

do governo dos vivos, 2ª aula¹

micHEL foucault

Aula de 16 de janeiro de 1980.

Comecei, na última vez, a esboçar a posição do problema que concerne à relação entre o *exercício de poder* e manifestação de verdade. Vou tentar lhes mostrar que o *exercício de poder* não pode se fazer e se realizar plenamente sem algo que possamos denominar como *manifestação de verdade*. Eu havia tentado sublinhar que esta *manifestação de verdade* não pode ser compreendida simplesmente como sendo a constituição, a formação, a concentração de conhecimentos úteis para governar eficazmente, mas que se trata de outra coisa, tal como um suplemento desta 'economia de utilidade'. O que é necessário sublinhar também é que, quando falo de relação *entre manifestação de verdade e exercício de poder*, não tenho intenção de dizer que o exercício de poder tenha necessidade de se manifestar em verdade na irradiação de sua presença e de sua potência (*puissance*) e que ele tenha necessidade de ritualizar publicamente e manifestamente essa forma de exercício.



O que tentarei sublinhar hoje, aqui, é, justamente, esta espécie de *suplemento de manifestação de verdade*, tanto em relação à constituição de conhecimentos úteis para governar quanto à manifestação necessária do poder por ele mesmo.²

A relação entre *exercício de poder e manifestação de verdade*, evidentemente, poderia ser feita a partir de uma consideração, uma análise de etnologia geral, mas que me sinto, bem entendido, incapaz de fazê-lo (*je serais incapable de le faire*). Desejo simplesmente, aqui, lançar mão de um exemplo que nos conduzirá aonde eu gostaria que ele nos conduza, ou seja, ao que será o tema preciso do tema do curso deste ano, quer dizer, um caso preciso e definido de relação entre *exercício do poder e manifestação de verdade*. Este exemplo primeiro, se quiserem, é o exemplo que vai servir de ponto de apoio, ponto de partida às análises que eu gostaria de fazer neste ano. Este exemplo — e vou já me desculpando por duas razões: é um exemplo muito banal (*très rébatu*) e eu não vou lhes ensinar nada ao invocá-lo, pois é um exemplo a respeito do qual eu já tratei, eu já falei um pouco, ao menos há uns dez anos, ou aproximadamente uns nove anos atrás — e não acredito que haja muitas pessoas que se lembrem disso, e que, oxalá, não fiquem aí por nove ou dez anos (risos na sala).

Trata-se, certamente, da história de Édipo-Rei. A história de Édipo-Rei que me parece colocar o problema, e que se põe aos olhos de todos, de relação entre o *exercício de poder* e a *manifestação de verdade*. O que lhes desejo propor, hoje e na próxima vez, é uma leitura de Édipo-Rei não como *desejo* e *inconsciente*, mas como *verdade e poder*, uma leitura *aléthourgica* (*aléthourgique*)³ de Édipo-Rei.



Com efeito, toda tragédia grega é uma *aléthourgia*, quer dizer, uma manifestação ritual de verdade. É uma *aléthourgia*, por assim dizer, no sentido geral do termo (*au sens général du terme*), uma vez que, bem entendido, por meio dos mitos, do herói; por meio dos atores, das máscaras que trazem os atores, a tragédia dá a entender o verdadeiro (*du vrai*), a ver o verdadeiro. Na Grécia, a cena, o teatro, constitui um lugar *onde e como* se manifesta a verdade ou, por outro modo, certamente, na cátedra (*siège*) de um oráculo ou sobre a praça pública, onde se discute, ou no [?]⁴ onde se faz justiça, etc. A tragédia diz o verdadeiro, e é, em todo caso, esse problema do dizer verdadeiro que Platão desenvolverá uma reflexão, problema ao qual voltarei mais tarde.⁵

Assim, em sentido amplo, toda tragédia é uma *aléthourgia*, mas, igualmente num sentido mais preciso, se assim o quiserem, técnico, e na sua economia interna, a tragédia é também uma *aléthourgia* na medida em que não somente ela diz verdadeiramente (*elle dit vrai*), mas ela representa o dizer-verdadeiro (*le dire vrai*). Ela é, nela mesma, uma forma de fazer aparecer o verdadeiro, mas também uma maneira de representar, na história que conta, ou no mito ao qual se refere, a verdade que veio à luz (*la vérité qui est venue au jour*). Refiro-me ao texto famoso de Aristóteles, que diz que há dois elementos essenciais em toda tragédia: a *peripécia* (o movimento interno à tragédia que faz com que a fortuna dos personagens se transforme (*se renverse*), que os potentes se tornem miseráveis e que aqueles que aparecem sob a figura (*d'un ... ?*)⁶ se revelem, finalmente, ser os fortes e os potentes. Peripécia de uma parte e, de outra parte, o *reconhecimento*, o que Aristóteles denomina *anagnórisis* (ἀναγνώρισις), quer dizer, que no



curso da tragédia, não somente a fortuna dos personagens se transforma radicalmente, mas o que não se sabia no início se encontra descoberto no fim. Nada mais do que personagens que se apresentam ignorantes, no início, e que, finalmente, segundo a tragédia, se encontram enquanto ‘saber’ (*se trouvent en tant que savoir*); ou ainda aquele que se apresentava mascarado, velado — e do qual não conhecíamos a identidade — e que, finalmente, se desvela pelo que ele é (*pour ce qu’il est*).

Na tragédia, há, então, *a peripécia* e há *o reconhecimento*. Na maior parte das tragédias, é a peripécia que leva, de alguma forma, ao movimento do reconhecimento, pois há o movimento de volta da situação, uma vez que a fortuna dos personagens muda, e, no final das contas, a verdade aparece, as máscaras caem e o que está escondido se desvela. É o que acontece em *Electra*, em *Filocteto*, etc. Em *Édipo-Rei*, podemos dizer que se dá o contrário. Podemos dizer que é uma tragédia que tem algo em particular: o mecanismo do reconhecimento; é o caminho e o trabalho da verdade que vai, nele mesmo, levar ao reverso (*retournement*) da fortuna dos personagens. Assim, *Édipo-Rei*, como todas as tragédias, é uma dramaturgia do reconhecimento; uma dramaturgia da verdade, uma *aléthourgia*, com algo de particular; uma *aléthourgie* intensa e fundamental, a mola propulsora (*ressort*) mesmo da tragédia. Tudo isso, claro, é bem conhecido de todos.

O que temos o hábito de sublinhar, o que concerne o reconhecimento em *Édipo*, é que esse reconhecimento, enquanto motor da tragédia, tem um caráter, se podemos dizer, refletido. É o mesmo personagem que tenta saber, que faz o trabalho da verdade e que se descobre, ao mesmo tempo, como o objeto mesmo da pesquisa, da busca.



Édipo ignorava no início e, ao final, ele vai se encontrar no saber; o que ele sabe, que é ele mesmo, o ignorante, o culpado que ele procurava. Foi ele que lançou a flecha e foi ele que se encontrou visado, atingido por ela. Ele se vê (*se sait*) submisso, sem o saber, ao seu próprio decreto.

Mas, o que quero sublinhar é o outro aspecto da mecânica do reconhecimento e não do ciclo do sujeito ao objeto, mas o problema da técnica, dos procedimentos e dos rituais por meio dos quais se faz o reconhecimento nesta tragédia — o procedimento desta manifestação de verdade.

Édipo-Rei, nós o sabemos, é a tragédia da ignorância ou é a tragédia da inconsciência; é, em todo caso, certamente, a dramaturgia da cegueira (*de l'aveuglement*) — mas também podemos ver aí, sem que se pretenda fazer isso de uma maneira generalizada e imperialista, e falo isso a respeito de mim mesmo —, uma dramaturgia de verdades múltiplas, de verdades abundantes (*foisonantes*), de verdade em demasia (*de vérités en trop*). Insiste-se sempre no problema de saber como é que Édipo podia não ver tudo o que ele tinha sob os olhos; insiste-se sempre no problema de saber como e por que Édipo não podia ouvir tudo o que lhe fora dito, e procura-se a solução, precisamente, no que tinha de saber, e ele não podia recusar o [?], sem dúvida. Mas, é possível colocar o problema de saber quais eram os procedimentos e como as coisas eram ditas; qual era a veridicção ou quais eram as veridicções que caminhavam, assim, através da Tragédia de Édipo e que toma consciência das ligações estranhas que há no personagem de Édipo, no discurso de Édipo, bem como o exercício de seu poder e a manifestação da verdade ou as relações que ele próprio tinha com a verdade. Não é tanto



enquanto filho desejoso ou filho assassino, mas enquanto rei (*tyrannos* - τύραννος). É, enquanto rei precisamente, que Édipo tinha uma relação com a verdade, uma relação deformada (*tordue*), da qual nós já ouvimos muitas vezes falar.

