar as investigações conduzidas por Michel Foucault em seus estudos acerca do modo como esses mecanismos e dispositivo incipientes de saber-poder se relacionam entre si, consigo mesmas e com as novas tecnologias de poder surgidas na modernidade até que elas assumam a forma do Estado de direito nas sociedades capitalistas contemporâneas.

**BIBLIOGRAFIA**

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcos Marcionilo. Loyola: São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_. *Poética*. Tradução de Ana Maria Valente. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.

\_\_\_\_\_. *A política*. Tradução Roberto Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CARVALHO FILHO. *Manual de direito administrativo*. São Paulo: Atlas, 2015.

ÉSQUILO. *Édipo Rei*. In: *A trilogia tebana: Édipo Rei; Édipo em Colono; Antígona*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro, 2012.

WILL. E. *Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage*. In *Revue numismatique*, 5ª série. Paris: 17, 1955.

\_\_\_\_\_. *De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie*. *Revue historique* T. 212, Fasc. 2 (1954) Paris: PUF. 1954.

FOUCAULT, M. *Aulas sobre a Vontade de Saber*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade: curso dado no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *O governo de si e dos outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo. Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.

\_\_\_\_\_. *Wrong-doig, truth-telling: the functions of avowal in justice*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.

GERNET. *Droit et Société dans la Grèce ancienne*. Paris: Sirey, 1955/1964.

\_\_\_\_\_. *Introduction à l'étude du droit grec ancien*. In: *Archives d'histoire du droit oriental*. Paris: II, 1938.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HOMERO. *Iliada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. *Iliade*. Tradução de P. Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1938.

LORIMER. *The Hoplite Phalanx Whit Special Reference to the Poems of Archilochus and Tyrtaeus*. ABSA, 1947.

MANZANO, S. *A teoria do dinheiro em Marx*. in I.I. RUBIN. *A teoria do dinheiro em Marx*. Tradução: Tiago Camarinha Lopes. São Paulo: Instituto Caio Prado Jr., 2020.

MARTINS, C. *O papel do "dinheiro primitivo" na economia Inca*. São Paulo: USP, 2001.

MARX, K. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

OLIVEIRA, Cláudio Brandão de (Org.) *Constituição da República Federativa do Brasil*. Rio de Janeiro: Roma Victor, 2002.

PRÉAUX. C. *Le témoignage dans le droit grec classique*. Bruxelles: Éditions de la Librairie encyclopedique, 1965.

WILLETS. R. F. *The Law Code of Gortyn*. Berlin: De Gruyter, 2013.

Journal of Field Archaeology. Vol. 9, No. 4 (Winter, 1982), p. 467-485. Published by Taylor & Francis, Ltda.