

Édipo filósofo, inocente responsável

Oedipus philosopher, innocent responsible

Francisco Marshall¹
marshall@ufrgs.br

RESUMO: Sófocles apresenta em duas tragédias (*Édipo Tirano* e *Édipo em Colono*) o quadro complexo com que pensar responsabilidade, vontade e culpa em sentidos jurídico, filosófico e religioso. Este artigo contextualiza o documento trágico e a história do indivíduo e do direito ateniense, para então deter-se na análise do caso de Édipo, sobretudo na leitura e comentário de sua fala de defesas, publicada em *Édipo em Colono*. Ao final, explicitam-se tanto a condição piedosa do autor Sófocles como as ambivalências da condição humana ora mimetizadas.

Palavras-chave: Édipo, indivíduo, responsabilidade, vontade, direito clássico.

ABSTRACT: In his two Oedipian tragedies (*Oedipus Tyrannus* and *Oedipus Colonneus*) Sophocles presents a complex portrait of human and political condition where we can think responsibility, will and guilt in their legal, philosophical and religious meanings. This article first contextualizes the tragic document and the history of the individual and Athenian law, then it analyzes of the case of Oedipus, especially by commenting his defense, as published in *Oedipus Colonneus*. Finally, both the pious attitude of the author, Sophocles, as well as the ambivalences of the human condition mimetized in the dramas, are pointed out.

Key words: Oedipus, individual, responsibility, will, classical law.

As circunstâncias vividas por Édipo no mito grego e nas dramatizações de Sófocles nos oferecem uma das mais precisas e profundas equações simbólicas com que pensar temas centrais da condição humana, sobretudo os que dizem respeito ao papel e à posição do indivíduo no cosmos, suas propriedades cognitivas e políticas. Édipo é paciente e protagonista de um dos destinos mais sórdidos de que se tem notícia, o qual ele enfrenta com grandeza heróica. Involuntariamente parricida e incestuoso, ele próprio realiza as investigações que irão levá-lo a perder simultaneamente sua condição de rei em Tebas, de herói salvador, de indivíduo na cidade

¹ Prof. do Depto. e PPG História IFCH-UFRGS e do PPG Artes visuais IA-UFRGS, autor de *Édipo Tirano, a tragédia do saber* (Marshall, 2000).

e, mais terrivelmente, que irão obrigá-lo a conviver com a consciência de seus atos terríveis até o fim de seus dias. Inatos no mito, os temas da vontade e da responsabilidade, da culpa e da inocência, da autonomia e heteronomia são desenvolvidos magistralmente por Sófocles, em um contexto de acentuada gravidade ética (do indivíduo), política (da cidade) e teológica (do cosmos e da condição humana); esta mestria alça suas tragédias edípicas (*Édipo Tirano*, c. 424 a.C., e *Édipo em Colono*, c. 406 a.C.) à condição de monumentos filosóficos, raramente equiparados na história da dramaturgia ocidental.

Tragédia e história

A representação trágica mimetiza memórias, possibilidades e tensões características da história cultural grega. Após as lições de Aristóteles na *Poética* (sublinhadas na leitura restauradora de John Jones, 1962), compreendemos que a tragédia é imitação de ações e da vida (*mimesis praxéon kai biou*, 1449b24, 1440b36, 1450a3, 1451a31-2, 1452a2); para Aristóteles, o termo *mythos* designa apenas um enredo pronto (Wartelle, 1985, p. 106-7), que oferece à tragédia um repertório de nomes e histórias tradicionais, os quais, conquanto relevantes, não constituem o objeto central da mimese trágica; esta se ocupa de ações e da vida, ou seja, da história vivida. A forma mimética da tragédia contém em si uma expressão do mundo da vida, a qual significa sua carga precípua de verdade e de historicidade. Ora, colacionando-se a *Poética* (1) com outros dois textos éticos de Aristóteles, a *Ética a Nicômaco* (2)² e a *Política* (3)³, nota-se que nos processos de escolha e de construção do destino trágico (1) estão reproduzidas as circunstâncias éticas e políticas do indivíduo (2) e da cidade (3); na inteligência de Aristóteles, que acompanhamos como fundamento da interpretação sobre Édipo e a tragédia grega, a imitação trágica dá-se em um horizonte de historicidade ética e política, elevado pela gravidade própria da ação e da linguagem trágica.

Como Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet (1999) não se cansaram de ressaltar (com amplo eco no humanismo atual), na tragédia, as tensões éticas e políticas ocorrem simultaneamente, em cenários dramáticos coincidentemente históricos e filosóficos. Se for necessário que se tomem decisões em circunstâncias dramáticas, estas circunstâncias serão, em cenário helênico clássico, marcadas pela interferência de categorias morais, jurídicas e religiosas, muito mais do que por determinações volitivas ou idiossincráticas (da psique e suas contradições), como é comum no drama moderno. As decisões (escolhas) ocorrem não apenas por efeito dos caracteres (dos personagens); antes, estes se formam e se revelam através do processo de escolha (*Poética*, 1450b9). Esta, por sua vez, começa a adquirir sentido a partir do universo de possibilidades culturais clássico, em suas dimensões particular (helênica) e universal (humana), em seus projetos e conflitos.

