

A CULTURA DE SI EM ÉDIPO EM COLONO: UMA ANÁLISE FOUCAULTIANA

Luciano Heidrich Bisol (UFC)¹

Resumo: No bosque sagrado das Eumênides, situado em uma colina no distrito ateniense de Colono, Édipo se prepara para enfrentar seu destino final. Nesse processo, ele se utiliza dos princípios da tecnologia de si, conceito categorizado por Michel Foucault, e da *epiméleia heautoû*, termo cunhado por Platão em seu *Primeiro Alcibiades*. A peça *Édipo em Colono* (c 406 a.C.), última obra de Sófocles, redime o protagonista de suas transgressões e, por meio de sua transformação, antevê a futura supremacia de Atenas. Conforme observado por James Porter (2006), o interesse de Foucault pela cultura antiga é motivado pela busca dos mecanismos que possibilitam o pleno controle e a disciplina de si. Para Foucault, especialmente em sua obra *A Hermenêutica do Sujeito* (2002), o auge dessa cultura ocorreu durante o período helenístico até os séculos I e II da Era Comum, juntamente com o período socrático-platônico, que representou uma espécie de pré-história do cuidado de si. Por meio de um movimento de tessera, é possível identificar aspectos da cultura de si na tragédia sofocleana, seja na preparação ritualística de Édipo para a morte, na argumentação em prol de sua inocência, ou na manifestação do Coro no quarto Estásimo, que preconiza a ascese e o comedimento. O presente artigo tem como objetivo examinar a recepção de Foucault aos clássicos e demonstrar como seus conceitos se manifestam na tragédia selecionada. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, que se utiliza da metodologia genealógica para investigar as tensões nas relações entre sujeito e discurso. Inicialmente, o artigo contextualiza a cultura de si e, em seguida, apresenta informações a respeito da relação entre Sófocles e o culto aos heróis. Em sua terceira seção, examina trechos da peça, relacionando-os com o cuidado de si. Na quarta seção, é discutida a cultura de si no *Primeiro Alcibiades* de Platão e, na quinta seção, verifica-se a abordagem foucaultiana da mesma. Nas considerações finais, argumenta-se que são identificáveis aspectos da cultura de si sob a perspectiva foucaultiana na peça *Édipo em Colono*.

489

Palavras-chave: Cultura de si; Michel Foucault; Epiméleia heautoû; Sófocles; Édipo em Colono.

THE CULTURE OF THE SELF IN OEDIPUS AT COLONUS: A FOUCAULDIAN ANALYSIS

Abstract: In the sacred grove of the Eumenides, situated on a hill in the Athenian district of Colonus, Oedipus prepares to face his final destiny. In this process, he employs the principles of the *technology of the self*, a concept categorized by Michel Foucault, and the *epiméleia heautoû*, a term coined by Plato in his First Alcibiades. The play *Oedipus at Colonus* (c. 406 BC), the last work of Sophocles, redeems the protagonist from his transgressions and, through his transformation, foreshadows the future supremacy of Athens. As observed by James Porter (2006), Foucault's interest in ancient culture is motivated by the search for mechanisms that enable full control and self-discipline. For Foucault, especially in his work *The Hermeneutics of the Subject* (2002), the peak of this culture occurred during the Hellenistic period up to the 1st and 2nd centuries BC, along with the Socratic-Platonic period, which represented a kind of prehistory of the care of the self. Through a movement of tessera, it is possible to identify aspects of the culture of the self in the Sophoclean tragedy, whether in Oedipus's ritualistic preparation for death, his argumentation in favor of his innocence, or the manifestation of the Chorus in the fourth Stasimon, which advocates for asceticism and moderation. This article aims to examine Foucault's reception of the classics and demonstrate how his concepts manifest in the selected tragedy. It is a bibliographic research that uses the genealogical methodology to investigate the tensions in the relationships between subject and discourse. Initially, the article contextualizes the culture of the self and then presents information about the relationship between Sophocles and the cult of heroes. In its third section, it examines excerpts from the play, relating them to the care of the self. In the fourth section, the culture of the self in Plato's *First Alcibiades* is discussed, and in the fifth

¹ Graduado em Letras Português e Grego pela UFRGS, Mestre em Letras pela UFC, Doutor em Letras pela UFRGS. Atualmente realiza estágio pós-doutoral junto ao PPG Letras da UFC. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9021-603X>. E-mail: lucianoh.bisol@gmail.com.

section, Foucault's approach to it is verified. In the final considerations, it is argued that aspects of the culture of the self are identifiable from a Foucauldian perspective in the play *Oedipus at Colonus*.

Keywords: Culture of the Self; Michel Foucault; Epiméleia Heautoû; Sophocles; Oedipus at Colonus

1. Introdução

No bosque sagrado das Eumênides, situado em uma colina no distrito ateniense de Colono, Édipo se prepara para enfrentar seu destino final. O icônico personagem chega como estrangeiro e suplicante à cidade onde nasceu o poeta que o criou, e onde ele, Édipo, morrerá. Nesse processo, ele se utiliza dos princípios da tecnologia de si, conceito categorizado pelo filósofo Michel Foucault, e da *epiméleia heautoû*, termo cunhado por Platão, tanto da *Apologia* de Sócrates, quanto no diálogo *Alcibíades Primeiro*, ao qual examinaremos com atenção. Conforme observado por James Porter (2006), o interesse de Foucault pela cultura antiga é motivado pela busca dos mecanismos que possibilitam o pleno controle e a disciplina de si. A peça *Édipo em Colono* (401 a.C.), última obra de Sófocles, redime o protagonista de suas transgressões e, por meio de sua transformação, antevê a futura supremacia de Atenas.

Para Michel Foucault, especialmente em sua obra *A hermenêutica do sujeito* (2002), o auge dessa cultura ocorreu durante o período helenístico até os séculos I e II da Era Comum, juntamente com o período socrático-platônico, que representou uma espécie de pré-história do cuidado de si. Nessa obra, o teórico desenvolve a ideia de uma estética da existência, que concebe a vida de um indivíduo como uma obra de arte. Essa estética é moldada por um sistema de relações de poder que tanto limitam quanto estimulam, como é evidenciado na obra de Sófocles. Portanto, por meio de uma análise tesserar, podemos identificar aspectos da estética da existência na tragédia sofocleana, seja na preparação ritualística de Édipo para a morte, na argumentação em prol de sua inocência, ou na manifestação do Coro no quarto Estásimo, que preconiza a ascese e o comedimento.