Édipo-Rei. É em torno deste tema da realeza de Édipo que eu quero, um pouco, centrar ‘as coisas’ (*les choses*).⁷

Primeiramente, o encadeamento pelo qual se faz a descoberta progressiva, entre aspas, de descoberta da verdade. É um encadeamento submisso a uma lei de metades. É por metades sucessivas que as coisas se descobrem ou, em todo caso, são ditas e que a verdade se manifesta. Por metades, com efeito.

No início, sabemos bem, a peste se espalhou sobre Tébas; enviou-se Creonte para consultar o Oráculo de Delfos. À face, à metade peste, se assim podemos dizer, o Oráculo de Delfos responde que o meio de anular a peste se faz sob o ritual de purificação. Binômio peste-purificação. Mas, purificação de quê? De uma impureza (*souillure*). Que impureza? Um crime. Que crime? Bem, do antigo rei (Laiós). Há aí uma primeira metade do Oráculo, em todo caso, uma primeira metade do que deve ser necessário e suficiente para liquidar (*percer*) com a peste que tomou de assalto a cidade de Tébas. Quer dizer, a designação precisa do ato, do crime, do assassinato que provocou a peste. Temos, então, uma metade, homicídio, uma metade crime, mas o Oráculo não diz a outra metade, a metade criminosa: ‘Quem matou Laiós?’ A esta questão o Oráculo não quis responder e, como disse Édipo, se o Oráculo não quer responder, não podemos forçá-lo a dizer (*forcer à le faire*). Assim, o Oráculo



deu uma metade da resposta. Falta agora a outra. Como conhecer essa outra metade e como se pode conhecer o criminoso de (*Laiós/tyrannós?*). Aí, duas vezes se apresentam. Édipo e o Corifeu discutem. Há uma primeira voz que propõe, é o próprio Édipo que é a voz do inquerito (*de l'enquête*). Édipo diz, simplesmente, 'eu vou proclamar que toda pessoa que tenha uma informação, qualquer que seja, a respeito do assassino de Laiós deve vir ma trazer para que a verdade, enfim, seja descoberta e para que a outra metade do oráculo, a metade escondida do oráculo seja, enfim, revelada'.

A esta proposição de Édipo, o Coro lhe responde objetando que não quer esse procedimento, pois isso equivaleria a suspeitar do povo, equivaleria dizer que foi alguém do povo que cometeu o crime. Isto, ele (o Coro) não quer. Resta, assim, uma segunda via, pois só há duas vias, não uma terceira. Trata-se de consultar o adivinho, o profeta, o adivinho divino: (θεῖος μάντις / *Theiós mántis*): Tirésias. Este adivinho, que é o mais próximo de Apolo, recebeu do deus o direito de dizer a verdade e a respeito do qual o texto diz que ele é rei da mesma forma que Apolo, justapondo os dois personagens Φοῖβος e Tirésias (ἄναξις [?]).⁸ Este vê as mesmas coisas que ele (*que lui*) e tem, por conseguinte, o mesmo olhar e o mesmo saber [que o deus]. É uma sorte de irmão de Apolo e é também o complemento, uma vez que ele não é cego e que, por meio da noite dos seus olhos que não veem, ele pode saber o que o próprio deus Apolo sabe (*il peut savoir ce que le dieu Apolon, lui, sait*), ou ainda o que esconde à luz do deus que vê tudo. Ele é uma espécie de duplo (*une sorte de double*), o complemento, a outra metade de Φοῖβος. Ele é o duplo do próprio deus e é, efetivamente, a este título que ele trará a metade que



falta ao Oráculo de Apolo. Apolo disse: 'é de um crime que se trata, o homicídio de Laiós', e Tirésias acrescenta a Édipo: 'é você o criminoso'. E, assim, ele completa a outra metade. Quer dizer, ele acrescenta uma metade suplementar; ele acrescenta que Édipo fez ainda outras coisas ruins e diz: 'você descobrirá um dia as impurezas que te ligam a tua família'. E isto, de alguma forma, é uma metade como suplemento. No momento em que Tirésias diz: 'aquele que matou é você!', o conjunto do que está por saber é advindo de Apolo e Tirésias. Eles disseram tudo e nada mais falta. Nada falta a estas duas metades que se completam e, no entanto, é insuficiente. Mas, em que sentido? É aí que o Coro e o Corifeu desempenham um papel muito importante nesta mecânica da *aléthourgie*, da descoberta e da verdade. O Corifeu, primeiramente, e depois o Coro, dizem: 'isso não é suficiente'. O Corifeu o diz, primeiramente, na conversa entre Édipo e Tirésias. Tirésias não quer dizer o que ele sabe, mas, instigado por Édipo, ele acaba dizendo (e veremos por meio de quais mecanismos); ele acaba dizendo e a cabo do que Édipo lhe responde: 'mas, se você me acusa de ser o criminoso de Laiós, é que você tem pensamentos ruins em relação a mim; que você é animado por maus sentimentos; que você tem raiva de mim e que quer atacar meu poder'. Neste momento, o que diz o Corifeu? O Corifeu diz: 'as acusações de Tirésias não valem mais do que as suspeitas de Édipo'. Isso quer dizer que, entre eles, o adivinho e o Rei, o Corifeu se recusa a escolher e ele percebe tanto a fraqueza de um quanto a do outro. Eles falam, ambos (Édipo e Tirésias), diz o Corifeu, sob o efeito da cólera e a palavra dos dois colocam em questão um e outro. Após a partida de Tirésias, o Coro, nesse momento, faz uso da palavra e



repete a mesma coisa que disse o Corifeu. Ele também recusa tomar partido entre os dois e acrescenta (*il dit*), em relação a Tirésias que acabou de sair: 'Eu não posso dizer que ele tem ou não razão (*je ne peux lui donner ni tort ni raison*). Primeiramente, diz o Coro, 'eu não faço parte dessa espécie de gente que vê longe diante de si ou que pode olhar longe atrás de si', 'eu não vejo senão o que eu tenho sob os olhos; eu não vejo mais que meu presente'. Em segundo lugar, 'o adivinho não tem nenhuma prova, nem ao que concerne ao passado, nem ao que concerne ao presente'. Em terceiro lugar, 'o adivinho, que acabou de falar, apesar de fazer uso da palavra do deus, não deixa de ser um homem. Ele é um homem como outro qualquer e, dessa forma, está submetido aos mesmos erros que qualquer homem; e às mesmas exigências de todo discurso de verdade proferido pelos homens. Ele deve, então, apresentar suas provas'. Finalmente, diz ele (o Coro), poderia acontecer que haja homens, com efeito, que saibam mais do que os outros e, talvez, o adivinho seja um desses homens que receberam um poder um pouco maior que os outros. E pode acontecer que esse adivinho seja contado como um desses homens. Mas, não deixa de ser verdade que Édipo deu, no passado, um certo número de provas: provas de seu amor por Tébas e de sua capacidade de fazer o bem à cidade, uma vez que ele salvou a cidade uma primeira vez. Já que Édipo deu suas provas, e com vistas à existência dessas provas, contrabalança bem o saber maior (*le plus de savoir*) que o adivinho poderia ter recebido do deus'.

