UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS

Τύχη E CARÁTER NO HIPÓLITO DE EURÍPIDES

Maria Cristina Rodrigues da Silva Franciscato

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Letras Clássicas.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Medina Rodrigues

São Paulo

2006

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS

Τύχη E CARÁTER NO HIPÓLITO DE EURÍPIDES

Maria Cristina Rodrigues da Silva Franciscato

São Paulo

2006

DEDICATÓRIA

Ao professor **Medina**, meu mestre.

AGRADECIMENTOS

Ao terminar este trabalho, sinto profunda gratidão à vida, aos deuses e à boa τύχη que me levou à literatura grega e a Eurípides. Agradeço às pessoas que me acompanharam e compartilharam comigo seu saber, suas idéias: Flávio Ribeiro, Ísis Borges da Fonseca, Jaa Torrano, Adriane da Silva Duarte, Filomena Hirata, Haiganuch Sarian, João Angelo Oliva, Christian Werner. Minha gratidão especial ao professor Antonio Medina Rodrigues, orientador e amigo, pelo acolhimento afetuoso às minhas idéias e generosa dedicação a este trabalho.

Agradeço o inestimável e carinhoso apoio da minha família: ao Eduardo, cúmplice em tudo, sempre; aos meus filhos queridos, Daniel e Bruno; aos meus pais, João e América, em especial à minha mãe, pela revisão das traduções do francês; à minha irmã Ana Lúcia e à tia Lia, pela grande amizade e estímulo.

Agradeço, enfim, a força dos amigos, em especial à Maria Lúcia Gili Massi, *homoia* no mestrado e doutorado; ao George Barcat, por textos enviados e leitura da tese; à Lúcia Benfatti e à Vera Couto pelo companheirismo diário via e-mails.

RESUMO

Este trabalho investiga o significado do termo τύχη em Eurípides, sobretudo na tragédia *Hipólito*. “Acaso”, “sorte”, “fortuna”, traduções usuais para τύχη, sugerem o significado de “acontecimento fortuito”. Se assim fosse, de que modo esse “acaso” coexistiria na Tragédia com a noção, tão própria ao mundo grego, de “destino” (μοῖρα, ἀνάγκη, δαίμων)? Na verdade, a análise das ocorrências em Eurípides demonstrou que a τύχη não é mero “acaso”. Ao contrário, costuma ter origem divina e ser instrumento da μοῖρα. A τύχη é o destino no momento em que se precipita em acontecimento.

A instabilidade da “sorte” é categórica na vida e reiterada na Tragédia. Não é possível considerar feliz alguém que esteja vivo, pois a vida é apenas incerteza: rapidamente se pode inverter uma situação favorável. Os reveses da “sorte” atingem, em particular, aqueles que, seguros de si, se vangloriam do que são e da condição que possuem.

Pertinente é o aforismo de Heráclito (frag. 119.1-120.1): ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, “o caráter do homem é seu destino” ou “o destino do homem é seu caráter”. Há relação causal entre o caráter de um personagem trágico e aquilo que lhe sobrevém. Tal caráter é investigado através dos termos psíquicos que utiliza Eurípides para seus protagonistas (φρήν e cognatos, καρδία, ψυχή, θυμός, etc.).

PALAVRAS-CHAVE

Sorte, Destino, Caráter, Tragédia, Eurípides.

ABSTRACT

This work investigates the meaning of the word τύχη in Euripides and mainly in the *Hyppolytus* tragedy. “Chance”, “luck” and “fortune” suggest the meaning of “fortuitous event” therefore they are usual translations for τύχη. If it was like this, on which way would this “chance” coexist in the Tragedy with the notion of “fate” (μοῖρα, ἀνάγκη, δαίμων) that is so peculiar to the Greek world? Indeed, the analysis of the occurrences in Euripides has demonstrated that τύχη is not merely “chance”. On the contrary, it is accustomed to have a divine origin and to be the instrument of μοῖρα. Τύχη is fate in the moment that it turns into happening.

“Luck” instability is categorical in life and reiterated in the Tragedy. It is not possible to consider someone that is alive happy, because life is just uncertainty: a favorable situation may be reversed rapidly. Reverses of “luck” affect specifically those that are self-confident and pride of themselves due to what they are and the conditions they have.