Enquanto Édipo se dedica ao cuidado de si em prol da cidade de Atenas, seus antagonistas, Creonte e Polinices, preocupam-se apenas com o cuidado de si mesmos e de seu próprio poder em Tebas. O objetivo desta investigação é examinar a recepção de Foucault aos clássicos e demonstrar como seus conceitos se manifestam na tragédia elegida. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, que se utiliza da metodologia genealógica, estabelecida pelo próprio Foucault, para investigar as origens das tensões nas relações entre poder, sujeito e discurso. Em nossas considerações preliminares, argumentamos que o cuidado de si é um elemento central na trama de *Édipo em Colono*. A peça foi levada ao palco após a morte de Sófocles, por seu

neto, que também se chamava Sófocles. É a peça da maturidade do poeta e apresenta o protagonista se transformando em herói e dedica-se a si para ter uma boa morte.

Cabe destacar de antemão que, segundo perspectiva foucaultiana, o cuidado que Édipo dirige a si mesmo é um recurso associado à elite pois, ainda que se encontra na condição de andarilho, sua fama e a profecia de que o local de seu sepultamento tornar-se-ia a mais célebre cidade, fazem do herói uma figura privilegiada. Ademais, nessa segunda circunstância exprime-se a estreita relação entre a *epiméleia heautoû* e o poder, pois é o Teseu em pessoa, o soberano de Atenas que irá assegurar as condições propícias para sediar a morte do herói. É na preparação para sua morte que temos outro aspecto da tecnologia do cuidado de si, o processo de purificação dos miasmas que carrega, bem como a adequação do lugar sagrado. Nesse contexto, a dedicação a si mesmo no momento sofocleano se dá através de uma regulação perante as forças divinas.

Neste trabalho, apresentamos inicialmente alguns aspectos biográficos e literários de Sófocles, destacando sua relação com o culto aos heróis. Na segunda seção, apresentamos ao leitor um panorama do estado de arte da peça. Na terceira parte, introduzimos o problema do cuidado de si a partir do diálogo *Alcibíades Primeiro* de Platão, em sua relação coma educação para a ética. Na quarta seção, apresentamos a concepção das tecnologias de si sob a concepção de Foucault. E por fim, em nossas considerações finais, apresentamos uma interpretação da peça sob a perspectiva foucaultiana, apontando que na peça já transparecem elementos da cultura de si conforme seria mais tarde desenvolvida no diálogo platônico.

491

2. Sófocles e o culto aos heróis

Como toda figura pública da Antiguidade, a biografia de Sófocles é composta por inferências a partir de um conjunto de anedotas, escólios e suposições apoiadas em interpretações de sua obra². No entanto, a contrastar com o conjunto de relatos biográficos acerca de seus contemporâneos Ésquilo e Eurípides, Sófocles possui uma variedade de informações, provavelmente devido a sua atuação não somente como poeta trágico, mas como figura de destaque nos âmbitos da religiosidade e da política ateniense do século V a.C.

² Mary Lefkowitz (2012) publicou uma tradução de *A vida de Sófocles*, texto composto por um escoliasta anônimo da Antiguidade tardia. Além desse texto, são importantes documentos biográficos o verbete de Sófocles na enciclopédia bizantina *Suda* e o testemunho do poeta trágico Íon de Quio, que narra a passagem de Sófocles por sua cidade.

Sófocles nasceu, provavelmente³, em 496 a.C., compôs aproximadamente 130 dramas, das quais apenas sete chegaram completos ao nosso tempo, e obteve mais de 20 vezes o primeiro prêmio nos festivais teatrais em honra a Dioniso, o que demonstra um acolhimento – ao menos entre os juízes do festival – muito mais favorável do que àquele dispensado tanto a Ésquilo quanto a Eurípides, que obtiveram 13 vitórias e 5 vitórias respectivamente. Quanto à data de sua morte, é possível afirmar com maior precisão que ocorreu em 406 a.C., ao cabo de uma vida longa e bem-sucedida.

A tradição afirma que Sófocles participou dos coros juvenis que comemoraram a vitória de Atenas sobre os Persas em Salamina em 480 a.C. Sabemos que era filho da aristocracia, segundo Ruth Scodel (2012), ou de classe média, de acordo com Jacques Jouanna (2022). Scodel atribui sua posição ao fato de o poeta ter ocupado o cargo de tesoureiro de Atenas – *hellenotamías* –, cargo reservado às elites. A nomeação ao cargo em 443 a.C. é uma das certezas que temos em relação à biografia do poeta. Posteriormente foi eleito general, um dos cargos de maior prestígio do período, durante os governos de Péricles e de Tucídides, ao longo da Guerra do Peloponeso. Foi, conforme destaca Scodel, um homem charmoso, popular e patriota, que gozou de grande prestígio social na Atenas do século V a.C.

Natural de Colono, distrito de Atenas, acerca de dois quilômetros ao norte da Acrópole, Sófocles homenageia seu *demo* natal em sua última peça. A riqueza da terra e a exuberância de sua natureza são reiteradas ao longo do drama, como uma forma de imortalizar seu lugar de origem e, de certa maneira, demonstrar sua gratidão ao *demo* de origem (JOUANNA, 2022). Colono se trata de um vale fértil, com florestas em seus arredores, e ricas pastagens irrigadas pelo rio Cefiso. É na colina que caracteriza o sítio que se situa a cena da peça. Mitologicamente, fora lá o sítio em que pela primeira vez Poseidon ensinara aos homens como montarem sobre cavalos. Um lugar abençoado pelos deuses, segundo o personagem transeunte que recebe o pai e a filha, Antígona, na peça:

Toda a região é santa, protegida pelo
venerado Posidon. Presente também está
Prometeu, o titã, doador do fogo. O solo que
pisas chama-se Umbral de Bronze, baluarte

³ Os antigos gregos eram muito menos preocupados com datações precisas do que somos na contemporaneidade. As datas de nascimento são ainda mais obscuras que as de falecimento, pois afinal, nessas ocasiões nasciam sujeitos anônimos, ao passo que por ocasião de sua morte, o indivíduo que morria – no caso dos poetas trágicos – eram pessoas notáveis. Nesse contexto, podemos localizar com maior precisão a data de morte de Sófocles em 406 a.C., dois anos antes do final da Guerra do Peloponeso.

de Atenas. As terras circunvizinhas orgulham-se
de ter como patrono Colono
(S., Oed. Col., 54 – 59)⁴.

Charles Segal, em *Tragedy and civilization* (2018) defende que há na obra de Sófocles uma preocupação constante com a civilização, compreendendo-se essa como a dominação do instituto sobre a razão, elemento necessário para o estabelecimento de valores civis, éticos e religiosos que se materializam em três instituições culturais básicas de diferentes culturas, o ritual religioso, o casamento e o sepultamento. Para Segal, a tragédia sofocleana, de maneira geral, desenvolve-se a partir da problemática relação entre o herói e os valores civilizatórios, relação materializada no papel da *pólis*.