Entre o dom divino que recebeu o profeta e as provas dadas, efetivamente, no passado por Édipo, há um equilíbrio tal que o Coro se recusa a julgar. Ele se recusa a julgar porque, diz ele, 'nunca, antes de ter visto



dos meus olhos justificada a palavra do adivinho, eu não aprovarei as palavras divinas. Édipo tem por ele coisas visíveis (φανερὰ / φανεραί). ‘São elas que impedem, a mim, o Coro, de dar um crédito ou o necessário e suficiente às palavras divinas; para que eu aceite o que me disseram; pois que, entre elas (as palavras divinas) e as coisas visíveis, há, atualmente, um debate que eu não posso encerrar (*trancher*); não o posso encerrar porque eu não vejo bem’.

É, pois, o olhar do Coro que deve levar a seu termo (*accomplir*), entre eles, as coisas visíveis e as palavras divinas. É nessa instância que o Coro deve provar; que ele deve partilhar as provas e, enquanto ele não o fizer, as coisas ficarão em suspense. ‘É simplesmente quando eu terei visto, que haverá’, diz o coro, ‘a palavra justa’ (ὀρθον ἔπος / *orthon epós*). A palavra justa se produzirá tão logo o discurso divino, as profecias divinas, as palavras oraculares sejam encaixados e encontrem seu complemento, sua realização nas coisas visíveis e no que terá sido visto. Somente nesse momento, nessa complementação e nessa justeza que se produzirá o *orthon epós* (ὀρθον ἔπος), a palavra justa. Esta palavra será aquela à qual devemos nos submeter, uma vez que ela é a verdade, a lei e a ligação, a obrigação própria à verdade. Assim, o jogo, o casal, deus-adivinho, apesar de saber (*a beau* [?]) toda a história, não disse toda a verdade. É a passagem da história à verdade. É na passagem desfeita e pronunciada, no discurso do adivinho e do deus, que tem a verdade em si, que se desenvolverá todo o resto da tragédia.

Assim, com o adivinho e o deus — a metade divina e a metade profética (a metade oracular) —, se dá a parte *mântica* (divinatória) deste procedimento de verdade. A segunda parte, bem entendido, a metade humana do



procedimento de verdade, vai se dividir também em duas metades. A primeira metade será consagrada à morte de Láios; esta *aléthourgia* da morte (crime) de Laiós; esta manifestação em verdade do crime de Laiós, irá, por sua vez, se dividir em dois, uma vez que, de um lado, haverá Jocasta. Jocasta veio para assegurar a Édipo, debulhando (*egrenant*) suas lembranças, tentando mostrar a partir dessas lembranças, que o adivinho não disse mais do que mentiras. Jocasta diz o que se passou e se dirige a Édipo dizendo: 'fique tranquilo, pois você não matou Laiós, uma vez que Laiós foi morto no cruzamento de um caminho por malfeitores (*brigands*)'. Ela diz, por meio de lembranças indiretas do que lhe trouxeram como notícia, do que ela ouviu. Ela diz uma metade do que se passou. Uma metade, de certa forma, referente ao crime, o lado do crime visto do lado dos Tebanos e do lado dos próximos do rei (*de l'entourage du roi*), ao qual, por essas lembranças, Édipo não teve que fazer mais do que ajustar suas próprias lembranças e dizer que ali, efetivamente ele matou, também, alguém no cruzamento dos três caminhos. E é, assim, que percebe o que ele mesmo fez e o que ele vê de seus próprios olhos. Jocasta ouviu a metade das coisas. Édipo viu e fez a outra metade. Podemos dizer, assim, que nesse momento, de novo, tudo é sabido (*tout est su*). Tudo é sabido, toda história, toda a metade-purificação que o oráculo ordenou; metade esta que, enfim, veio à luz. Sabe-se, então, verdadeiramente o que se passou e quem foi o autor do crime. Tudo é sabido, ou melhor, tudo seria sabido se não restasse, apesar de tudo, uma certa incerteza que é marcada pela imprecisão do 'saber por ouvir dizer' (*oui dire*), por outras bocas, uma vez que Jocasta ouviu que foi por um grupo de malfeitores (*brigands*) que Laiós foi morto,



ainda que Édipo saiba que ele era o único por quem Laiós foi morto, uma vez que Édipo sabia que estava só quando matou o velho rei. E é, efetivamente, isto que irá encaixar a *segunda metade do processo humano de descoberta da verdade*. Vão buscar aquele que era ignorado e que foi efetivamente a única testemunha sobrevivente do que se passou. Antes mesmo que ele chegue, um mensageiro de Corinto entra em cena. O mensageiro de Corinto informa a Édipo que Políbio, em Corinto, morreu. E acrescenta que Políbio não era verdadeiramente seu pai legítimo e que ele, Édipo, não é mais do que uma criança encontrada; uma criança que confiaram precisamente a esse velho mensageiro e à época em que ele era pastor no vale do Citerão. Metade revelada não do crime, mas do nascimento. Metade do lado do receptor, se assim o queiram. No entanto, agora se sabe que Édipo não é o filho de Políbio, mas uma criança encontrada. É neste momento que chega um escravo, o último escravo, aquele que foi testemunha do assassinato de Laiós, mas também aquele ao qual confiaram Édipo, logo que seus pais quiseram matá-lo. Este escravo chega como testemunha última. Ele, que se escondeu no fundo de sua cabana para não dizer a verdade, é trazido à cena e é bem aquele que é obrigado a atestar que Édipo foi entregue por ser exposto. Nesse momento, a metade formada por habitantes de Corinto e a metade de habitantes de Tébas vêm se encaixar à metade de Corinto. O mensageiro de Corinto diz: 'ele foi encontrado'. O escravo diz: 'fui eu que o dei e fui eu que o recebi das mãos de Jocasta'. Eis a última metade que vem se encaixar, a última peça que vem completar o conjunto e esses dois testemunhos oculares, do mensageiro de Corinto e do pastor



de Tébás, essas duas metades oculares vêm completar o proferimento (*proferation*) ocular do deus e do adivinho.

Esta complementação acontece simplesmente com duas pequenas fissuras (*accroc*): primeiramente, sempre nesse problema de um e de muitos. Foi um ou foram muitos que mataram Laiós? A questão ainda não foi resolvida. Ela não foi, aliás, jamais resolvida no texto de Édipo. Ainda que, no limite, nós não o saibamos e nunca o saberemos se foi realmente Édipo que matou Laiós. Em segundo lugar, o escravo Tebano, que recebeu a criança que abandonaram, *ouviu dizer* que ela era a criança de Jocasta, mas ele não estava certo disso. E ali também, até o fim, e o texto não nos dirá, se efetivamente Édipo era o filho Jocasta, somente por ela poderíamos saber, mas ela se matará. Assim, nunca o saberemos.

Ainda que do lado das coisas visíveis, mesmo do lado dessas φανεραί, que foram chamadas a completar a palavra oracular, e para constituir, totalmente, uma palavra justa, palavra correta; e mesmo a esse nível, as coisas não serão nunca totalmente completas, por mais múltiplos que sejam os encaixes, restará uma certa fissura (*accroc*), cuja função será, bem entendida, *ad aeternum*.

Deixemos, por um instante, esta pequena lacuna. Vimos, então, claramente a mecânica dessas metades que vêm se ajustar umas às outras. Metade divina, *aléthourgia religiosa*, profética, ritual, com uma metade oracular, e outra metade divinatória, a metade *Phoibós*, a metade (παρρησίας / *parresías*). E, em seguida, uma metade humana, a *aléthourgia* individual da lembrança e da pergunta (*enquête*); uma metade criminoso. Um fragmento é definido por Jocasta e um fragmento é



definido por Édipo. E ainda uma metade nascimento; nascimento de Édipo. Um fragmento vem de Corinto, trazido pelas mãos do mensageiro, e na outra metade vinda de Tébas, um sinal escondido (*fut cachê*) na cabana de um escravo.

Assim, nós temos seis detentores da verdade que vêm se reagrupar dois a dois, para fazer um jogo de metades que se completam, se ajustam e se encaixam umas às outras. De alguma forma, um jogo de signo-metade. Não nos faltou mais do que um signo-metade para que tivéssemos a palavra verdadeira (ὄρθον ἔπος), a palavra justa, a palavra correta que será a realização da *aléthourgia*.