Heraclitus’ aphorism is pertinent (frag. 119.1-120.1): ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, “a man’s character is his fate” or “a man’s fate is his character”. There is a relation of cause between the character of a tragic personage and what befalls him. Such character is investigated through psychic terms that Euripides uses for his protagonists (φρήν and cognates, καρδία, ψυχή, θυμός etc.).

KEY-WORDS

Luck, Fate, Character, Tragedy, Euripides.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. CAPÍTULO I - ANÁLISE DE PASSAGENS DO <i>HIPÓLITO</i>	21
2.1 PRÓLOGO (vv. 1-120)	22
2.1.1 Desígnios de Afrodite - Uma deusa ressentida.....	22
2.1.2 Hipólito – Castidade, Pureza e Arrogância.....	29
2.2 PÁRODO (vv. 121-175).....	41
2.3 PRIMEIRO EPISÓDIO (vv. 176-524).....	42
2.3.1 Fedra: Νοσός, Delírios, Loucura.....	44
2.3.2 Ambigüidades de Fedra	52
2.3.3 “χρῆν μὲν οὐ σ’ ἀμαρτάνειν”: Qual o Erro de Fedra?	75
2.4 PRIMEIRO ESTÁSIMO (vv. 525-564).....	85
2.5 SEGUNDO EPISÓDIO (vv. 565-731).....	90
2.5.1 Excessos de Hipólito – Aversão ao Feminino	91
2.5.2 “...σωφρονεῖν μαθήσεται” – A Pedagogia de Fedra.....	98
2.6 SEGUNDO ESTÁSIMO (vv. 732-775).....	101
2.6.1 Maus Presságios.....	101
2.6.2.. “δαίμονα στυγνόν ” – Abominável destino	103
2.7 TERCEIRO EPISÓDIO (vv. 776-1101).....	104
2.7.1 A chegada de Teseu	105
2.7.2 Retorno de Hipólito: o embate contra o pai.....	106
2.7.3 Auto-Confiança Excessiva: o Erro de Teseu	118
2.8 TERCEIRO ESTÁSIMO (vv. 1102-1152)	125

2.9	QUARTO EPISÓDIO (vv. 1153-1267)	125
2.9.1	O acidente de Hipólito – uma análise simbólica	126
2.9.1.1	Simbolismo do mar	130
2.9.1.2	Simbolismo do cavalo e do touro.....	131
2.9.1.3	Hipólito Dilacerado.....	137
2.10	QUARTO ESTÁSIMO (vv. 1268-1282)	142
2.11	ÊXODO (vv. 1282-1466).....	144
2.11.1	Inelutável Vontade Divina.....	147
2.11.2	O fim de Hipólito – Nem sofrimento altera a φύσις	149
3.	CAPÍTULO II - Τύχη: CONSIDERAÇÕES ETIMOLÓGICAS.....	156
4.	CAPÍTULO III - A Τύχη EM <i>HIPÓLITO</i>.	167
4.1	v. 268 – Τύχη e νόσος: a situação de Fedra.	167
4.2	v. 315 – Τύχη e o verbo χειμάζομαι.	172
4.3	v. 371 – Τύχη vinda de Cípris, relacionada ao “novo”.....	175
4.4	v. 469 – Τύχη e busca de perfeição; relação com ὕβρις	176
4.5	v. 673 – Τύχη e δίκη.....	181
4.6	v. 701 – Τύχη e φρήν.....	184
4.7	v. 797 – Τύχη e o adjetivo νέον.	185
4.8	v. 801 – Τύχη e destruição.	186
4.9, 4.10, 4.11	vv. 819, 826 e 832. – Τύχη, κηλὶς e ἀλάστωρ	187
4.12	v. 840 – Τύχη, acontecimento fatal (θανάσιμος)	190
4.13	v. 854 – Τύχη, a situação de Teseu.	192
4.14	v. 868 – Τύχη, “novo mal enviado pelos deuses”.....	193
4.15	v. 1106 – Τύχαι, acontecimentos ruins.	195