É cabível destacar, nesse contexto, o papel fundamental de Sófocles para a religiosidade ateniense do século V a.C. Conforme informações contidas em sua biografia (Lefkowitz, 2012), o poeta relatou a seus contemporâneos ter recebido a visita de Hércules em um sonho, ocasião em que o filho de Zeus lhe revelou o paradeiro de uma coroa de ouro roubada da acrópole. Com o dinheiro obtido como recompensa por localizar o objeto perdido, Sófocles erigiu um santuário a Hércules informante. Conforme afirma Brunno Currie (2012), o poeta estava ligado a dois cultos específicos: ao de Halon e ao de Asclépio, um herói e um semi-deus, respectivamente, ambos ligados à cura médica. De acordo com William Blake Tyrrell (2012), Sófocles já era o sacerdote responsável pelo culto ao primeiro quando introduziu o culto ao segundo em Atenas em 420 a.C. Asclépio fora originalmente cultuado em Epidauro, importante centro de referência para tratamentos clínicos e, no último quartel do século V a.C., passou a ser venerado na cidade ateniense, rito introduzido pelo próprio Sófocles. Então os atenienses, após a morte do poeta, em honra a sua atuação religiosa junto aos cultos de Halon e Asclépio, erigiram-lhe um túmulo heroico e ele mesmo passou a ser cultuado como um herói, fato relevante para a presente discussão acerca de *Édipo em Colono*.

O historiador alemão Walter Burkert (1995) esclarece que o culto aos heróis era uma prática peculiar à Antiguidade grega. A prática se estabeleceu a partir do século VIII a.C., justamente no período de ascensão da poesia épica enquanto um sistema literário. Consistia na veneração de um morto, homem ou mulher, a quem eram atribuídos poderes extraordinários no âmbito além-túmulo. Tratava-se de uma espécie de canonização – com o perdão do anacronismo – que estabelecia o herói em uma posição hierárquica intermediária entre os

⁴ Tradução de Donald Schüller (2019, p. 31).

deuses e os homens comuns na religião grega, caracterizando o que desde a *Ilíada* (I, v. 274) convencionou-se chamar de semi-deuses. Era comum dirigir tais honrarias, que consistem na determinação de um túmulo diferenciado e na atribuição de honrarias a um morto que exerceria algum poder sobre os vivos após sua morte, como um reconhecimento de seu poder manifestado em vida e a crença de que tais capacidade reverberariam no *post mortem*.

Diferentes dos deuses olímpianos, os heróis são entidades ctônicas, ligadas à terra, e comumente seu culto prevê a oferta de sacrifícios, libações e banhos lustrais de purificação, além do pranto ritualístico e a entonação de canções de lamento. Burkert (1995) ainda destaca a estreita ligação entre o local em que é atribuída a sepultura do herói e sua área de intervenção. De maneira que, distintamente dos deuses cuja área de atuação se expande por toda a Hélade, aos heróis é atribuída uma esfera muito mais circunscrita de atuação, sendo seus benefícios estendidos à região circunvizinha a seu túmulo. Daí a importância e a disputa pelo recebimento dos restos mortais observados na peça.

3. Édipo em colono

Embora seja possível uma interpretação autobiográfica da peça, procuraremos aqui não o fazê-lo, antes consideramos que as informações acerca da vida ritualística do poeta podem proporcionar esclarecimento acerca da ritualística interna da peça. A coincidência entre as vidas de Sófocles e Édipo são plurais. A iniciar pelo local em que decorre a cena, o *demo* de Colono, pátria do poeta. Como Sófocles, o protagonista encontra-se em idade avançada e como Édipo, segundo referência incerta de sua biografia antiga, o poeta presenciara na velhice a disputa e o conflito entre seus filhos. Aliás, segundo a autora estadunidense Edith Hall, no compêndio *Suffering under de sun* (2010), a tragicidade da peça decorre em grande parte do destaque concedido ao desgaste ocasionado pela separação familiar. A autora ainda destaca que a peça é uma exaltação da bondade humana e da assistência mútua, elementos que podem ser lidos metonimicamente com valores da cidade-estado ateniense.

A peça, considerada longa, com 1779 versos⁵, encenada provavelmente ao longo de mais de três horas, inicia com um velho andarilho cego guiado por sua filha e termina em um final apoteótico ao som de trovões com a descrição de uma morte “maravilhosa” (*thaumastós*, v. 1664). No Prólogo (vv. 1-116), pai e filha chegam ao sítio sagrado, ignorantes de seu

⁵ Edição Loeb por T. E. Page (1962).

topônimo, porém cientes de sua sacralidade dada a suntuosidade de seus aspectos naturais, árvores, pássaros e fonte. Antígona deixa o pai repousando sentado em uma pedra no centro da cena e, nesse ínterim, aproxima-se o transeunte Estrangeiro que lhes informa o nome do lugar e a identidade de seu governante, Teseu. Inicia-se então um padrão de peça suplicante, conforme identificou Peter Burian (1974), uma vez que o personagem solicita o abrigo e, consciente do oráculo de Apolo que previa riqueza e segurança ao lugar que acolhesse seu corpo, informa o bom agouro ao caminhante.

Inicialmente, tanto este Estrangeiro quanto o coro, constituído por homens idosos de Colono, recusam a hospitalidade ao ancião tebano, assim como se negam a solicitarem a presença de seu soberano. No entanto, a notícia da presença de Édipo se espalha rapidamente e Teseu compareceu solicitamente à colina sagrada ao final do primeiro Episódio (vv. 254 – 667). Antes disso, chegara à cena a segunda filha de Édipo, Ismene, trazendo a notícia do conflito entre seus irmãos – Etéocles e Polinices – e anunciando a chegada iminente de Creonte. Édipo amaldiçoa pela primeira vez seus dois filhos homens e só então o Coro o acolhe e o orienta sobre como honrar as Eumênides:

Corifeu:
Purifica-te com sacrifício oferecido às deusas que
Primeiro te receberam ao pisares território delas.
[...]
Precedem libações colhidas em fonte sempre
Viva e ofertadas com mãos sem mácula.
[...]
Encontrarás vasos, obra de mão de mestre.
Adorna-lhes o peito e ambas as asas.
[...]
Com lâ de cordeirinho, de tosquia recente.
Édipo:
Está bem! Que devo fazer depois?
Coro:
Libações. De pé, voltado para o levante.
Édipo:
Com os vasos que mencionaste?
Corifeu:
Sim. Três vezes; o último verterás inteiro.
Édipo:
O que deve conter este último? Sabes?
Corifeu:
Água e mel; vinho não.
Corifeu:
Deverás cobrir o solo três vezes com nove ramos de
oliveira e proferir esta prece [...]

(S., Oed. Col., 467 – 484)⁶.