Há, portanto, um jogo de signos-metade. Podemos, em seguida, notar duas coisas: primeiramente, a totalização desses fragmentos se faz sob uma forma particular e facilmente reconhecível. Não se trata, entretanto, de uma adição aritmética. Não se trata de seis personagens que, um após outro, conhecessem uma pequena parcela dessa verdade, terminando por constituir o conjunto dessa verdade. Com efeito, trata-se de ajustes de fragmentos complementares que se fazem dois a dois, se quiserem, a cada nível, a totalidade da verdade. Temos a totalidade da verdade que no fundo é dita pelo deus. A totalidade da verdade, ela é, senão totalmente dita, ao menos como tocada com o dedo por Édipo e por Jocasta no momento em que eles lançam mão de suas lembranças; e, finalmente, a totalidade da verdade, ela é, de novo, referida a um terceiro grupo, formado pelo servo e o escravo. Em cada grupo, se tem duas pessoas diferentes que detêm, cada uma, um dos fragmentos da verdade. Primeiro, no nível dos deuses, há a sucessão. O Oráculo fala primeiro e depois vem o adivinho. Depois, há Édipo e Jocasta



que se afrontam num jogo da discussão e, depois, há os escravos que se encontram, de alguma forma, por acaso. Um é chamado no momento em que o outro, por razões totalmente diferentes, vem de Corinto. De uma parte, a ligação entre o deus e o adivinho, uma vez que o adivinho recebeu seu poder de dizer a verdade do próprio deus. Ele é investido por ele desta potência. Em segundo lugar, certamente, entre Édipo e Jocasta existem laços que sabemos e outros que não sabemos ainda, mas laços igualmente muito fortes; laços desta forma não mais divinos, mas jurídicos, uma vez que são marido e mulher. E finalmente, entre os dois pastores, há um laço, que é o laço da amizade (*phylia*). Eles lembram, com efeito, o que vai dar fundamento ao seu testemunho: ambos eram pastores no Citerão, onde eles se encontravam todos os invernos, e que laços de amizade os haviam ligado. Cada grupo é ligado por uma sorte de pacto; pacto da amizade embaixo, pacto jurídico ao nível médio e, enfim, pacto de um laço religioso, ao nível superior. O jogo dessas duas metades que vêm se encaixar, entre duas personagens; que unidas entre laços de mesma natureza, vem constituir o que o grego denomina *symbolon*. Esta figura, este objeto material, este caco de cerâmica (*ce tesson de poterie*), que vem se partir em duas partes, e que duas pessoas que possuem um pacto devem necessariamente autenticar, é o pacto que aparece tão logo um vem reclamar a outro o que é dito ou tão logo eles vêm reativar o laço que existe entre eles. O ajuste das duas metades autentica o que se passou entre eles e valida a sua ligação. É a autenticação de uma aliança privada entre duas famílias, o reconhecimento de um indivíduo por um outro; é a marca de validação de uma mensagem; é tudo isso; é essa fórmula



que está em jogo em Édipo-rei. E, aliás, Édipo o diz, no próprio texto, ‘eu não poderei seguir durante muito tempo a pista do criminoso, se eu não tiver entre as mãos alguns *símbolos* (*symbolon*). Símbolo no sentido de: ‘se eu não tiver em minhas mãos uma peça, um fragmento de peça, ao qual se possa ajustar o fragmento correspondente e complementar da mesma peça e que autenticará a verdade que se pretende obter. E ela não será obtida a não ser por este jogo de *symbolon*, de uma metade, de um fragmento que virá se ajustar a um outro, a um outro que será tido por alguém que é ligado primeiramente por uma ligação religiosa, jurídica ou de amizade.

Esta circulação do *symbolon* é o fio que conduz toda a peça de Sófocles. Ela se faz sob uma escala descendente que é bem evidente, uma vez que temos o nível do deus e de seu adivinho; em seguida, no nível médio, o Rei e Jocasta, que quase descobrem o crime, e, logo abaixo, temos os dois servidores, pastores e escravos: um servidor do Rei de Corinto, Políbio, o outro, servidor tebano de Jocasta e de Laiós; servidores, pastores e escravos e são eles que vão, finalmente, operar as duas metades do *symbolon*, que vão ajuntar o que pertence a Corinto e o que pertence a Tébas; que vão ajuntar o crime e o nascimento; que farão coincidir o filho de Laiós e o filho suposto de Políbio. E, se encontrando, por meio dos anos, a amizade do tempo em que eram pastores juntos no Citerão, eles farão passar por meio de suas lembranças, de mão em mão, a criança Édipo da qual, cada um deles, guardava de alguma forma uma metade na mão. E pode ser que Édipo se reconheça, ele mesmo, neste *symbolon*. Este caco (*tesson*) quebrado em dois, com uma metade em Tébas e outra metade em Corinto, ele se encontrará no final da peça, em sua unida-



de que foi fragmentada ou então se reencontrará em dois (*en double*). Édipo é de metade e ao mesmo tempo um ser duplo. A monstruosidade de Édipo consistirá, precisamente, no que ele é perpetuamente em dois (*en double*), uma vez que ele é, ao mesmo tempo, o filho de sua mãe e o esposo de sua mulher, é o pai e, ao mesmo tempo, o irmão de seus filhos. Cada vez que ele fala, que ele acredita dizer alguma coisa, com efeito, uma outra significação aparece (*se glisse*), de tal sorte que cada uma dessas palavras duplas faz de Édipo esta personagem dupla — este símbolo, cujas metades vêm se sobrepondo — e, ao mesmo tempo, faz descobrir sua unidade e revelar sua monstruosa verdade.

Mas, esta é outra questão — pois isto toca precisamente a natureza do poder de Édipo — que eu gostaria justamente deixar de lado, hoje: o problema do saber de Édipo e da relação que há entre o poder de Édipo e o que ele sabe, para me debruçar sobre dois outros níveis: o nível superior e o nível inferior, o lado dos deuses e o lado dos escravos.

Ainda uma vez, o que é espantoso nestes dois níveis — que é muito mais espantoso que o nível de Édipo e Jocasta, pois, em relação a Édipo e Jocasta, pode-se, bem entendido, de um certo ponto de vista e colocando a questão em termo de consciência e de inconsciência, indagar-se até que ponto Édipo e Jocasta não sabiam (dos fatos) — é ver que esse comentarista ou compilador do texto de Édipo-Rei, por meio do qual vemos pequenas notas, é que Jocasta jamais contou a Édipo como Laiós morreu (o que é verossímil). Mas, este é um problema de verossimilhança que não parece ter eficácia para a análise mesma do texto e que me parece colocar o problema de consciência e de inconsciência, quando o que eu queria



mesmo era colocar o problema do *saber* em termo do ritual e da manifestação do saber, dito de outra forma, em termos de *aléthourgia*.

Bem, se colocamos o problema nesses termos, pode-se dizer que, efetivamente, Édipo e Jocasta dizem finalmente a verdade, sem o saber, e eles não são os principais vetores da *aléthourgia*, pois eles não passam de intermediários. Em revanche, a *aléthourgia* propriamente dita, quer dizer, a formulação ritual e completa da verdade, ela é, efetivamente, realizada duas vezes. Uma vez, no nível dos deuses, quer dizer, ao nível de *Phoibós* e Tirésias e, uma segunda vez, ao nível dos escravos e dos servidores. Ela se deu duas vezes, mas não efetivamente da mesma maneira. Eu creio que a comparação entre as duas *aléthourgiai* (aquela dos deuses e aquela dos escravos) permite, talvez, ou permitirá recuperar, em seguida, qual a especificidade do saber de Édipo.

Assim, comparemos um pouco a *aléthourgia* divina e a *aléthourgia* dos escravos. Primeiramente, os deuses, tais quais os escravos, são instâncias de verdade; são detentores de verdade; são, se vocês quiserem, sujeitos de verdade, que se lhes interroga. Trata-se aqui de colocar questões. Bem entendido, a maneira de questionar não é a mesma. O deus, nós o consultamos e esperamos sua resposta e, uma vez dada, é dada e ponto. Nós não podemos fazer mais nada. Não o podemos interrogá-lo ainda mais. Por mais enigmática que seja sua resposta, ou incompleta aos olhos daqueles que o escutam, e mesmo se ela se revela absolutamente completa, não podemos fazer mais nada. É preciso se virar de outra forma e está fora de cogitação constranger o deus. O jogo questão-resposta com o deus



é um jogo que jogamos uma vez por todas e, uma vez a partida jogada, é preciso se virar com o resultado.