4.16 v. 1114 – Τύχη e destino dos deuses.	197
5. CAPÍTULO IV - A Τύχη EM <i>HÉRACLES</i>	199
5.1 Observações.....	211
6. CAPÍTULO V - A Τύχη EM <i>ÍON</i>	212
7. CAPÍTULO VI - DEMONSTRATIVO DAS OCORRÊNCIAS DE Τύχη ...	222
7.1 - Acontecimento ruim; infeliz; que transtorna, destrói.	222
7.2 - Acontecimento positivo, favorável.	225
7.3 - Acontecimento apenas.	225
7.4 - Acontecimento possível.	225
7.4.1 – Acontecimento possivelmente funesto.	225
7.4.2 - Acontecimento possivelmente venturoso.	226
7.4.3 – Acontecimento apenas possível.	226
7.5 - Acontecimento de origem transcendente.	226
7.6 - Τύχη relacionada ao Destino.	227
7.7 - Instabilidade da Τύχη.	227
8. CAPÍTULO VII - PERSONAGENS, TERMOS PSÍQUICOS E Τύχη.....	228
8.1 – Classificação das ocorrências de Φρήν / Φρένες no <i>Hipólito</i>	231
8.1.1 - Local do pensamento e das escolhas morais	231
8.1.2 - Local das emoções, dos sentimentos.	233
8.1.3 - Local de integridade moral.	234
8.1.4 - Local sujeito a transtornos, desvios, máculas.....	234
8.2 - Personagens e termos psíquico	235
8.2.1 – Hipólito	235

8.2.2 – Fedra	243
8.2.3 – Teseu	254
8.2.4 – Ama	259
8.2.5 – Coro.....	261
8.3 – Considerações.....	265
9. CAPÍTULO VIII - ÉDIPO E A Τύχη.....	266
10. CONCLUSÃO	272
11. ANEXO	288
12. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	293
13. BIBLIOGRAFIA	300

1. INTRODUÇÃO

Minha idéia inicial para o doutorado era pesquisar o significado da *τύχη* no âmbito da Tragédia Grega. Fiz um levantamento das ocorrências do termo e de seus cognatos em cada uma das obras de Ésquilo, Sófocles e Eurípides. Um dos objetivos era saber em que autor e em quais obras a *τύχη* aparece em maior quantidade, proporcionalmente ao número de versos que chegaram até nós.

O autor foi Eurípides e a tragédia, *Helena* (20 vezes; 1 ocorrência a cada 84.6 versos). Em Ésquilo, o maior número de ocorrências está no *Agamêmnon* (17 vezes; 1 a cada versos 98.41), embora, proporcionalmente, no *Prometeu* (13 vezes; 1 a cada 84.7 versos) e em Sófocles, no *Édipo Rei* (13 vezes; 1 a cada 117.69 versos).

Esta aferição tinha por objetivo determinar os contextos da ocorrência de uma *τύχη* explicitada pelo uso do termo. O propósito era buscar, dentro do gênero trágico, o sentido nuclear do vocábulo, presente em todas as ocorrências. O projeto revelou-se desmedido e optei por focalizar Eurípides. Primeiro, porque ele é o autor que mais fez uso do termo. Segundo, por haver trabalhado com Eurípides no mestrado, na tradução e estudo do *Héracles*. Resolvi concentrar minha pesquisa na análise de uma obra específica, estabelecendo, posteriormente, e na medida do possível, correlações com outras¹.

Escolhi *Hipólito* devido ao interesse que tenho pelos temas centrais da obra e por ser ela uma das peças em que o termo *τύχη* mais ocorre (16 vezes; 1 a cada 91.56 versos). Com o objetivo de comparação, analisei também as ocorrências de *τύχη* no *Héracles* e no *Íon*.

¹ Mesmo assim, levantei todas as ocorrências do termo *τύχη* e correlatos nos três trágicos para as futuras correlações. Nessa fase do trabalho, pesquisei o *THESAURUS LINGUAE GRAECAE*. CD ROM # D. PHI, Pre-mastering by Packard Humanities Institute. Property of the Regents of the University of California. Compilation 1992. Tenho disponível o resultado da pesquisa que não transcrevi por questão de espaço e prioridade.

“Acaso”, “sorte”, “fortuna” são traduções usuais para τύχη, que se relaciona, ao mesmo tempo, com as noções de casualidade e destino. As ocorrências do termo mostram que a idéia de “acaso” não é, como inicialmente imaginei, o núcleo semântico da τύχη. Ao contrário, os casos examinados revelam a τύχη como um “acontecimento” de certa intencionalidade que se precipita no curso do destino, atualizando-o. Tal “acontecimento” costuma ser experimentado como fortuito pelos personagens da Tragédia. Porém, uma análise criteriosa revela que a τύχη tem suas raízes no “caráter” dos personagens. Investiguei os termos μοῖρα, ἀνάγκη, δαίμων que, por expressarem a noção de destino, possuem conexão com a τύχη.