No excerto acima, há a descrição detalhada de um sacrifício catártico (*katharmós*, v. 466) (Sófocles, 2011, p. 66), para a purificação necessária anterior à morte, conforme aponta Giulio Guidorizzi (Sófocles, 2011), semelhante ao observado nas *Coéforas* (c. 458 a.C.) de Ésquilo, quando Electra, filha de Agamêmnon, instrui-se junto ao coro de mulheres portadoras das libações, sobre como realizar as honras funerárias heróicas ao pai falecido. A principal diferença entre as duas cenas é que em Sófocles as libações são executadas pelo próprio herói antes de sua morte. Todavia, em ambas é possível identificar elementos ritualísticos incorporados pelo teatro ateniense, tal como encontramos em *Eumênides*, de Ésquilo (c. 458 a.C.) e em *Bacas*, de Eurípides (c. 406 a.C.).

Ao longo do segundo Episódio (vv. 720 - 1043) Édipo e Creonte se confrontam pois esse intenciona conduzir àquele a Tebas coercitivamente, conhecedor que é da profecia de boa-venturança à terra que acolhesse seu cadáver. O velho resiste, ao passo que é informado que sua filha Ismene fora sequestrada como forma de coagi-lo. Creonte ainda tenta capturar Antígona durante um *Amoibaion* (vv. 833-886) – canção polifônica – quando então Teseu adentra ao palco, apazigua a situação e exige que o Creonte o leve até junto de seus homens, onde está a jovem cativa.

No terceiro Episódio (vv. 1096-1210) as irmãs se reencontram e Teseu anuncia a chegada de Polinices, que se encontrará com o pai no quarto Episódio (vv. 1249 - 1555), ocasião em que será pela segunda vez execrado na peça. Esta etapa do drama nos é especialmente cara pois contém o *Amoibaion* (vv. 1447 - 1504) acompanhado das trovoadas que pressagiam a morte do herói que, após a canção, instrui a Teseu sobre como proceder por ocasião de sua morte a qual tem início os preparativos. Édipo instrui Teseu sobre o significado dos trovões e depois sobre a manutenção de seu culto que será conduzido sobre o túmulo cuja localização deverá permanecer em segredo eternamente, somente sendo revelado por Teseu a seus sucessores. Édipo se torna o guia de suas filhas enquanto se afasta em direção ao bosque com uma bênção final para Teseu e sua cidade. Logo após, o coro, no quarto Estásimo (vv. 1556 - 1578) invoca Hades, Perséfone, as Eumênides, Cérbero e Tânatos para que Édipo tenha uma boa morte sem sofrimento. A série de entidades vinculadas a morte e ao mundo dos mortos prenuncia a atmosfera fúnebre que dominará as últimas cenas do drama.

⁶ Tradução de Donaldo Schüller (2019, p. 60 - 61).

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Maio – Agosto 2024	p. 489 - 509
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

Na primeira parte do Êxodo (vv. 1579 - 1669) adentra ao palco um mensageiro que anuncia ao Coro a morte de Édipo e descreve os derradeiros acontecimentos. Descreve o lugar, o umbral de bronze, onde muitos caminhos se encontram. Édipo remove suas roupas sujas e, após instrução para suas filhas, é lavado e vestido novamente. Outro trovão traz lágrimas aos olhos das meninas. Uma voz divina interrompe, chamando Édipo para seu destino e ele então passa a responsabilidade de suas filhas a Teseu e pede para ela o deixarem sozinho com o ateniense. Elas o fazem, mas se viram para olhar e então veem Teseu se protegendo como se tivesse visto algo divino. Então saúda a terra e ao Olimpo. A morte de Édipo foi “maravilhosa”.

Mensageiro:

A saída dele daqui tu mesmo o presenciaste.

Moveu-se sem que mão solícita o guiasse.

Pelo contrário, quem nos mostrou o caminho foi ele.

Quando alcançou a rota do precipício

onde bases de bronze se arraigam no solo,

parou diante de um dos caminhos que ali se dividem,

junto a um vaso bojudo que guarda

o pacto de amizade firmado por Teseu e Perito.

Tomou posição num lugar equidistante dessa rocha

perícia, duma pereira oca e de uma sepultura de pedra.

Assentando-se, despiu as vestes enxovalhadas.

Em seguida, chamando as filhas, ordenou-lhes

que trouxessem água de fonte para banho e libações.

Ambas percorreram os campos relvados de Deméter

para cumprir as determinações do pai. Retornaram em

breve, purificaram e vestiram-no obedientes ao rito

(Soph., Oed. Col., 1589 - 1604)⁷.

Neste excerto descritivo, como é usual na tragédia, os eventos extraordinários são narrados por um mensageiro. O relato admirável se inicia com o fato de que a cegueira de Édipo é suspensa e ele guia com segurança os presentes até o local onde serão consagradas as libações, e onde acontecerá o ritual de purificação e, em seguida, sua morte e sua transformação em entidade sobre-humana, cruzando o umbral de bronze já referido no início do drama. Guidorizzi (Sófocles, 2011) assinala que o cruzamento entre estradas referidos é uma referência à encruzilhada onde, na juventude, Édipo assassinou seu pai, Laio, momento crucial em que se encontra com o destino determinado pelo oráculo por ocasião de seu nascedouro. Assim, a presente cena constitui o encerramento de um ciclo em que dois pontos da vida do herói se encontram, o início de sua trajetória de sofrimento e o momento de sua morte e sua redenção.

⁷ Tradução de Donaldo Schüller (2002, p. 130-131).

Nesse contexto, identificamos em *Édipo em Colono* (v. 1555) a purificação como cuidado de si e preparação para a morte. Ou melhor, preparação para a vida após a morte, pois, conforme atestou Fustel de Coulanges (1995) – historiador do século XIX fundamental para o desenvolvimento das investigações acerca da ritualística mortuária da antiguidade –, ainda no período clássico acreditava-se que o morto continuaria sua vida sob a terra. Tal prerrogativa é sentenciada em falas tanto de Édipo (v. 1555), quanto do Mensageiro (v. 1667).

Ademais, a peça revela aspectos importantes da ritualística da antiga religião grega, com especial destaque à oferta de libação. É o Coro de anciãos da Ática quem instrui o herói acerca do procedimento necessário para honrar as deusas benfazejas e ao mesmo tempo expiar o protagonista de seu miasma. Nos versos 535 e seguintes, orientam-no a realizar o derramamento de água de uma fonte próxima consagrada à Deméter. Mais tarde, o Mensageiro irá confirmar o procedimento. Nesse sentido, Walter Burkert (1995) corrobora que as libações eram uma forma de comunicação entre os vivos e os deuses, estabelecendo uma relação de reciprocidade entre as partes. Assim, o cuidado de si era mediado por um cuidado perante os deuses ainda no período clássico.