Tirésias, da mesma forma que o deus, é alguém que consultamos, a quem colocamos questões, mas o sistema de constrangimento por meio do qual se extraem as respostas ao questioná-lo, é um pouco diferente. Tirésias foi forçado a vir, ele não veio por sua espontânea vontade. Ele diz e não cessa de repetir: ‘era melhor não ter vindo, eu não queria vir, eu não queria responder (o que quer que seja)’. No entanto, Tirésias é solicitado e termina por responder. Por quê?

Por duas razões: primeiramente, pois invocamos nele, aquele que é encarregado, em relação à cidade, de velar sobre um certo número de coisas e, mais precisamente, ele é o encarregado de dizer-verdadeiro (*dire vrai*) para que aconteça o bem à cidade. Se, numa cidade, o adivinho se recusava a falar; se no momento em que uma cidade é ameaçada ou no momento em que ela já está na desgraça, o adivinho se cala e não cumpre seu papel como protetor da cidade (como aquele cuja tarefa de dar conselhos para que a cidade seja, efetivamente, bem governada e conduzida, certamente, ao porto sem naufrágio), ele não pode se furtar a cumprir seu dever e é preciso, pois, que ele fale; e é esta a primeira razão pela qual falou. Ele falou também por uma segunda razão. Ele falou no momento em que Édipo, zangando-se com ele e se irritando com este falso fugitivo (*faux fuyant*), ou melhor, é no momento em que ele se irrita tão logo Tirésias lhe diz que é ele, Édipo, o criminoso. Édipo se zanga e lhe diz ‘Você se apresenta como um adivinho, quando não passa de meu inimigo e eu posso dizer contra você um certo número



de coisas. Eu sou, enquanto rei, tão poderoso quanto você.' Ao que, Tirésias responde: 'Se você é potente em relação a mim, eu também sou potente em relação a você e eu não sou menor que você. Eu sou, como você, um rei.'⁹ De tal forma que vemos, no início, Tirésias ser apresentado como um rei como *Phoibós*,¹⁰ como a contraface (rei não menos que o próprio Édipo). E é nesse desafio, nesse combate verbal (*joute*) entre esses personagens reais que Tirésias vai, finalmente, dizer a verdade e toda a verdade: 'É você', diz Tirésias, 'Não, é você', diz Édipo. E a responsabilidade de todo mal vem de Édipo, diz Tirésias e o combate verbal (*joute*) deixa o problema em suspenso. Tirésias é, pois, alguém que é interrogado, mas que é interrogado diferentemente do que se passou com *Phoibós*. Tirésias, é interrogado de poderio a poderio (*puissance à puissance*), de rei a rei, num combate verbal (*joute*) de igualdade entre o soberano e ele mesmo. Terceira extração de verdade é bem aquela à qual iremos proceder, com os escravos e servidores, pois vão também interrogá-los. Certo, a questão colocada aos escravos não se dá da mesma forma e nem obedecerá ao mesmo procedimento da consulta ao deus ou às questões colocadas a Tirésias, o profeta. Um dos dois servidores foi interrogado como um mensageiro ao qual encarregamos de levar um certo número de notícias e ao qual perguntamos um certo número de informações. Mas, o que é surpreendente e interessante é o interrogatório do último pastor. É ele que detém o conhecimento de toda a verdade, uma vez que ele recebeu Édipo, não executou a ordem de matá-lo e ainda o deu aos habitantes de Corinto; finalmente, ele assistiu ao crime de Laiós. Portanto, aquele que sabe tudo.



Aquele que é do nível simétrico do deus, aquele que sabe do caso, talvez, bem mais que Tíresias; aquele que não sabe menos do que Phoibós; bem, este, em questão, será interrogado. E é um interrogatório, de certa forma, simétrico; da consulta oracular a qual não assistimos, mas que Creonte, no início da peça, nos faz saber o resultado. Mas, este interrogatório, em que consiste? Ele é muito simples. Vai-se rapidamente reconhecê-lo. Se seguirem o texto, primeiramente, lhe perguntam: ‘Você é bem aquele que pensamos ser?’ Pedem-lhe para autenticar sua identidade. E perguntam ao habitante de Corinto, o escravo que acabaram de trazer ali: ‘É bem este do qual você nos falou e que lhes deram Édipo?’ ‘Sim, diz o habitante de Corinto, é esse mesmo que está diante de ti!’. E assim, o tebano autentica sua identidade ao dizer: ‘Sim, eu sou um escravo comprado e nascido no palácio do rei’. Perdão, *não comprado*, mas nascido no palácio do rei!¹¹. Uma vez isto estabelecido, vão interrogá-lo da mesma forma que se faz num interrogatório. Perguntam-lhe (o habitante de Corinto): ‘Que se lembra você do que se passou? Quem te deu a criança que, em seguida, você transmitiu aos habitantes de Corinto? A pessoa que lho deu, o fez com que intenção?’ E, enfim, por estar certo de arrancar dele toda a verdade que ele detém, terminam por ameaçá-lo de tortura: ‘Se você não quer falar de boa vontade, diz Édipo, falará à força!’ E, como o escravo hesita em falar, Édipo diz: ‘Amarrem suas mãos às costas!’ E, enfim, em frente ao um novo desafio, Édipo acrescenta: ‘Se você se recusa a falar, você morrerá!’. Tal é a consulta, se eu ousar dizer, do escravo ao responder ao interrogatório do deus no início da peça.



verve

Do governo dos vivos, 2ª aula

Eis o porquê das técnicas de interrogatório. Há diferenças, não somente no procedimento de extração da verdade e, bem entendido, mesmo na modalidade do saber dos deuses em face do saber dos escravos. O saber dos deuses, no entanto, tanto quanto o saber dos escravos, de certa maneira é o mesmo de compor o *olhar e o discurso* ou ainda de compor o *ver e o dizer*. Mas, a maneira do lado do deus e de seu adivinho, que compõe o ver e o dizer, não é, evidentemente, a mesma maneira do lado dos escravos. O deus, com efeito, ele próprio vê. Isso quer dizer: ele vê toda espécie de coisas. Ele vê tudo porquê? Ora, porque ele é a própria luz que clareia todas as coisas e que as tornam todas visíveis. O olhar de deus é algo como conatural às coisas que são dadas a ver. É a mesma luz que se encontra nos olhos do deus e que clareia o mundo. O mundo só é visível à condição que há no olhar do deus uma luz que faz ver as coisas a ele e a todos os homens. Conaturalidade, conseqüentemente, entre a luz do olhar que habita o olhar do deus e a visibilidade das coisas.

Do lado da palavra, poder-se-ia dizer a mesma coisa. Se a palavra do deus é sempre verídica, há por trás disso uma boa razão, é que essa palavra é ao mesmo tempo algo como uma potência que anuncia e uma potência que pronuncia. Ela diz as coisas e ela faz com que as coisas aconteçam. Ela diz que elas vão acontecer e ela liga os homens, as coisas, o que irá acontecer de tal maneira que tudo isso não pode não acontecer. Como, nessa condição, o deus não diria a verdade? Seu saber, o saber do deus, como luz e como discurso; o saber deus como ver e como dizer é infalível, uma vez que ele é indissociável do que torna as coisas visíveis e do que as faz acontecer. É a mesma força que, ao mesmo tempo, permite o deus de ver e dá as coisas



a ver. É a mesma força que permite o deus de dizer o que vai acontecer e que lhe permite forçá-las, efetivamente, a acontecer. Ele as força a acontecer. É a mesma força. É, nesse sentido, que Tirésias pode dizer, enquanto herdeiro do poder do deus (*lui qui a hérité le pouvoir du dieu*) ‘em mim habita a força do verdadeiro’. A força do verdadeiro, do lado da ‘mancia’ (*de la mancie*),¹² não é a mesma força que permite ver antecipadamente o que vai acontecer; mas, a conaturalidade entre o poder de dizê-lo e o poder de fazê-lo acontecer. É a conaturalidade entre o olhar que percebe e a luz que torna as coisas visíveis. Força da luz-olhar e força do enunciado-ligação (*lien*). Entre os servidores, bem entendido, o olhar e o dizer são compostos de toda uma outra maneira e de uma outra natureza.