Anacronismos

Há, entretanto, questões complexas sobre a historicidade da tragédia grega, pois sabe-se que ela é congenitamente anacrônica (Easterling, 1985). Ela fala de deuses, heróis, reis e príncipes em uma época em que as autonomias filosófica e política já haviam banido (ou desacomodado) estes personagens da cidade. Ao retomar os temas do imaginário de Homero e espetacularizá-los no centro da *pólis*, a tragédia é

² Cf. as discussões sobre ética e os processos de escolha (*proairesis*) no livro III da *Ética a Nicômaco*, especialmente 1111b7.

³ Cf. especialmente o início do livro VII da *Política* (1323a14-27).

renascimento do mito, mas também sua problematização, em um cenário em que ele não é mais natural, onde o efeito do mito se dá muito mais sobre a estética e os recursos de linguagem do que sobre a explicação fundamental do mundo. Daí decorre a função do mito na tragédia grega: suporte formal e temático para o desenvolvimento de um inquérito profundo sobre as condições humanas e cívicas. Com Édipo, aprendemos não apenas sobre a casa de Laio, mas sobre circunstâncias graves da história e da vida, os limites e contradições da condição humana, na sua existência entre deuses e a cidade grega. Criada pelo talento dos dramaturgos, esta reflexão existencialista é especialmente propiciada pela dialética entre mito e filosofia na tragédia, pois a naturalização do mito como base da narrativa e sua identidade como patrimônio reconhecido de memórias culturais permitem que se destaque, na composição dramatúrgica, a diferença interpretativa; conhecido o mito de Édipo desde Homero (ou desde muito antes, como quer Propp, 1992), importa agora que os atenienses (e nós) possamos perceber a carga de interpretação acrescentada por Sófocles, em seu manejo do mito, em sua época. Deste modo, o anacronismo pode se tornar ferramenta poderosa para a expressão analítica de um pensamento filosófico e histórico atual.

Além desse efeito reflexivo provocado pelo deslocamento do mito, há um efeito complementar do anacronismo trágico, de tipo histórico, produzido a partir da intromissão de diferentes memórias culturais, amalgamadas ao longo da história helênica, as quais também são matéria examinada e representada (mimetizada) pela tragédia. A tragédia grega faz o papel de história da cultura, especialmente quanto a temas teológicos, políticos e jurídicos; ela oferece ao século os símbolos com que se torna tangível a dimensão histórica de muitas transformações havidas na Grécia desde Homero e antes. A trilogia *Orestéia*, de Ésquilo, é exemplo máximo desta dimensão histórica e cultural da tragédia, mas esta mesma qualidade documental aparece com riqueza em muitos outros textos e em vários níveis semânticos de cada tragédia. Assim, os efeitos de anacronismo na tragédia terminam sendo também significativos de seu alto grau de historicidade, ou seja, revelam o modo complexo com que se representam no texto e na ação os diferentes estratos do tempo e da memória da Grécia antiga. Compreender estas memórias, porém, exige exercícios de discernimento temático e vários graus de desconstrução.

No caso das tragédias edípicas de Sófocles, uma parte substantiva da memória cultural mimetizada diz respeito à história jurídica e moral do indivíduo e da sociedade gregos, revelando as tensões e perplexidades vividas nos trânsitos entre uma cultura mítica tradicional (mundo de Homero) e a cultura da *pólis* juridicamente ordenada e filosoficamente ilustrada. Às tensões sociais históricas, intensas no século de Sófocles, acrescenta-se a perspectiva humanística do autor, a qual deve aqui ser também considerada e desconstruída, a fim de que não se a confunda com o tempo mimetizado ou com as questões do próprio drama de Édipo. Quando nos referimos a trânsitos entre mito e cidade, sinalizamos um conjunto de relações culturais atualizado a cada geração, desde o século VII a.C., nas quais o mito e sua contrapartida social (aristocracia tradicional) são tomados como objetos e desdobrados de modo crítico, em meio a um conjunto de transformações sociais revolucionárias, das quais emergirá a *pólis* isonômica. Não se trata, entretanto, do esquema geral de uma passagem da era mítica para a racional, nem da mudança vetorial de paradigma jurídico, psicológico e teológico, em plano evolutivo, pois essas relações supõem também reflexos, traduções, mimeses e sobrevivências. Deve-se sempre lembrar que Homero, conquanto traumáticamente atacado pelos filósofos, de Xenófanos e Heráclito a Platão, continuou substantivo como base da educação e fonte primordial da cultura clássica (Jaeger, 2001; Buffière, 1956; Lamberton, 1986). A emergência de um novo indivíduo e de seus respectivos códigos (estéticos, jurídicos, filosóficos, políticos, religiosos, econômicos, etc.), fenômeno característico da época em que (re)surgiram a escrita, as cidades, a moeda