Sob outro viés, Bernard Knox, em *The heroic temper* (2020) destaca a transformação do herói e sua purificação em Édipo em Colono. Knox afirma que sua morte acolhida pelos deuses foi a grande recompensa de Édipo por todo seu sofrimento. Trata-se de um grande triunfo pois na morte Édipo se tornará um herói e desfrutará de um poder muito maior do que teve em vida, tornando-se o salvador da cidade de Atenas. Ao morrer no lugar sagrado, com as devidas libações, e a devida liturgia, Édipo torna-se um *daimon* com poder capaz de determinar o futuro de seu povo.

Semelhantemente, Bernard Williams, em *Shame and necessity* (1993) também assinala a transformação da personagem estigmatizada pelo miasma, para uma entidade ctônica. É justamente por ter feito o que fez que Édipo se torna uma força benéfica. É importante salientar, segundo Williams, a distinção entre os atos com ou sem intenção. No caso de Édipo, o miasma que carrega, embora seja consequência de suas ações, toda sua situação calamitosa em que se encontra não foi provocada intencionalmente. Dessa maneira, podemos assinalar que os excessos de Édipo não foram intencionais, no entanto, seu esforço pela purificação o é, alocando o cuidado de si como uma tecnologia ativa e deliberada de ações humanas em prol de algum tipo de redenção, poder ou imortalidade, no caso do herói sofocleano.

Em abordagem consoante a Foucault, o pesquisador Nathaniel O. Wallace (1979), aluno de Froma Zeitlin e atualmente professor da South Carolina State University, chama

atenção ao papel coletivo, familiar e cidadão, da redenção de Édipo. Ainda que seja representado através de uma figura decrépita, Édipo é detentor de uma força política e social, revelada tanto através da organização de seu núcleo familiar, quanto pela presença de Teseu, enquanto agente político soberano de Atenas, que se aproxima de Édipo para beneficiar a cidade. Dessa maneira, mesmo antes de morrer o poder individual do herói é apresentado como forma de estabelecer a segurança da sociedade ateniense.

A respeito de Colono, convém salientar uma conferência ministrada por Foucault em 1966, na França, denominada *As heterotopias* (2013). No texto, o filósofo apresenta lugares que na sociedade europeia são tradicionalmente associados ao “outro”, espécies de utopias, mas com um tempo e um lugar determinados. Entre todos os espaços que habitamos usualmente, há alguns que se diferenciam dos demais. Foucault analisa esses contraespaços, utopias situadas fora de todos os lugares, como os jardins, os cemitérios, as prisões e até mesmo o teatro. Tratam-se de ambientes que contestam os espaços habituais e que, embora pareçam abertos, neles só é permitida a entrada de iniciados. Nesse sentido, o bosque das Eumênides, lugar escolhido para acolher o corpo de Édipo, é também uma heterotopia, um ambiente sagrado que redime o herói e anula as máculas que carrega, atribuindo-lhe poder e vida eternos.

499

Ao encerramento do drama, há ainda após a notícia apoteótica um *Komós* (vv. 1670 - 1750), semelhantemente ao *Amoibaion*, porém mais antigo do que esse, uma forma canção com estrutura antifonal originada a partir da adaptação de lamento funerários para o palco do teatro. Nesse canto, as irmãs, agora órfãs, choram a morte do pai e dizem querer voltar a Tebas mas não sabem como fazer isso. E na parte final do Êxodo (1751-1779) Teseu consola as irmãs que pedem para ver o local do túmulo, o que lhes é negado, porém concorda em ampará-las no retorno para sua cidade natal. A peça conclui-se com a afirmação do Coro de que não são necessárias lamentações pois tudo está como deveria estar.

O professor emérito do Oberlin College, Thomas Van Nortwick (2012) compreende que a saída de cena de Édipo não só constitui uma marcação apoteótica de fechamento da performance, mas também o encerramento da carreira do poeta que morrera poucos anos antes, consolidando-se como o coroamento de uma carreira nobre e vitoriosa a qual Sófocles se despedia, o que também é assinalado por Trajano Vieira que denomina o drama como o “réquiem de Sófocles” (Sófocles, 2016, p. 7). Ademais, Nortwick concebe o drama como o encerramento do ciclo trágico que chegava ao seu fim.

A morte de Édipo carrega o oráculo misterioso de que a cidade que recebe seu cadáver terá glória e segurança eternas, profetizando o futuro glorioso de Atenas, ainda que,

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Maio - Agosto 2024	p. 489 - 509
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

ironicamente, Atenas seria derrotada em definitivo por Esparta dois anos após a morte do poeta em 404 a.C., após a batalha de Egospotâmos, quando os atenienses, liderados por Alcibíades, encerraram seu ciclo de dominação da Hélade.

4. A educação para o cuidado de si no *Alcibíades primeiro* de Platão

Isentamo-nos, de antemão, da querela acerca da autenticidade do diálogo Alcibíades Primeiro, dada a incongruência entre os estilos identificados no decorrer da obra e uma datação precisa. Considerarmos ser mais frutífero, nesta ocasião, incorrer sobre as lições éticas que o diálogo transmite.

O diálogo se inicia quando Sócrates interpela o jovem Alcibíades, seu amante que, prestes a completar a maioridade, prepara-se para inserir-se, de maneira precipitada, na vida pública. O filósofo, primeiro amante do jovem, leva-o a ponderar e perceber que, na verdade, não detinha os conhecimentos necessários para contribuir de maneira positiva à assembleia. Mais do que isso, Sócrates conduz seu interlocutor, bem como ao leitor, a identificar sua completa ignorância a respeito de inúmeras esferas, tanto da vida prática, quanto do âmbito do conhecimento. Inicia-se então o procedimento de ensino através do qual Sócrates levará o jovem a perceber a necessidade de conhecer a si mesmo e cuidar de si mesmo para então poder cuidar da cidade.

Historicamente, é sabido que Alcibíades era uma figura notável no século IV. Um jovem mimado e ambicioso, como o descreve Jacqueline de Romilly (1996), tinha em sua beleza a característica dominante que o distinguia entre os demais. Num tempo em que o belo era associado à virtude, sua figura atraente e sua riqueza garantiram-lhe muitos privilégios até então. O diálogo acontece no momento em que Alcibíades está se dirigindo à assembleia, para em sua perspectiva corrigir equívocos dos generais atenienses quanto aos rumos que a guerra do Peloponeso estava tomando. Nesse instante é interpelado por Sócrates que o questiona sobre as reais propriedades que o jovem dispunha para se opor às decisões dos generais. Em seu estilo singelo, mas constrangedor, Sócrates o leva a perceber que o jovem em nada poderia contribuir para a discussão pública que se travava por não ter recebido uma adequação adequada e por ser ignorante em relação aos procedimentos bélicos. A partir disso, em suma, Sócrates o ensina que é preciso primeiro aprender a cuidar de si, para depois ter condições de cuidar da cidade.