Para os servidores, do lado dos escravos, o que é o ver? Não é evidentemente tornar as coisas, ou melhor, ver as coisas que as tornamos, por nós mesmos, visíveis. Ao contrário, trata-se de um assistir impotentemente um espetáculo que se lhe é imposto do exterior. E, bem, pela vontade dos homens e pela decisão dos reis, por tudo o que lhe acontece. Eles (os escravos) não passam de expectadores que veem tudo se apresentar (*dérouler*) diante deles, em torno a eles, sem nenhuma conaturalidade com a lei, sem nenhuma proximidade em relação àqueles que comandam. Eles obedecem (um ou outro ponto sobre os quais nós nos voltaremos mais tarde). Mas, eles estão lá somente como expectadores impotentes. E, conseqüentemente, em que se vai enraizar a verdade de seu olhar? Bem, no fato de que, justamente, eles estavam lá. Eles mesmos estavam lá, vendo com os próprios olhos e agindo com as próprias mãos. Todos os testemunhos presentes na cena final, entre o escravo de Corinto e o



verve

Do governo dos vivos, 2ª aula

escravo de Têbas, são muito característicos no que se refere ao vocabulário. O escravo de Corinto, por exemplo, diz, ao se dirigir a Édipo: ‘fui eu que o encontrei no vale do Citerão. Eu estava lá porque eu guardava o rebanho. Sou eu que te desamarrei de teus pés transpassados. Foi a mim que um outro pastor te trouxe (*t’a remis*)’. É, pois, simplesmente e fundamentalmente a lei de presença que autentica o que pode dizer o escravo de Corinto. E no momento em que, interpelado incessantemente, lhe perguntam: ‘quem, pois, te deu essa criança, de onde vem essa criança que te deram?’. Nesse momento, a lei de presença o obriga, a ele, o escravo de Corinto, a dizer que ele não o sabe. Diz ele: ‘Eu não sei! Mas, aquele que o colocou, você, Édipo, em minhas mãos, que poderá falar.’

E é, nesse momento mesmo, que intervém o pastor do Citerão. Aquele que deu Édipo ao escravo de Corinto. Bem, o pastor de Têbas vai lhe responder da mesma maneira. Perguntam-lhe: ‘não é você que deu a criança ao pastor de Corinto?’ E a resposta é: ‘Sim, sou eu que o colocou nas mãos do pastor de Corinto!’. Um pouco mais além, ele diz: ‘Foi a mim que Jocasta o deu!’ E ainda ele dirá: ‘Fui eu que recusei matá-lo, pois tinha piedade dele e fui eu quem o deu a um outro’.

Ora, toda a relação entre o ver e o dizer verdadeiro (*dire vrai*) não se articula em torno da potência de fazer aparecer as coisas em uma *visibilidade* que é aquela da natureza mesma e que autoriza o olhar do deus a prevê-lo, uma vez que ele o faz ver. Ora, toda a relação do ver o dizer verdadeiro se articula aqui em torno da presença dos personagens, da identidade da testemunha. Do fato de que é ele, ele mesmo, *autos* (*beautoû*), que vê e que fala. É ele, em sua identidade, que é a autenticação da palavra que



diz. No caso do deus e do adivinho, é o caso da força da verdade que os habitava e não havia, portanto, necessidade de estar ali. *Phoibós* está longe do que se passou. Ele está longe, quando o consultam. É de longe que ele lança seus decretos sobre os homens. Tirésias está longe, no sentido de que ele é cego. E Édipo o reprovará muitas vezes por isso. Mas, no caso dos servidores, a força da verdade não os habita. São eles que se encontraram, como que por acaso, colocados sobre a cena da verdade. *Eles estão na verdade* (dentro da verdade), mas não são habitados por ela. São eles que habitaram a verdade, ou ao menos, são eles que estão *αντ* (ante) uma realidade de fatos, de ações, de personagens sobre os quais eles podem fazer valer ou não (*tenir ou non*) sua identidade. Pelo fato de que são eles os mesmos, ou sempre os mesmos, é que eles podem fazer, nessa condição, um discurso verdadeiro.

Terceira diferença entre a *aléthourgia* dos deuses e a *aléthourgia* dos escravos, que decorre das duas primeiras e que concerne o tempo.

O dizer verdadeiro do oráculo e do adivinho se situa, bem entendido, sobre o eixo do presente e do futuro. Ele toma sempre a forma da injunção. Jamais o adivinho e o deus olham para passado. A Édipo que procura a verdade, nem o deus, nem o adivinho respondem, ‘eis o que se passou!’. Dizem sempre alguma coisa que se situa no eixo: presente-futuro e sob a forma da injunção. Primeiramente, eles dizem, por exemplo, o remédio que é preciso utilizar: é necessário expulsar as impurezas (*les souillures*). E não se deve deixar crescer a impureza até o ponto que ela seja incurável.¹³ Ou ainda, eles indicam a ordem à qual se deve curvar. ‘Eu te ‘ordeno’ (*je te somme*)¹⁴ de te ater à lei que você mesmo proclamou e de não falar deste dia a quem



quer que seja', diz Tirésias a Édipo. Ou ainda o adivinho e o deus descubrem o invisível que ninguém percebe ainda, mas o *invisível atual*. Nem o adivinho nem o deus dizem a Édipo: 'Foi você que matou!', mas eles dizem: '*é você que é, agora, o criminoso*'. Ou ainda, sem o saber, você vive, atualmente, num comércio infame. E, enfim, certamente, eles falam em relação a um acontecimento que vai ocorrer. De ambos ele ouve: 'a maldição te expulsará de uma maneira terrível' (*De deux côtés, te chassera la malédiction aux pieds terribles*).¹⁵ Frente a isso, o *franco-falar* (*le dire-vrai*) dos escravos se situa inteiramente sob eixo do passado. Se eles dizem 'o verdadeiro' (*s'ils disent vrai*), é porque eles se lembram e eles não podem dizer 'o verdadeiro' (*ils ne peuvent dire vrai*) a não ser sob a forma da lembrança. Do futuro, isto é certo, eles não dizem nada; do presente, o que será dele senão a lei que se impõe a eles ou a ordem, ou a ameaça que se lhes impõem (*qui les surplombent*) e que vem do rei e daqueles que lhes dão ordens. Infelizmente, os escravos (*Lasse, les esclaves...*), eles não podem olhar senão em direção ao passado. O escravo Tebano tenta se refugiar por detrás do esquecimento para não ter que dizer a verdade e, face a ele, o mensageiro de Corinto não cessa de lhe dizer: 'mas, vejamos, desperte suas lembranças!', pois eu estou certo de que ele se lembra. 'Você não se lembra de me ter dado a criança?'.

Ao passo que o oráculo religa os homens, dizendo-lhes o que deve acontecer, uma vez que, o que deve acontecer é a mesma coisa que o deus faz acontecer, a lembrança dos homens, o *dizer-verdadeiro* dos homens, não pode fazer outra coisa que se curvar à outra lei. Não aquela que faz acontecer as coisas, mas a lei da memória e da lembrança, o peso do que deve acontecer e que não pode não acontecer, uma vez



que já aconteceu. Daí, a palavra empregada para designar essa *aléthourgia divina*, a palavra empregada para designar essa *aléthourgia, humana* característica dos escravos, a palavra empregada para designar a *aléthourgia* do discurso oracular é: (φαίνειν / φαίνω) *phainein / phaino*, que quer dizer, não simplesmente ‘eu digo’, mas ‘eu proclamo’, ‘eu afirmo’, ‘eu decreto’. Ao mesmo tempo, ‘eu anuncio e eu pronuncio’, ‘eu digo que isto será, e que isto se faça’.¹⁶ Ao passo que do outro lado é o *homologueo* (ὁμολογέω), ‘eu reconheço’, ‘eu confesso’, ‘é bem assim que se passou e, sob a lei do que se passou, eu não posso me esquivar’. Um proclama e decreta, o outro confessa e testemunha’.