No desenvolvimento da pesquisa, duas questões foram centrais: **1)** como coexistiam e se relacionavam, no *Hipólito* e, de modo mais amplo, em Eurípides, as idéias de “destino” (μοῖρα, ἀνάγκη, δαίμων) e de um suposto “acaso” (τύχη)? **2)** existiria no imaginário da Tragédia Ática (que reflete, em alguma medida, a compreensão dos gregos no século V a.C.) alguma relação causal, de reciprocidade, entre τύχη, μοῖρα, ἀνάγκη, δαίμων e a natureza da figura humana representada no personagem?

Para a determinação e compreensão do “caráter” de cada personagem do *Hipólito* pesquisei os termos psíquicos atribuídos a ele: φρήν e cognatos, θυμός, νοῦς, ψυχή e καρδία. O propósito foi investigar se existe algum tipo de ligação entre o caráter de um personagem e aquilo que lhe ocorre, seja esse “acontecimento” atribuído à τύχη, à μοῖρα, à ἀνάγκη ou ao δαίμων. Em outras palavras, o foco é saber se existe vínculo entre caráter e destino, como anuncia Heráclito: ἦθος ἀνθρώπῳι δαίμων (frag. 119.1-120.1),² “o caráter do homem é seu destino” ou “o destino do homem é seu caráter”.

² Essa citação e todas as outras (durante o trabalho), cuja obra de origem não consta na bibliografia, foram retiradas do *THESAURUS LINGUAE GRAECAE*. CD ROM # D. PHI, Pre-mastering by Packard Humanities Institute.

Segundo Heráclito, a natureza de uma pessoa – seu caráter – condiciona aquilo que lhe ocorre, seu destino. Do mesmo modo, a natureza do δαίμων (da potência divina) a ela associado molda-lhe o caráter. O caráter não pode, aqui, ser compreendido de maneira moderna, como esfera do sujeito apenas: seus termos resultam também de uma variável transcendente. “Caráter” e “Destino” são indissociáveis e essa ambivalência não pode ser resolvida. Como disse Vernant (1988: p. 29), “*Ethos-Daímon*, é nessa distância que o homem trágico se constitui. Suprimindo um desses termos, ele desaparece”.

Também na τύχη – concedida pelo destino dos deuses (θεόθεν μοῖρα, vv. 1111-1114) – parece haver uma zona fronteira em que motivações e atos humanos articulam-se com potências e desígnios, transcendentais e divinos. A situação de um personagem trágico tem raízes, ao mesmo tempo, em seu ἦθος – seu caráter, sua disposição interna – e no seu δαίμων – que, como veremos, pode manifestar-se e ser compreendido como τύχη.

A percepção da τύχη como “acaso” deve-se, em parte, à imponderabilidade que cerca as noções de δαίμων, μοῖρα, ἀνάγκη, com as quais se relaciona. A τύχη é um acontecimento inesperado do ponto de vista daquele que a sofre. É vivenciada como algo fortuito por ser difícil determinar o nexo, presente na essência de cada um (ἀνθρώπῳ), entre caráter e destino, tal como propõe Heráclito.

Na *Poética*, Aristóteles relaciona “ação” dramática e “caráter”. Define os elementos essenciais da tragédia e o caráter está entre eles (1450 a. 9-10): mito (μῦθος), caráter (ἦθος), elocução (λέξις), pensamento (διάνοια), espetáculo (ὄψις) e melopéia (μελοποιία). Em 1449 b.36 – 1450 a.3, diz que a tragédia é imitação (μίμησις) de uma ação (πράξις) que se realiza por meio daqueles que atuam (ὑπὸ τινῶν πραττόντων). A natureza dessa ação vincula-se ao caráter (ἦθος) e ao pensamento (διάνοια) dos personagens: “a causa natural das ações é dupla, pensamento e caráter” (1450 a. 1-2). São as ações, determinadas

pelo caráter e pelo pensamento, que condicionam o fato dos personagens “serem bem sucedidos” (**τυγχάνουσι**, intransitivo) ou falharem (**ἀποτυγχάνουσι**). Eudoro de Souza³ assim traduz a passagem (1450 a. 1-3):

... πέφυκεν αἵτια δύο τῶν
πράξεων εἶναι, διάνοια καὶ ἦθος] καὶ κατὰ ταύτας καὶ
τυγχάνουσι καὶ **ἀποτυγχάνουσι** πάντες)

“... (são) duas as causas naturais que determinam as ações: pensamento e caráter; e, nas ações [assim determinadas], tem origem a boa ou a má fortuna dos homens.”