e a filosofia na Grécia (entre meados do século VIII e o final do século VI a.C.), dá-se em confronto com valores tradicionais que, todavia, conseguem se perpetuar em várias instituições cívicas e familiares. Em vista disto, não se deve perceber a história da cultura grega como uma sucessão de estágios culturais, com a superação por revolução ou acréscimo, mas sim como o cenário de um agravamento dramático de tensões e possibilidades, em que o acréscimo de novas perspectivas incide sobre forças ainda atuantes (vigorosamente) no seio das comunidades. Precisamente desta memória trata a tragédia grega, e precisamente esta complexa ambivalência do direito e do estatuto do indivíduo alimenta a reflexão desenvolvida por Sófocles⁴.

Direito e indivíduo

A história do direito grego ilustra um conjunto de processos ao longo dos quais se constitui o indivíduo responsável, ou seja, uma personalidade identificada pela cidade e plenamente titular de seus erros e acertos. Este processo significa a passagem de uma noção teológica de acontecimento e de uma convicção de culpabilidade impessoal ou coletiva, ligadas às ações de deuses (e *daimons* – numes) e à soberania do clã (direito gentílico), para uma subsequente noção objetiva de fato e culpa, evidenciado por provas produzidas pela ação do sujeito. O direito expressa esta passagem, que é um dos processos cervicais da constituição da *pólis*, mas a cultura continuamente traduz a sobrevivência conflituosa de padrões afetivos e ideológicos antigos (é preciso manter a compreensão desta ambigüidade como forma da História). Entre os séculos VIII e V a.C., nota-se um paulatino processo de individuação, *i. e.*, de desenvolvimento de identidade individual histórica, processo este que se revela em um conjunto de eventos concatenados:

- 1) Primeiramente, na poesia épica desde **Hesíodo**, autor dos primeiros poemas assinados da Grécia, detrator de sua condição corporal (nome: Hesíodo, *Teogonia*, 20-1), jurídica e política (conflitos com o irmão Perses, em uma cidade com juízes corruptos, denunciados em *Os trabalhos e os dias*, v. 286ss.). Lembremos que Homero era anônimo, sem assinatura;
- 2) Em todos os estilos da **poesia lírica**, de Alceu e Safo a Píndaro. Os poetas e poetisa líricos subvertem a poética tradicional e se enlevam com sua subjetividade amorosa e corporal. Desdenham a moralidade aristocrática e proclamam uma nova música, alquebrada, insinuante, individualizada. Arquíloco é o avatar desta linhagem (Correa, 1998). Esta tradição funda e desenvolve a modernidade poética na Grécia, e o faz como invenção do indivíduo;
- 3) Entre esses poetas, estão também os **poetas-legisladores** (*nomotetas*), como Drácon, Licurgo e Sólon, que codificam a nova moralidade das cidades, reformam cidades e dão dimensão jurídica ao indivíduo, introduzindo, entre outras coisas, novos parâmetros de determinação de culpa e a soberania de tribunais cívicos (não apenas religiosos) (Barros, 1999);
- 4) Nas **formas da guerra**: o resultado do advento (ao final do 2º milênio a.C.) e disseminação (na primeira metade do 1º milênio a.C.) da tecnologia siderúrgica (metalurgia do ferro) significou a democratização do acesso aos instrumentos da guerra e a profissionalização de mercenários (guerreiros avulsos), bem como o colapso da guerra tradicional (honorífica e heróica) e o advento da nova cultura bélica (política e estratégica), baseada no hoplita (guerreiro armado) (Dabdab Trabulsi, 1984);

⁴ Este quadro de tensão entre simultaneidades históricas serve também para se compreender as tensões da modernidade em outros cenários mais recentes.