Bem, dito isto, é fácil de ver em tudo isso dois modos de *manifestação da verdade*; duas *aléthourgias* que são profundamente diferentes e que podemos reconhecer e denominar muito facilmente: uma, aquela do deus, que é totalmente reconhecível, pois ela diz claramente o que ela é — é a *aléthourgia religiosa e ritual da consulta oracular*; a outra é também facilmente reconhecível, ainda que não seja nominada no texto, uma vez que ela faz parte das realidades históricas relativamente novas à época em que Sófocles escreveu sua peça. São simplesmente regras de procedimentos judiciais. Estas regras de procedimentos judiciais novos, que as constituições e as leis do fim do VI século até o início do V século a.C. aplicaram num certo número de cidades gregas e, em particular, em Atenas. *Aléthourgia judiciária* que comporta um inquérito de todos aqueles que sabem e que são obrigados a depor, sob pena de punições e que implicam a convocação de testemunhas, que implicam um interrogatório e a confrontação de testemunhas e que implicam, ainda, de uma maneira



muito precisa, a possibilidade e o direito de torturar um escravo para que ele diga a verdade. Na cidade ateniense, o escravo era aquele para quem a morte poderia ser colocada na balança em relação à verdade. Podia-se ameaçá-lo de morte para que ele falasse a verdade (*pour qu'il dise-vrai*). E era o único do qual se podia arrancar a verdade, sob a ameaça de morte. E assim, esse face a face demonstra um certo número de procedimentos por meio dos quais, na Grécia clássica, se definiu e se suscitou a manifestação do verdadeiro, segundo regras que pudessem autenticar esta manifestação e garanti-la.

Que se tratam de duas formas determinadas ou delimitadas de *aléthourgia* (*assignables de aléthourgiè*), nós encontramos facilmente a confirmação num pequeno episódio que se encontra bem no início da peça, ao menos na primeira metade, a saber: o episódio entre Creonte e Édipo. Vocês sabem que, após Creonte ter trazido à baila o oráculo inquietante, mas ainda equivocado do deus; após ter chamado Tirésias a apresentar-se diante deles, Creonte se vê acusado por Édipo de ter criado um complô contra ele: 'Se você trouxe um oráculo ruim e se, sobretudo, você fez chegar até aqui Tirésias que me acusa, é que você quer tomar o poder em meu lugar' (voltaremos mais tarde sobre esse poder de Édipo). Mas, neste momento, como termina, nesta cena, o conflito entre Creonte e Édipo? Vocês sabem, Jocasta intervém. Ela sai do palácio e diz: "Cessais vossa disputa!". E Creonte, nesse mesmo momento, propõe fazer um juramento ao dizer que não foi ele que inventou a mensagem do deus ou que entrou em cumplicidade com Tirésias, para dizer essas palavras ameaçadoras em relação a Édipo. E efetivamente, Creonte faz o juramento solene, dizendo:



'Não sou eu'. Ora, vê-se aí um procedimento judiciário, procedimento judiciário mais antigo que o inquérito, o interrogatório, etc. É, por excelência, o procedimento pelo qual, na maneira mais antiga, o chefe da aristocracia liquidava seus próprios conflitos: um jurava e, conseqüentemente, se expunha inteiramente à vingança dos deuses se ele não dissesse a verdade e, nesse mesmo momento, aquele diante do qual se prestava o juramento, se encontrava obrigado a suspender sua acusação e de não mais continuá-la e se transmitia ao deus o cuidado de se vingar do acusado caso ele tenha mentido, ao rejeitar parcialmente a acusação. É um procedimento judiciário perfeitamente definível e, particularmente conhecido. É que, justamente, este procedimento de enquete, de interrogatório e etc. que tem uma tendência a reprimir... Esse episódio entre Creonte e Édipo, e a maneira pela qual o conflito deles é apaziguado, (provisoriamente apaziguado); este episódio, no entanto, tem um papel complementar (*completif*)¹⁷ e estrutural na gradação dos deuses e aos escravos. *O oráculo* é veridicção do deus; *o juramento*, a veridicção dos reis e dos chefes; e *o testemunho*, veridicção dos outros, a veridicção dos que servem.

E eu creio, e aí me deterei, que a grande tensão que existe entre a veridicção dos deuses e a veridicção dos escravos, a *aléthourgia oracular* e a *aléthourgia dos testemunhos*, esta grande tensão, vem do fato de que a *aléthourgia oracular* e a *aléthourgia do testemunho* dizem exatamente a mesma coisa. Os escravos não dizem nem mais nem menos que os deuses, ou melhor, eles o dizem mais claramente e, conseqüentemente, eles dizem *melhor*. Mas, sobretudo, a *aléthourgia do deus*, como pode ela ter-se produzido e, pode ter-se produzido até o fim e se constituir enquanto ὄρθοις ἔπος, uma manifestação comple-



ta e inevitável da verdade, se não houvesse a *aléthourgia dos escravos*. E isto se joga em dois níveis, à seguinte maneira: primeiramente, para que a palavra profética do deus seja levada ao seu termo e para que, efetivamente, o que ele havia predito no momento do nascimento de Édipo: ‘ele matará seu pai e dormirá com sua mãe’; para que esta palavra seja efetivamente verdadeira, o que teve que acontecer necessariamente? Foi necessário um certo número de coisas, no centro do qual o que encontramos? Bem, a *mentira dos escravos*! Pois, se, efetivamente, o escravo ao qual Jocasta havia dado a criança, Édipo, tivesse feito o que lhe haviam dito, ele teria matado Édipo. Mas, se ele não o matou, ele desobedeceu [à ordem]. Ele confiou (*il a remis*) a um outro escravo e ele não o disse. O outro escravo o conduziu [Édipo] a Corinto (*il l’a ramené à Corinthe*), o deu a Políbio e ali, durante toda a infância de Édipo, ele não disse nada. E quando Édipo deixou Corinto para não matar seu pai e sua mãe, o escravo continuou a não dizer nada. Desobediência, mentira, silêncio... É, graças a isto que a palavra profética do deus pôde, efetivamente, se realizar. É, justamente, por que houve um jogo de verdade e de mentira, no âmbito do discurso dos homens e do discurso dos escravos, que a palavra do deus pôde ter sido verificada. E, de alguma forma, lançando mão não da peça, mas do mito ao qual ela se refere, a verdade do vaticínio (*prediction*) de Φοῖβος não pôde passar senão por meio das mentiras, do silêncio e da desobediência dos homens (*n’a pu passer qu’à travers les mensonges, le silence, la désobéissance des hommes*). É porque existe este jogo da verdade que o deus chega finalmente a ...[inaudível/alguém tossiu e cobriu a palavra final].