Para Aristóteles, “caráter” é aquilo que diz respeito às qualidades dos personagens (1450 a 5-6) e “pensamento”, tudo o que pronunciam para demonstrar alguma coisa (**ἀποδεικνύασιν τι**) ou manifestar opinião (**ἀποφαίνονται γνώμην**, 1450 a 6-7). A passagem estabelece relação entre o **ἦθος** do personagem (e também suas faculdades intelectivas – **διάνοια**) e ação dramática, portanto, entre sua “natureza” e aquilo que lhe acontece ou que ele faz acontecer.

Um pouco adiante (1452 a. 1-8), estão duas das três ocorrências do termo **τύχη** na *Poética*. Diz Aristóteles que a tragédia não só é imitação de uma “ação completa” (**τελείας... πράξεως**), mas de situações que suscitam “pavor” e “piedade” (**φοβερῶν καὶ ἐλεεινῶν**). Tais emoções manifestam-se principalmente quando ocorrem situações contra a expectativa (**παρὰ τὴν δόξαν**). Pela continuidade da sentença, percebemos que Aristóteles não está se referindo a situações fortuitas, mas apenas inesperadas. Diz em seguida que, em tais situações, o “extraordinário” (**τὸ θαυμαστὸν**) será maior do que quando proveniente do “acaso” (**ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου**) ou da “sorte” (**τῆς τύχης**).

³ Eudoro de Souza, Aristóteles, *Poética*.

Afirma que, mesmo dentre os eventos vindos da “sorte” (τῶν ἀπὸ τύχης), parecem mais maravilhosos (ταῦτα θαυμασιώτατα δοκεῖ) os que se revelam como se fossem propositais (ἐπίτηδες). Ou seja, os acontecimentos inesperados da tragédia são mais espetaculares quando mostram coerência e intenção, mesmo provenientes da τύχη. Aristóteles exemplifica com a estória da estátua de Mítis em Argos: ela causou a morte do assassino de Mítis ao cair sobre ele, no momento em que olhava para ela. Aristóteles observa que incidentes como esse não parecem ocorrer por puro acaso (οὐκ εἰκῇ γενέσθαι, 1452 a 10). O fato significativo não é o assassino ser punido, mas punido de um modo que relacione crime e punição.

Para Aristóteles, um enredo trágico é melhor na medida em que apresenta conexão e interdependência entre a ação do personagem e aquilo que lhe acontece (1452 a 10-11). Tentarei mostrar que os acontecimentos resultantes da τύχη no *Hipólito* revelam tal conexão e não são apenas fortuitos (o que coloca essa tragédia entre as mais belas de Eurípides).

Ao contrário de “acaso”, o acontecimento representado na τύχη tem natureza de destino e de determinação. Observa Hécuba, na tragédia homônima de Eurípides (vv. 864-65):

οὐκ ἔστι θνητῶν ὅστις ἔστ' ἐλεύθερος·
ἢ χρημάτων γὰρ δοῦλός ἐστιν ἢ **τύχης**

Não há quem seja livre dentre os mortais:
ou é escravo dos bens ou da τύχη

A importância da τύχη cresce a partir do século VI a.C.⁴ W. Jaeger considera que, em Eurípides, a τύχη toma aos poucos o lugar dos deuses: “O sinistro poder da Tyche ocupa o lugar dos deuses bem aventurados. No sentir de Eurípides, a sua demoníaca realidade cresce na medida em que se esvai a realidade dos deuses. Ganha assim, progressivamente, os traços de uma nova divindade que domina paulatinamente o pensamento grego e suplanta a antiga religião... Em alguns dramas de Eurípides, a Tyche aparece como a força que governa todas as coisas humanas e faz do homem o seu juguete.”⁵ Essas considerações de Jaeger⁶, sobre o império da τύχη a partir de um determinado momento da história dos gregos, localizável principalmente em Eurípides, parecem compreender a τύχη apenas como expressão do puro acaso, seja na arte ou fora dela. Porém, a idéia de uma derrocada dos deuses a partir desse fenômeno parece, como se verá, equivocada.