- 5) Relacionada a esta nova tecnologia siderúrgica, há na época arcaica uma **crise agrária** séria, na qual um dos resultados foi o desenvolvimento da **pequena propriedade**; na cidade, esta mudança fomenta o florescimento de grupos de **mercadores**;
- 6) No florescimento dos **cultos iniciáticos**: as religiões de mistérios e as diversas seitas que florescem na idade arcaica se preocupam com o destino da alma e oferecem ao indivíduo alternativas de salvação. Ao dionisismo e ao orfismo acrescenta-se o pitagorismo, todos eles contestando diretamente a religião olímpica;
- 7) No alvorecer da **filosofia**: desde Tales, reformar a cosmovisão aposentando Zeus é não apenas a meta de várias escolas, mas também a retórica que funda nova grei de profissionais da educação, os filósofos. Mudam com isso os padrões de verdade e autoridade (Detienne, 1981). No século V, estarão já estabilizados na função propedêutica. Assim, atuam em um cosmos cindido e cooperam diretamente para a emancipação e educação do indivíduo, na *pólis*;

A emergência da cidade e o desenvolvimento de novas tecnologias de efeito emancipatório (sobretudo siderurgia, escrita e moeda) lastreiam este processo, marcado pelo advento de cidades juridicamente ordenadas de estilo republicano, progressivamente isonômicas, marca da civilização mediterrânea nos primeiros séculos da Idade do Ferro. Neste cenário emancipatório, a construção do indivíduo responsável é peça-chave. A construção deste personagem ocorre face a uma série de enfrentamentos históricos contra uma memória cultural fortíssima, até hoje persistente: Homero e os mitos.

Fortuna crítica

As transformações morais, jurídicas e políticas desse processo de individuação são tema central de uma rica bibliografia que tem em Eric Robertson Dodds referência fundamental, no ensaio *Agamemnon's apology*, primeiro capítulo de *The Greeks and the irrational* (Dodds, 1951). Dodds, ao comentar a cegueira (*ate*) de Agamêmnon, demonstra claramente o cenário de exterioridade da culpa em Homero, utilizado como argumento por Agamêmnon para se defender da acusação de ter provocado a cólera de Aquiles e a conseqüente catástrofe dos gregos. O comentário nutre-se destes versos, em que o atrida busca se isentar de responsabilidade por seus próprios atos:

Frequentemente os gregos me têm dito isso e censurado. Mas eu não sou a causa (*aitios*) disso. Não; Zeus, a Moira e a Erínea que caminha nas trevas são a causa, pois eles colocaram a forte cegueira (*ate*) na minha mente na assembléia naquele dia em que assaltei o prêmio de Aquiles. Mas o que eu podia fazer? O deus conduz as coisas (*Ilíada*, XIX, 85ss.).

O líder sustenta que o confisco da briseide não foi ato decidido, e sim compelido por poder inefável, que o dominou impondo obnubilação. Trata-se da deusa Cegueira (*Ate*), que personifica a potência malévola que o levou ao erro, como pode levar até mesmo Zeus. Neste caso, é notável a facilidade retórica com que o principal sujeito, comandante das forças gregas em guerra, pode se transformar em um não-sujeito, inepto diante do poderio divino. Isto corresponde também à ausência de conceito homérico para pensar e representar o indivíduo como unidade, noção que Dodds encontra em Snell (2001), onde se lê uma fenomenologia histórica da antropologia arcaica. Comentando a mesma passagem de Homero e acrescentando ao legado de

Dodds, Arthur W. H. Adkins (1960) examina o estatuto da assim chamada *shame culture* (cultura da vergonha – *aidós*), em que as falhas são percebidas em confronto com os códigos de valores da aristocracia (a *arete*) e seus ideais de beleza e virtude (o *agathos*), antes que como determinação do sujeito. O modelo de análise provém do estudo clássico de Ruth Benedict (1946), uma análise da cultura japonesa tradicional, que Dodds adotou para explicar as transformações da cultura grega; neste modelo, a evolução moral da cultura é descrita como passagem de uma *shame culture* para uma *guilt culture* (cultura da culpa). No caso grego, isto corresponde à passagem de um mundo de exterioridade ética, marcado pela fama heróica e pela exterioridade do sujeito e a conseqüente alienação de responsabilidade, para um mundo marcado pela autoria e pela responsabilidade individual⁵. Para Dodds (1951, cap. II), em que pese o desenvolvimento da cultura da culpa na Atenas do século V a.C., este conceito se arremata somente com o advento do cristianismo (Konstan, 2003, 2006).

Hugh Lloyd-Jones (1971, p. 1-27) discute extensamente o uso feito pelos helenistas dos conceitos culturais de Ruth Benedict, procura matizar o contraste e, emendando Dodds, considera que os elementos de culpabilidade estão já presentes na cultura homérica, ainda que apareçam timidamente, nas formas de dever e lealdade que presidem a organização social heróica. Michel Foucault (1999), por sua vez, também desacreditando a oposição histórica entre culturas da vergonha e da culpa, defende que essas diferenças não decorrem de possibilidades ou impossibilidades culturais, mas sim de regimes de soberania que controlam as formas de evidenciamento da verdade e, portanto, de produção de culpa e autoria. O discurso de Agamêmnon, por este prisma, é evento ideológico de ocultação da autoria, não necessariamente obrigatório, mas estratégico para a preservação do poder. Ora, os regimes de soberania, ainda que abafando possibilidades históricas, são os responsáveis pela produção dos padrões e critérios e pelo exercício da prática judiciária; produzem, portanto, cenários característicos em que uma das prerrogativas do sujeito é a alienação de culpabilidade (na *Ilíada*, mais intensamente que na *Odisséia*). Logo, a dimensão política indica não apenas o espaço das retóricas hegemônicas, mas também o papel e a força com que estas instauram as ontologias dominantes, bem como suas epistemologias morais e jurídicas. Neste caso, compreender a fonte política da noção de verdade (e de autoria e de responsabilidade) não esvazia sua força como fundamento da prática histórica, representada na narrativa de Homero.