Mas, na própria peça, o que se passa? Passa-se isso (e nós vimos ao longo de toda a peça): a palavra do deus não



chegava a ser acreditada; a palavra profética, a palavra oracular, permanecia enigmática e ninguém conseguia interpretá-la. E, conseqüentemente, ter-se-ia permanecido lá e não se teria sabido de nada (*et, par conséquence, on était resté là et rien ne serait su*) e Édipo teria sido rei e ninguém teria sabido que ele tinha matado seu pai e dormido com sua mãe. Da mesma forma, a palavra do adivinho: ele havia, entretanto, dito as coisas, mas o Coro não queria ouvi-lo e não o ouvindo, a verdade não poderia vir à luz do dia. E foi necessário, conseqüentemente, que houvesse esta *aléthourgia própria aos escravos*; foi necessário que houvesse este procedimento de interrogatório; foi necessário que houvesse a lei da memória impondo-se aos escravos e forçando-os (*en les contraignant*) a dizer o que eles viram; foi necessária a sua presença e que eles mesmos estivessem lá, presentes novamente sobre a cena, para que a própria peça se desenvolvesse como uma *aléthourgia* e o que havia sido dito, numa sorte de verdade enigmática e em suspense no início da peça, viesse a ser a verdade inevitável, à qual Édipo é obrigado a se submeter e que os expectadores devem eles próprios reconhecer. Sem, portanto, o dizer-verdadeiro (*le dire-vrai [parrésias]*) dos escravos, o dizer-verdadeiro dos deuses não teria se sustentado (*le dire-vrai des dieux n'aurait pas eu prise*) e a peça não poderia ter ocorrido. Foi necessário, então, de uma parte, o dizer-falso dos escravos (*le dire-faux des esclaves*), para que o dizer dos deuses viesse a ser verdadeiro, e foi necessário o dizer-verdadeiro dos escravos para que o dizer-verdadeiro incerto dos deuses (*le dire-vrai incertain des dieux*) se tornasse uma certeza inevitável para os homens. Eis, portanto, se desejam, o encadeamento do *mecanismo alethúrgico* (*mécanisme*



Do governo dos vivos, 2ª aula

aléthourgique) que enquadra a peça de Sófocles. Resta, evidentemente, o problema de Édipo: o que significa esta ignorância de Édipo e qual a sua ligação com esses dizeres-verdadeiros (*ces dire-vrais*) que o envolviam e o ameaçavam e que, finalmente, o obrigaram a se curvar ao seu destino.

Dito isto, Foucault, agradece a todos, dizendo que voltaria a esse assunto na próxima aula.

Transcrição e tradução do francês por Edelcio Otavianni.

Notas do tradutor

¹ *Du Gouvernement des Vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*. Transcrição realizada a partir dos arquivos sonoros depositados no IMEC (Institut de Mémoire et Études Contemporaines) situado na Abadia d'Ardenne em Caen, Normandia. Este trabalho de transcrição e tradução foi feito sem nenhum recurso ao manuscrito, sob custódia de Daniel Defert, e, portanto, sujeito a certas imprecisões, faltando-lhes os procedimentos de 'autenticação' próprios às publicações realizadas dos Cursos de Michel Foucault. Este trabalho foi realizado com vistas a uma pesquisa particular, mas que, graças ao empreendimento do Prof. Edson Passetti, pôde também ser partilhado com outros leitores. Na medida do possível, procurei redigir os vocábulos em grego, que Foucault utiliza em larga escala, seguido de sua transliteração. Aqueles cuja compreensão foi difícil, por causa da impossibilidade de se comparar com o manuscrito, foram substituídos por uma indicação salientando que se trata de uma expressão grega de difícil compreensão. Procurei também manter o original francês, cada vez que a tradução pediu a adaptação de uma expressão própria à língua francesa à língua portuguesa. Aproveite a ocasião para agradecer a todas as pessoas que



trabalham no complexo abacial, do acolhimento, passando pela hospedagem e culminando no competente e simpático atendimento bibliotecário e de acesso aos arquivos. Pessoas estas que fizeram dos dias passados ali uma lembrança inesquecível e uma riqueza incalculável para mim.

² ‘*par lui même*’ – é o que parece dizer, uma vez que foi difícil de entender a finalização da frase. Pressupõe-se isso dentro do contexto.

³ A palavra ‘aléthourgique’ empregada por Foucault parece ter sua raiz no termo: ἄληθουργός, que quer dizer: ‘*qui agit franchement*’ (que age francamente). Cf. Heraclite (gramático). *Allegories Homériques*, 67 (ἄληθής, ἔργον) apud Anatole Bailly. *Dicionário Grec-Français*. Paris, Hachette, 2000, p. 77. Mais adiante, como veremos, ele emprega o termo aléthourgia/aléthourgie no sentido de *ritual* de manifestação da verdade, que traz consigo, um agir franco. Por outro lado, segundo o mesmo dicionário, a palavra: λειτουργία, *att.* λειτουργιά, *acs.* (ή), num 4º sentido, pode significar serviço do culto: λειτουργία πρὸς τοὺς θεοὺς (Arist. *Pol.* 7, 10, 11) apud Anatole Bailly. *Dicionário Grec-Français*. Paris. Hachette, 2000, p. 1178. Há quase uma fusão dos dois sentidos presentes nas palavras de som aparente, mas raízes diversas (aquele que age francamente e serve ao culto (aos deuses).

⁴ Indico desta forma a palavra que se apresentou inaudível ou incompreensível para mim durante a transcrição.

⁵ Aqui as expressões se sobrepõem. Resumi o que acredito ter sido dito. A ideia, porém, é que Platão desenvolve, num determinado texto, uma reflexão sobre esse tema ao qual Foucault se reportará mais tarde.

⁶ Palavra de difícil compreensão, mas que no contexto dá entender alguém ‘frágil’.

⁷ *O conjunto da reflexão.*

⁸ Φοῖβος (outro nome dado a Apolo) e Tírsias (o que está em face de [?]).

⁹ Sófocles. *Édipo-Rei* v. 408.

¹⁰ ‘τον Θειον ηδη μα,ντιν’ / eis (que trazem) o divino adivino. (v. 298).



¹¹ Édipo-Rei, v. 1123.

¹² Aqui, Foucault emprega o termo *mancie*, em francês, que provém do grego *μαντεία* (faculdade de prever), daí a expressão: quiromancia, em português, para dizer o dom de ler o futuro por meio das mãos. Em *A verdade e as Formas Jurídicas*, Foucault fala de Tirésias como o *Θεῖος μάντις* (advinho) cf. Michel Foucault. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro, NAU, 2009, p. 34.

¹³ Na conferência, Foucault utiliza a seguinte frase: “*il faut chasser les souillures, il ne faut pas laisser croître la souillure jusqu’au point en qu’elle soit incurable*”.

¹⁴ Aqui, Foucault utiliza um vocabulário próximo à ação jurídica: Uma espécie de ordem imperativa que engaja alguém a uma prescrição de campo jurídico: “*Sommer qqn de (à) comparaitre = assigner, citer*” cf. *Le Nouveau Petit Robert: dictionnaire de Langue Française*. V. Sommer. Paris, Dictionnaire Robert, 2003.

¹⁵ Há uma dificuldade em traduzir esta expressão. A tradução foi feita de maneira livre, obedecendo ao contexto da frase, mas guardando ao lado o texto original.

¹⁶ La Dictionnaire Bailly apresenta ao menos três definições para *φαίνω*: 1. fazer brilhar; 2. fazer aparecer, tornar visível; mas também: 3. fazer conhecer, indicar, com os seguintes sentidos: a) revelar: *γένος*, Soph. Édipo-Rei 1059, seu nascimento. cf. Anatole Bailly. *Dictionnaire Grec-Français*. v. *φαίνω*. Paris, Hachette, 1950, p. 2049).

¹⁷ *Petit Robert. Completif*: se dit des propositions qui jouent le role de complément. Paris, Robert Dictionnaires, p. 491.



Resumo

Michel Foucault prossegue no seu deslocamento analítico sobre a relação entre o exercício do poder e a manifestação da verdade. Ao analisar a tragédia de Édipo-Rei, Foucault problematiza as maneiras pelas quais o ver e o dizer de deuses, reis e escravos compõem a manifestação ritual da verdade (aléthourgia). Nessa perspectiva, afirma, então, que as relações entre poder e saber não se inscrevem apenas no âmbito da constituição de conhecimentos úteis ao governo dos homens, mas também nas maneiras pelas quais se produz uma verdade e como ela é manifesta nas práticas de governo.

palavras-chave: aléthourgia, governo, verdade.

Abstract

Michel Foucault continues on his analytical shift about the relation between the exercise of power and the manifestation of truth. In analyzing the tragedy of "Oedipus, the King", Foucault problematizes the seeing and saying of gods, kings and slaves as components of the ritual manifestation of truth (aléthourgie). Through this perspective, he stands that the relation between power and knowledge does not happen only in the production of useful knowledge to the governance of men but also by the means truth is produced and how it is manifested in the government practices.

keywords: aléthourgie, government, truth.

Indicado para publicação em 23 de novembro de 2010.



W