Inicialmente, Alcibíades justifica sua pretensão de ajudar a cidade devido ao seu conhecimento acerca do que é melhor para ela. Então Sócrates o conduz a associar o conceito de melhor ao conceito de justiça e o jovem de 20 anos acaba por concordar que não faz a menor ideia do que realmente pode ser considerado justo pois, afinal, as pessoas ao seu redor discordam entre o que pode ser qualificado como justiça ou injustiça. Alcibíades acaba por admitir que não dispõe de elementos para contribuir positivamente para a discussão na assembleia. A partir daí (128a), os dois passam a buscar formas de o jovem melhorar o cuidado de si até que na última sessão do diálogo, sugere-se que, para tanto, será necessário o autoconhecimento, momento em que é aludido preceito o délfico, *gnôthi seautón*, conhece a ti mesmo.

Em artigo de 1985, a professora da Universidade do Arizona, Julia Annas defende que, embora haja uma profusão de subtemas no decorrer do texto, o conceito de autoconhecimento é o fio condutor de todo o diálogo. Segundo a autora, esse conceito possui uma correspondência identitária ao de *sofrosýne*, i.e., temperança, que, por sua vez, possui um segundo aspecto que é o de autocontrole. Annas argumenta que a ideia de autoconhecimento desenvolvida aqui por Platão difere da concepção moderna de consciência que um sujeito detém sobre a própria personalidade. Antes disso, a *sofrosýne* e o autoconhecimento estão relacionados a uma consciência social, no sentido de saber identificar o papel que cabe a um determinado indivíduo na sociedade em que está inserido.

O diálogo transcorre, dialeticamente, através de sucessivos empregos do *elenkhós*, refutação, socrático, que asseguram a dupla ignorância de Alcibíades que demonstra não só desconhecer a diferença entre justiça e injustiça, como também não possui a consciência de sua ignorância. Em seguida Sócrates tece elogios aos reis inimigos, lacedemônios e persas como forma de colocar o jovem em aporia, percebendo que esses são muitíssimo melhor preparados para governar do que Alcibíades, quando então é introduzido o tema do cuidado de si ao jovem seduzido pelo pensamento filosófico que questiona:

É preciso, então, colocar em prática que tipo de cuidado, ó Sócrates? Podes explicar em maiores detalhes? Pois, mais do que todos, você parece ter dito a verdade (Pl., Alk. Pr., 124b 7-9)⁸.

⁸ Tradução de Ana Cristina de Souza Pires Dias (2015).

A pergunta de Alcibíades revela a compreensão da necessidade do cuidado de si como forma de conhecer a si mesmo. A partir da sessão 128a, já em posição equânime, os dois discutem sobre o que constitui o homem, se o corpo, *phýsis*, se a alma, *psykhê*, ou um conjunto de ambos. Concluem que o homem é predominantemente alma, pois essa é que rege e governa o corpo.

Inserir-se assim a alegoria dos olhos. Somente é possível enxergar a si mesmo ao observar-se na pupila dos olhos de outrem. Assim, é através do outro que é possível cuidar de si mesmo constitui um duplo com o aforismo délfico “conhece-te a ti mesmo”. Até o momento do diálogo, a concepção de Alcibíades do cuidado de si era a de cuidar de suas propriedades e afazeres. A partir daí se estabelece que cuidar de si é cuidar da alma, *psykhê* (Dias, 2015). Para o professor de filosofia da Scanfron University, Darril M. de Marzio (2005), alinhado ao pensamento de Foucault, interpreta o cuidado de si como uma preocupação da educação para a ética e defende que há uma linha possível entre a preocupação ética do cuidado de si e do autoconhecimento e as preocupações da educação contemporânea. Nesse sentido, aponta que o cuidado de si possui sempre uma relação ética de cuidado com o outro, pensamento que podemos relacionar com o da ação dramática de Édipo em Colono.

502

Em artigo de 1985, a professora da Universidade do Arizona, Julia Annas, defende que, embora haja uma profusão de subtemas no decorrer do texto, o conceito de autoconhecimento é o fio condutor de todo o diálogo. Segundo a autora, esse conceito possui uma correspondência identitária ao de *sofrosýne*, i.e., temperança, que, por sua vez, possui um segundo aspecto que é o de autocontrole. Annas argumenta que a ideia de autoconhecimento desenvolvida aqui por Platão difere da concepção moderna de consciência que um sujeito detém sobre a própria personalidade. Antes disso, a *sofrosýne* e o autoconhecimento estão relacionados a uma consciência social, no sentido de saber identificar o papel que cabe a um determinado indivíduo na sociedade em que está inserido.

5. O cuidado de si para Foucault

Inicialmente, é importante deixar claro que Foucault não era um classicista. Mas a verdade é que conceitos de dispositivo, poder e sexualidade, conforme abordados pelo filósofo em sua metodologia genealógica, principalmente a partir do século XVIII europeu, são reconhecíveis na sociedade grega do período Clássico. Além dessa correspondência indireta,

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Maio – Agosto 2024	p. 489 - 509
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

Foucault abordou frontalmente o pensamento grego, inclusive aquele circunscrito na tragédia clássica, em uma fase tardia de sua carreira. Cabe ainda ressaltar que ele foi aluno de Georges Dumèzil, importante filólogo e mitólogo comparatista para quem, preocupado que era, fundamentalmente, com as civilizações indo-europeias, a contribuição dos gregos foi imprescindível.

A recepção de Foucault aos clássicos vem à tona em seus últimos livros quando apresenta uma espécie de guia de leitura de toda sua obra através de uma particular visão estética: a estética da existência, conceito resultante de suas pesquisas em torno da hermenêutica da subjetividade. O filósofo percebe que na Antiguidade tardia, estóicos, epicuristas, cínicos estabeleceram a dedicação a si mesmo como um princípio ético para o estabelecimento de uma estética de vida, fundamentalmente preocupada com a dietética. Dessa maneira, como um desdobramento das concepções de dispositivo, poder e subjetividade, a estética foucaultiana possibilita uma interpretação crítica e revigorante da sociedade e da literatura ateniense do século V a.C.

Segundo o professor James Porter (2006), no esclarecedor ensaio *Foucault's Antiquity*, o interesse de Foucault pelos antigos é direcionado pela busca de uma tecnologia de si, isto é, a procura pelos mecanismos para desenvolver um controle pleno e ascético de si mesmo. Nesse contexto, a partir de *A hermenêutica do sujeito*, ele irá desenvolver o conceito de estética da existência, influenciado, segundo Porter, pelo paradigma iluminista, em especial pela leitura que Wilhelm Humboldt faz dos antigos, pois foi esse quem afirmou que a vida de alguém, assim como seu caráter deve ser vista como uma obra de arte.