Democracia e autoria

Da mesma forma, também as transformações produzidas no âmbito político, com a paulatina emergência de um regime voltado à autonomia, significaram a mudança decisiva nos métodos de produção da verdade, quadro em que a emancipação política é correspondida pela afirmação da individualidade responsável. Leis escritas e tribunais institucionais, um mundo de provas e argumentos. Lembre-se que Péricles, amigo de Sófocles, lutou exatamente contra as prerrogativas do Areópago, um tribunal tradicional de Atenas⁶, logrando subtrair-lhe prerrogativas, embora com o preço da vida de um outro correligionário, Efiltes, assassinado em

⁵ Adkins (1960) disserta sobre erro, culpa, vergonha e a moralidade homérica no capítulo III, *Homer: mistake and moral error* (p. 30-60), mas, ao analisar o contexto clássico, não perde de vista os elementos de permanência (cap. VIII, *The persistence of traditional values*, p. 153-171).

⁶ Situado na colina de Ares (*Areios págon*), diante do Propileu, na Acrópole de Atenas, o Areópago teve, após as reformas de Péricles e Efiltes, suas atribuições restritas aos crimes de sangue, cedendo competências ao tribunal popular da *Heliaia*, instituído nas reformas de Clístenes (508 a.C.).

462, em represália à campanha contra o Areópago. Ali perto, um pouco acima, o Calcoterion (templo em que se depositavam as leis, gravadas em bronze, em área pública e sagrada, no *temenos* da Acrópole, diante do Partenon) vigiava a cidade, depositário de um tesouro cívico, as leis escritas. No *Pnyx* (encosta de colina usada para assembleias, diante da Acrópole), propunham-se, discutiam-se e votavam-se as leis, cuja distribuição se iniciava com a afixação de decretos na ágora e em sua discussão nas galerias, escritórios e repartições públicas daquela grande praça antiga, imediatamente contígua, em uma triangulação espacial com a Acrópole e o *Pnyx*. Um território, portanto, de expressão legislante e judiciária, povoado por assembleias e tribunais. Atenas era uma cidade de mobilização política e judiciária, exigindo que todos os seus cidadãos conhecessem as leis e participassem, periodicamente, de júris populares. Todos os cidadãos dispunham de um quinhão de autoridade judiciária.

O progressivo desenvolvimento da cultura judiciária, e seu aperfeiçoamento como legislação escrita nas cidades significaram uma crescente sofisticação nas formas com que se determinam culpa e responsabilidade. Desde Drácon (final do século VII a.C.), em Atenas discerniam-se o assassinato premeditado ou voluntário (*phónos ek pronoías* ou *ekoúsios*) do assassinato involuntário (*phónos akoúsios*). Estas leis foram as únicas preservadas nas reformas de Sólon e de Clístenes, constituindo tradição judiciária essencial da cidade (cf. Aristóteles, 1995, VII, 1). Esta tradição situa a discussão sobre vontade e responsabilidade, constituindo um argumento atenuador ou inocentador típico da retórica judiciária (clássica e atual).

Por outro lado, na tragédia, mesmo quando alienado dos deuses, o indivíduo não o é de um conjunto de circunstâncias que conformam a ação e podem colocá-lo como sujeito de crimes cuja responsabilidade é duvidosa ou insustentável. Assim, a cultura judiciária do século V, época das tragédias de Sófocles, caracterizava-se não apenas por uma condição política única (o regime de isonomia, *i. e.*, democracia) marcado pela legalidade e por uma relação indissolúvel entre direito e política, mas também pela existência de um conjunto de referências e terminologias com que pensar intencionalidade, culpa e responsabilidade, suas propriedades, limites e ambigüidades.

Édipo, ação, vontade e culpa

É esforço inglório procurar na tragédia *Édipo Tirano* a justificativa para o destino terrível do protagonista. Muitos intérpretes, influenciados pela teoria aristotélica da *hamartia* (o erro em estado de ignorância), com que se explica que um herói virtuoso possa cair em desdita (*Poética*, 1453a10-16 e 1460b15), têm procurado identificar as falhas de Édipo no drama para explicar sua desdita (e. g., Harsh, 1945, *i. a.*). Assim, ele seria "irascível", "destemperado": seus achaques contra Tirésias e Creonte decretariam a curva incontornável de sua queda. Ora, talvez seja demais imaginar que alguém mereceria o destino de Édipo por ter tido acesso de cólera, ainda mais na cultura grega, na qual a cólera é uma prerrogativa ética heróica, nem sempre negativa. Édipo não cai por sua cólera, embora esta lhe cause tormentos. Ao final do processo, ele tem a clara consciência de seus horrores, mas sabe igualmente de sua total inocência na trama.

O processo em que se vê a discussão sobre culpa e responsabilidade de Édipo estrutura-se em três momentos: (1) a tragédia *Édipo Tirano*, montada por Sófocles em 425/4 a.C.; (2) a tragédia *Édipo em Colono*, escrita entre 407 e 406 a.C. e encenada postumamente pelo neto do dramaturgo, Sófocles, o jovem, em 401 a.C. (Sófocles morrera em 406 a.C., aos 90 anos); (3) o espaço de tempo entre a apresentação original e a derradeira escrita de Sófocles: um período de cerca de 18 ou 19 anos, em Atenas. O segundo texto pode ser considerado um documento de recepção; nele, estão testemunhadas a reação e discussões do público, impressas na

resposta de Sófocles, verbalizada por Édipo e claramente pontuada como um *post-scriptum* esclarecedor. A presença de um aparelho transmissor (a opinião pública na cidade de Atenas) é claramente percebida no texto, onde Sófocles responde, em uma defesa de estilo forense, a duas acusações que até hoje alguns (des)leitores da tragédia *Édipo Tirano* apresentam: a de culpa no parricídio e incesto (vide S. Freud e a noção de uma culpa essencial, antropológica) e a inevitabilidade dos incidentes.

A apoteose heróica de Édipo, descrita pelo mensageiro (v. 1588-1666) no êxodo (v. 1580-1779) da tragédia *Édipo em Colono*, contada entre os momentos mais sublimes de toda a história da dramaturgia, termina por consagrar o sentido profundamente religioso com que Sófocles pensava e sentia o mito heróico. Antes desta cena, porém, no clímax do terceiro episódio, ocorre a argumentação de Édipo, em resposta às ameaças e insultos de Creonte, em que ele apresenta sua apologia com muita veemência, demonstrando o quanto era inocente nos termos do direito e da moralidade religiosa da época. Esta longa fala principia no verso 960 (Dain/Mazon e Schüler) e se estende até o verso 1.013. Vejamo-la na tradução de Donaldo Schüler (2003), com o acréscimo de grifos no vocabulário, os quais serão comentados a seguir. Então Édipo reage às ameaças de Creonte:

Cachorro sem vergonha, pensas que sujas a mim 960
 um velho, sem te emporcalhares a ti mesmo, hem?
 Acusações de assassinato, incesto, desatinos
 passam por esta tua bocarra, maldições que
 carrego sem querer (*énekon ákōn*). Os deuses tiveram prazer nisso, 965
 movidos por ódio antigo contra a minha raça (*génos*).
 Porque em mim mesmo não encontrarás nada
 digno de castigo (*hamartías óneidos*), falta alguma (*t'hemártanon*) que eu tivesse
 cometido contra mim ou contra os meus.
 Explica-me: se oráculos disseram a meu pai
 que ele seria morto por um filho, 970
 como posso ser acusado (*oneidízois*) disso legitimamente (*dikaiōs*),
 se eu não conhecia pai nem mãe,
 pois nem sequer tinha sido gerado (*agénnetos pót' è*)?
 Se ataquei meu pai – não nego que o ataquei –,
 levantei meu braço e o matei sem saber o que 975
 fazia nem contra quem, como podes denunciar
 um ato involuntário (*ákon*) como se tivesse sido
 intencional? Minha mãe, desgraçado... Não te
 envergonhas de me obrigar a falar de meu casamento
 com ela, com tua irmã? Está bem, falo. Nada 980
 silenciarei. Foi tua boca imunda que revolveu este assunto.
 Quem me pariu foi ela. Pariu. Que desgraça! Eu não
 sabia, ela não sabia. Ela me botou no mundo e, para
 vergonha nossa, meus filhos saíram da barriga dela.
 Uma coisa está clara: tens prazer, desbocado, 985
 em largar-me isso na cara. Não dormi com minha
 mãe por vontade minha (*ákōn*). Não, repito.
 Não sou criminoso. Ninguém poderá condenar-me.
 Pára de me lançar em rosto vida incestuosa,
 parricídio. Guarda teus insultos venenosos. 990
 Responde-me só esta pergunta: se alguém,
 aqui e agora, te enfrenta para te matar,
 sem motivo justo, vais perguntar se é teu
 pai ou revidas no ato? Está claro, se amas