Tal estética, que têm o corpo com peça fundamental, é construída dentro de um sistema de relações de poder que são limitantes, mas também produtivas, conforme observaremos em Sófocles. Porter (2006) assinala que Foucault parte da premissa de que tanto os sujeitos quanto as sexualidades modernas são construídas culturalmente, ao passo que o sujeito da antiguidade é autoconstruído, mas submetido a restrições e condições de pensamento. Assim, em sua última década, Foucault apresentou a história da construção do eu, resultado da imposição de um estilo autodisciplinador e que impõe a si negações, denominadas por ele de técnicas de si. Considerando isso, a arte da vida corresponde a um domínio sobre si.

Considerando o período medieval como determinante para a construção do sujeito europeu, percebe-se que aquele momento fora evolução da cultura de si da Antiguidade tardia. Fato é que a ascese cristã é uma transformação da ascese pagã pregada tanto pelo estoicismo quanto pelo epicurismo, cujas raízes podem ser localizadas já no período clássico, ao observar

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Maio - Agosto 2024	p. 489 - 509
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

de maneira privilegiada o diálogo *Alcibíades Primeiro*, de Platão, quando é instituído filosoficamente o debate sobre o cuidado de si, *epiméleia heautoû*. Foucault argumenta que nesse diálogo está a pré-história do ascetismo dos estoicos que será incorporado pelo cristianismo primitivo e que, posteriormente, organizará as práticas da Igreja. Nós, por nossa parte, defendemos que antes mesmo do diálogo platonista é possível identificar tais elementos já na tragédia de Sófocles.

A proposição *gnôthi seautón*, conhece-te a ti mesmo, inscrita no frontispício do oráculo de Delfos, é reconhecidamente a questão inicial da formação da subjetividade para a história da Filosofia Ocidental, passagem referida inicialmente no texto *Apologia* de Sócrates, redigida por Platão. É a primeira questão que aproxima o sujeito e a busca pela verdade, que naquele contexto era um privilégio do oráculo, mas que só poderia ser acessado com o conhecimento da subjetividade. No entanto, Foucault argumenta que uma segunda proposição, a *epiméleia heautoû*, o cuidado de si ou ocupar-se de si, é o mecanismo que viabiliza ao sujeito encontrar a verdade, sendo assim mais amplo que o princípio conhece a ti mesmo. E a preocupação consigo que propicia a tornar a vida do sujeito, dentro das técnicas de si, uma obra de arte, acarretando na estética da existência.

Ao longo da coletânea de aulas *A hermenêutica do sujeito*, Foucault tece uma série de críticas à teoria do cuidado de si traçada por Platão em *Primeiro Alcibíades*. Antes de tudo, destaca que o cuidado de si constitui um privilégio de classe, e o demonstra através do princípio lacedemônio, ou seja, espartano, de que o cuidado de si é reservado aos bem-nascidos, que dispensam os trabalhos braçais no campo aos servos e escravos ao passo que dirigem sua atenção a si mesmos. Nesse momento, Foucault destaca quão privilegiado é Alcibíades, conforme é narrado no próprio diálogo. Ademais, o cuidado de si conforme exposto pelo pensamento socrático-platônico está estreitamente determinado pela relação do sujeito com o poder. Ou seja, é necessário que o jovem cuide de si para que possa exercer o poder sobre os outros e, portanto, o cuidado de si consiste em uma ferramenta, *tekhnê*, a serviço do controle.

Em *A hermenêutica do sujeito* Foucault destaca que a própria relação estabelecida entre Sócrates e seu interlocutor é uma relação de dominação, análoga àquela estabelecida entre o indivíduo e o Estado. Uma vez que condução orientada pelo filósofo é identificada como manipulação, assim engendra a perspectiva platonista de um Estado controlador, sobre o segundo, que representa o indivíduo. Acrescenta-se ainda, que a relação entre ambos é permeada pelo *éros* subjacente à relação entre o mestre e o discípulo. Nesse sentido, a crítica à

cultura do cuidado de si será interpretada ao longo dos períodos epicuristas e estoicismo da antiguidade tardia até o ascetismo do cristianismo primitivo.

A tese de Foucault (2022) é que o ocupar-se de si, *epiméleia heautoû*, é um princípio anterior ao de conhecer-se a si mesmo, substituindo esse como premissa fundamental pela doutrina platônica. Do que resulta uma segunda crítica de Foucault no entendimento de que Platão reduziu o conjunto de práticas de si ao âmbito do conhecimento necessário para a governança do outro.

Na primeira aula do dia 13 de janeiro de 1982, constante em *A hermenêutica do sujeito*, Foucault aborda a aspectos da cultura de si anteriores a Platão, os quais denomina como “pré-filosóficos” (2006, p. 59) e que originaram uma série de procedimentos parcialmente ritualizados, cuja finalidade é possibilitar o acesso sujeito à verdade, como as técnicas adotadas pelos pitagóricos. O filósofo aponta uma série de práticas de si defendidas por essa escola como os ritos de purificação, concentração da alma, o retiro, a preparação para o sono, e a provação, e conclui: “Todo esse conjunto de práticas, *além de outras*, existia, pois, na civilização grega arcaica” (Foucault, 2006, p. 60, grifo nosso).

O autor sinaliza claramente que os exemplos de práticas elencados possuem um caráter panorâmico e não sistemático. Na lacuna assinalada acima, podemos incluir as abluções, libações, sacrifícios, preces e enunciados ritualísticos como técnicas de si anteriores à hegemonia do conhecimento para a governança de si para o governar sobre o outro apresentada pelo pensamento platônico. Tais aspectos esses que encontramos nos trechos assinalados de *Édipo em Colono*.

505

6. Considerações Finais

Embora tradicionalmente a obra de Sófocles seja enquadrada entre a de Ésquilo e a de Eurípides, na verdade o poeta nascido em Colono foi o último dos trágicos a deixar a vida. Simbolicamente, o local onde nasceu Sófocles, foi o local escolhido por ele para a morte de seu mais emblemático herói. Embora não sejamos adeptos de uma leitura autobiográfica da obra, ao considerarmos a experiência vivida do poeta como estratégia interpretativa, podemos realizar uma compreensão profunda do texto. Para isso concebemos como relevante os fatos de Sófocles ter atuado com sacerdote no culto aos heróis e o de ele próprio ter recebido essa honra heroica após sua morte.

Neste estudo, foi possível averiguar que o princípio *gnôthi seautón* não fora um pressuposto plantonista, mas um princípio religioso de ponderação diante os deuses. Além disso, percebeu-se, através de Foucault (2006, 2022), que tal proposição constitui um desdobramento de uma noção anterior, o cuidado de si, um apanhado de técnicas de âmbito, principalmente religioso, mas também de autocuidado e temperança. Desse modo, é possível afirmar que o cuidado de si consiste em um estilo de vida que privilegia a deferência em relação a si e a sua comunidade.

O culto aos heróis, característica específica da sociedade grega antiga, marca a especial relação entre o sujeito e seu entorno. A deificação de homens e mulheres garantia um vínculo entre uma população e as pessoas notáveis de seu passado mítico ou histórico. Nesse sentido, a transformação de Édipo em herói ao encerramento do drama em Colono torna-se uma marca profunda da identidade ateniense.