tua vida, golpeias o agressor e não ficas a indagar se é justo ou não. Foi assim que me desgracei, e os deuses me levaram a isso. Nem a sombra de meu pai, se voltasse viva, apresentaria queixas contra mim.	995
Tu, de justo, não tens nada. Achas muito bonito tornar públicos assuntos privados. Ultrajas-me na presença de estranhos. Te pões a acariciar o nome de Teseu, a bajular Atenas e suas instituições.	1000
Ignoras, entretanto, coisas, muitas. Se há uma cidade que sabe respeitar os deuses, é precisamente esta. Vens para raptar-me, um suplicante, um velho, botas as patas em meninas. Contra tais brutalidades, invoco agora estas deusas,	1005
rogo, imploro que venham, que lutem comigo para que chegues a conhecer o valor dos homens que protegem esta cidade.	1010

A seguir, manifesta-se o Corifeu, reconhecendo o valor de Édipo e chancelando sua tese judiciária: as circunstâncias o arrasaram (v. 1014-5); por sua vez, Teseu reage contra Creonte, garantindo a proteção ao suplicante. Na dinâmica da expressão dramática, estas reações significam o sucesso da argumentação de Édipo, que não se expõe a contraditório; seus motivos bastam. Sófocles chancela seu argumento.

Em sua defesa, Édipo descreve e sublinha os termos em que deve ser considerado inocente: agiu de modo involuntário (*ákon*, v. 985, 977 e 987); os responsáveis são os deuses (vv. 965 e 998). Errou, reconhece, porém em absoluta ignorância, o que o quita da culpa, mas não da responsabilidade: é o sujeito, titular dos fatos, e isso Édipo não esconde, pelo contrário, assume plenamente. Aceita até mesmo, quando provocado, falar de seus opróbrios ("Está bem, falo. Nada silenciarei", v. 980-981), levando a público o mal privado (v. 1.000-1.001). Já aceitara, ao final da tragédia *Édipo Tirano*, toda a força da condenação que ele mesmo, quando ainda reinava, havia destinado ao criminoso: o exílio da cidade; impusera-se também o grave martírio da cegueira, penalizando os seus olhos por não terem enxergado o que deveriam ter visto. Essa consciência da culpa e a aceitação dos castigos não incomodam Édipo, que os assume (culpa e castigo) sem objetar. O que Édipo não tolera é que os crimes sejam associados a suas intenções pessoais.

Então, de um lado está a prática dos crimes hediondos e sua penalização, e de outro a intimidade do autor, sua intencionalidade. É como se houvesse dois âmbitos do sujeito e da ação: um, externo, involuntário, atado a determinações incontornáveis, que presidem o corpo de Édipo rumo a um destino terrível; outro âmbito se radica na sua vontade e intencionalidade, contrárias a esse destino. Este âmbito volitivo já recusara o teor das maldições, ao afastar-se de Corinto para não praticar parricídio e incesto; o corpo de Édipo, todavia, preso a sua progênie e, por isto mesmo, atado a antiga praga familiar decorrente do erro de seu pai, Laio, não tem como escapar do crime. Édipo observa de dentro os horrores que sua carcaça comete – mas ela também é Édipo, tem esse nome e destino.

Do ponto de vista do direito criminal, Sófocles leva Édipo para uma fronteira inverossímil. Caso ele conseguisse provar, em corte ateniense ou moderna, que agira sem intenção, sua absolvição seria muito provável; como vimos, isto estava dado no direito ateniense desde Drácon, *i. e.*, cerca de 200 anos antes da escrita destas tragédias. Todavia, Édipo aceita a condenação (exílio) sem jamais objetar.

Sua apologia (no *Édipo em Colono*) não visa a refutar a condenação havida em Tebas ao final do processo investigativo (*Édipo Tirano*). A argumentação defensiva de Édipo visa a um outro campo onde o que se equaciona não é a posição do sujeito na cidade, mas sim a posição do indivíduo e da cidade em um cosmos operado por deuses e numes. A este cenário Édipo leva a figura desconfortável de uma personagem injustiçada, carregada com a culpa de seus ancestrais porque “os deuses tiveram prazer nisso”, ilibada em sua intimidade volitiva.

Conclusões

As tragédias edípicas de Sófocles se situam em uma fronteira especulativa em que o direito é mimetizado e empresta aparência e formalidade a um processo criminal; situam-se em uma sala de espelhos da história e da sociedade em que se vêem imagens da história do direito ateniense, seus vocabulários e protocolos; nesta sala, deságuam tradições multisseculares do direito e da história do indivíduo e da cidade; situam-se também junto a uma ágora em que transpiram discussões sobre culpa, responsabilidade e vontade, às quais Sófocles responde enfaticamente.