O cuidado de si da personagem sofocleana se inicia com a escolha do local para repouso na abertura da peça. O bosque das Eumênides, como uma heterotopia, com sua sacralidade e esplendor natural, já é um indício de zelo do protagonista em relação a escolha do espaço propício para seu passamento. Ademais, as libações religiosas instruídas pelo Coro ao final do primeiro Episódio, bem como os cuidados narrados pelo Mensageiro no Êxodo, as preces, as abluções e, novamente, as libações, assinalam aspectos ritualístico concernentes à tragédia clássica, além de acenarem para o tema filosófico do cuidado de si.

Michel Foucault, em sua crítica ao diálogo *Alcibíades Primeiro*, aponta o caráter elitista do princípio do cuidado de si, conforme desenvolvido por Platão. Esse aspecto é identificado também em Sófocles pois, afinal de contas, o protagonista é representante da aristocracia e, com isso, consegue obter o privilegio das honrarias necessárias para sua consagração. Além disso, o fato de ser alçado ao título de herói após sua morte, também é alcançado devido à nobreza de Édipo.

Outro aspecto relevante percebido nesta investigação é o caráter coletivo do culto aos heróis. Ao realizar o trânsito para o mundo dos mortos, o sujeito glorificado garante uma atuação de proteção àqueles que o veneram e à cidade que o recebe. Portanto, ao escolher Colono como espaço histórico e mítico para acolher sua morte, Édipo dedica-se não somente a si mesmo como também ao povo que o acolheu, a cidade de Atenas. Foucault demonstrou que o cuidado de si, *epiméleia heautoû*, é um ponto inicial para a construção da subjetividade.

Tal proposição, encontrada no *Alcibíades Primeiro*, reúne uma série de preceitos que constituem um conjunto de técnicas que viabilizam essa aproximação com a verdade.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Maio – Agosto 2024	p. 489 - 509
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

Foucault argumenta que tal premissa constitui o fundamento das práticas estoicas de ascetismo que darão origem a ascese cristã tanto nos dois primeiros séculos da Era comum, quando será direcionada para a dietética, ou cuidado com o corpo, como em seu desdobramento durante a Idade Média. É nesse momento que o cuidado de si, limita-se a dizer a verdade sobre si, dentro do sistema confessional. Práticas que incidirão sobre diferentes âmbitos, desde a religiosidade, até a política e a sexualidade. Foucault argumentou que nesse diálogo está a pré-história do ascetismo dos estoicos que será incorporado pelo cristianismo primitivo e que, posteriormente, organizará as práticas da Igreja. Nós, por nossa parte, defendemos que antes mesmo do diálogo plantonista é possível identificar tais elementos já na tragédia de Sófocles. Assim, demonstra a proposição original *epiméleia heautoû*, da qual deriva, segundo Foucault, o princípio délfico *gnôthi seuatón*, atuará dentro de um sistema de relações de poder habilitadoras que resultará em uma estética de vida, a estética da existência.

Referências

ANNAS, J. **Self-knowledge in Early Plato**. In: O'MEARA, D. J. *Platonic investigations*. Washington: Catholic University of America Press, 1985.

BURIAN, P. **Suppliant and savior: Oedipus at Colonus**. *Phoenix*, Durham, v. 28, n. 4, 1974, p. 408 - 429.

BURKERT, W. **Religião grega na época Clássica e Arcaica**. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

COULANGES, F. de. **A cidade antiga**. Tradução de Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

CURRIE, B. **Sophocles and hero cult**. In: ORMAND, K. *A companion to Sophocles*. Chichester: Blackwell Publishing, 2012.

DELEUZE, G; GUATTARRI, F. **O anti-Édipo, capitalismo e esquizofrenia 1**. Tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho. Lisboa: Assírio & Alvin, 2004.

DE MARZIO, D. M. **The care of the self: Alcibiades I, Socratic teaching and ethics education**. In: *Journal of Education*, Boston, v. 3, n. 187, 2006, p. 103 - 127.

DIAS, A. C. de S. P. **Alcíbiades primeiro de Platão: estudo e tradução**. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

DODDS, E. **Os gregos e o irracional**. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Maio - Agosto 2024	p. 489 - 509
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------

ÉSQUILO. **Coéforas**. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.

ÉSQUILO. **Eumênides**. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.

EURÍPIDES. **Bacas**. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Hucitec, 1995.

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. Tradução de Marcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. **O corpo utópico / As heterotopias**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

FOUCAULT, M. **Dizer a verdade sobre si**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

HALL, E. **Greek tragedy: Suffering under the sun**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002.

JOUANNA, J. **Sophocles: A Study of His Theater in Its Political and Social Context**. Translated by Steven Rendall. Princeton: Princeton University Press, 2022.

KNOX, B. **The heroic temper, studies in Sophoclean tragedy**. Berkeley: University of California Press, 1983.

LEFKOWITZ, M. R. **The lifes of the greek poets**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2012.

NORTWICK, T. V. **Last Thing: Oedipus at Colonus and the End of Tragedy**. In: ORMAND, K. *A companion to Sophocles*. Chichester: Blackwell Publishing, 2012.

PORTER, J. **Foucault's antiquity**. In: MARTINDALE, C; THOMAS, R. *The classics uses of reception*. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2006.

ROMILLY, J. **Alcibíades ou os perigos da ambição**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

SCODEL, R. **Sophocles' biography**. In: ORMAND, K. *A companion to Sophocles*. Chichester: Blackwell Publishing, 2012.

SEGAL, C. **Tragedy and civilization: an interpretation of Sophocles**. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.

SOPHOCLES. **Oedipus the King, Oedipus at Colonus, Antigone**. With na English Translation by F. Storr. Edited by T. E. Page. London: The Loeb Classical Library, 1962.

A CULTURA DE SI EM ÉDIPO EM COLONO: UMA ANÁLISE...

Luciano Heidrich Bisol (UFC)

SOPHOCLES. . **Edipo a Colono**. Introduzione e commento di Giulio Guidorizzi, testo critico a cura di Guido Avezzù, traduzioni di Giovanni Cerri. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2011.

SOPHOCLES. . **Édipo em Colono**. Tradução do grego e prefácio de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2019.

SOPHOCLES. . **Édipo em Colono de Sófocles**. Introdução e tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2016.

WALLACE, N. O. “**Oedipus at Colonus**”: **The Hero in His Collective Context**. Pisa: *Quaderni Urbinati Di Cultura Classica*, v. 3, 1979, p. 39 - 52.

WILLIAMS, B. **Shame and necessity**. Berkeley: University of California Press, 1993.

509

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 13	n. 33	Maio – Agosto 2024	p. 489 - 509
--------------------------	--------	-------	--------------------	--------------