A solução argumentativa, porém, não se prende à história política ou jurídica da cidade, mas vai buscar amparo em concepções sobre herói e heroísmo e vai também levar impasses para as definições e estatutos da humanidade. Édipo aceita sua condição de paciente de um destino terrível; é responsável, sem ser culpado. Esta é a forma com que se define sua relação com os deuses e o destino, e ele corajosamente assume sua parte nesta trama. Seu heroísmo não é o do guerreiro pródigo, como Hércules, Perseu ou Jasão; também não é o heroísmo do salvador da cidade, como ele se apresenta no início do drama *Édipo Tirano*, mas sim o heroísmo do paciente impassível, capaz de suportar o fado e realizar o destino prescrito, um destino terrível, o mais terrível dos destinos. Neste ponto sua figura tem ponto de contato com outro herói antigo igualmente sacrificado por desígnio divino, um que morreu na cruz, e algo também daquele que serviu seu fígado a um abutre, atado a um rochedo. Vistas em conjunto, ambas as tragédias esclarecem didaticamente a visão piedosa e social de Sófocles, em seus dois momentos epifânicos: provação e apoteose.

Com seus clamores de inocência, Édipo remete o campo causal da ação para o mundo divino e subordina a ele toda a ação histórica, não sem antes provocar um impasse ético de dimensão ontológica, com o qual se insinua a condição do homem moderno: sei, mas não quero; realizo, assumo, pago por isso, mas não sou bem eu, é uma outra fração do corpo que se expõe a cumprir destino. A consciência olha com temor mas com suspeição o império do nume e prepara-se para se exilar não só da cidade, mas também deste cosmos de contradições e de injustiça.

Referências

- ADKINS, A.W.H. 1960. *Merit and Responsibility*. Oxford, Clarendon Press, 380 p.
- ARISTÓTELES. 1995. *A Constituição de Atenas*. Tradução e comentário de Francisco Murari Pires. São Paulo, Hucitec, 276 p.
- ARISTOTLE. 1968. *Poetics*. Oxford, Clarendon Press, 313 p.
- ARISTOTLE. 1999. *Politics*. Oxford, Oxford University Press, Clarendon Press, 423 p.
- ARISTOTLE. 2000. *Nicomachean Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press, 213 p.
- BARROS, G.N.M. 1999. *Sólon de Atenas: a cidadania antiga*. São Paulo, Humanitas. v. 1, 186 p.
- BENEDICT, R. 1946. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston, Houghton Mifflin, 324 p.
- BUFFIÈRE, F. 1956. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris, Les Belles Lettres, 677 p.

- CORREA, P.C. 1998. *Armas e varões: A guerra na Lírica de Arquíloco*. São Paulo, Editora UNESP, 363 p.
- DABDAB TRABULSI, J.A. 1984. Crise social, tirania e difusão do dionisismo na Grécia Arcaica. *Revista de História*, São Paulo, **116**:75-104.
- DETIENNE, M. 1981. *Os mestres da verdade da Grécia arcaica*. Rio de Janeiro, Zahar, 148 p.
- DODDS, E.R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, University of California Press, 327 p.
- EASTERLING, P.E. 1985. Anachronism in Greek Tragedy. *JHS*, **105**:1-10.
- FOUCAULT, M. 1999. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro. Ed. Nau, 158 p.
- HARSH, P.W. 1945. Hamartia Again. *Transactions of the American Philological Association*, **76**:47-58.
- JAEGER, W. 2001. *Paidéia: A formação do homem grego*. São Paulo, Martins Fontes, 1413 p.
- JONES, J. 1962. *On Aristotle and Greek Tragedy*. New York, Oxford University Press, 284 p.
- KONSTAN, D. 2003. Shame in Ancient Greek. *Social Research*, **70**(4):601-30.
- KONSTAN, D. 2006. *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto, University of Toronto Press, 422 p.
- LAMBERTON, R. 1986. *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley, University of California Press, 363 p.
- LLOYD-JONES, H. 1971. *The Justice of Zeus*. Berkeley, University of California Press, 230 p.
- MARSHALL, F. 2000. *Édipo Tirano, a tragédia do saber*. Porto Alegre, EdUFRGS; Brasília, EdUnB, 295 p.
- PROPP, V. 1992. *Édipo à luz do folclore*. Veja, Universidade, Lisboa, 126 p.
- SNELL, B. 2001. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo, Perspectiva, 326 p.
- SCHÜLER, D. 2003. *Édipo em Colono de Sófocles*. Porto Alegre, LP&M, 142 p.
- VERNANT, J.-P. e VIDAL-NAQUET, P. 1999. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo, Editora Perspectiva, 376 p.
- WARTELLE, A. 1985. *Lexique de la Poétique d'Aristote*. Paris, Les Belles Lettres, 185 p.