Outra questão central é a instabilidade da τύχη. A sensibilidade grega foi bastante atenta à inconstância que permeia nossa vida: nada do que é humano é estável e seguro, nem são claros os desígnios divinos (*Héracles*, v. 62). Somos reféns do eventual. A τύχη, por razões inapreensíveis, conduz os mortais da felicidade para o infortúnio e vice-versa (*Íon*, 1512-14). Essa aparente arbitrariedade faz com que Eurípides questione, através de um personagem (Taltíbio em *Hécuba*), o que determina os eventos humanos: Zeus e um γένος divino (representantes de uma ordem inteligível e justa) ou a τύχη (inapreensível e caótica)? Taltíbio, arauto de Agamêmnon, vê a lamentável situação de Hécuba:

⁴ Diz M. H. Rocha Pereira: “Teógnis de Mégara dá-lhe grande relevo, como árbitro supremo da vida humana (I. 129-130); Píndaro dedica-lhe a entrada da *XII.^a Olímpica*; Sófocles compôs um hino em sua honra (frag. 740 Nauck²). Mas é em Eurípides que τύχη se ergue ao primeiro plano...” (“Tykhe”, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, v. 5, p. 308).

⁵ Werner Jaeger, *Paidéia*, p. 282.

⁶ Comum também a outros helenistas, como, por exemplo, Albin Lesky (*A Tragédia Grega*, pp. 192-193): “...o destino humano surge em sua dependência de forças extra-humanas, a direção metódica dos antigos deuses é substituída crescentemente pelo poder do acaso, mais tarde denominado tyche.”

ela, rainha dos frígios “ricos em ouro” (ἄνασσα τῶν πολυχρύσων Φρυγῶν, *Hécuba*, v. 492), esposa do “muito próspero Príamo” (Πριάμου τοῦ μέγ’ ὀλβίου δάμαρ, v. 493) é, agora, “escrava, velha, sem filhos...” (δοῦλη γραῦς ἄπαις, v. 495). Perplexo ante a instabilidade da τύχη, o arauto interpela Zeus (*Hécuba*, 488-91):

ὦ Ζεῦ, τί λέξω; πότερά σ’ ἀνθρώπους ὁρᾶν
 ἢ δόξαν ἄλλως τήνδε κεκτῆσθαι μάτην
 [ψευδῇ, δοκοῦντας δαιμόνων εἶναι γένος],
τύχην δὲ πάντα τὰν βροτοῖς ἐπισκοπεῖν;

Ó Zeus, que direi? Que tu olhas para os homens,
 ou que, inutilmente, alcançaste em vão esta fama
 enganosa, julgando os homens haver uma raça divina,
 mas é a **sorte** que tudo observa com relação aos mortais?

A fala de Taltíbio parece dar suporte para a tese de Jaeger, que contrapõe a τύχη à realidade dos deuses. Escapa ao arauto a possibilidade de que as reviravoltas abruptas possam encaixar-se nos propósitos divinos. A imprevisibilidade desses propósitos é sinalizada, por exemplo, pelos últimos versos de cinco tragédias de Eurípides: *Alceste* (vv. 1159-63), *Andrômaca* (vv. 1284-88), *Bacantes* (vv. 1388-92), *Helena* (vv. 1688-92) e *Medéia* (vv. 1415-19). São idênticas as passagens, exceto pelo primeiro desses versos na *Medéia* (πολλῶν ταμίας Ζεὺς ἐν Ὀλύμπῳ, v. 1415), que enfatiza o poder de Zeus, capaz de tudo conceder. Nas outras quatro tragédias, os respectivos coros refletem:

πολλὰ μορφὰι τῶν δαιμονίων,
 πολλὰ δ’ ἀέλπτως κραίνουσι θεοί·
 καὶ τὰ δοκηθέντ’ οὐκ ἔτελέσθη,

τῶν δ' ἀδοκῆτων πόρον ἡῦρε θεός.
τοιόνδ' ἀπέβη τόδε πρᾶγμα.

Muitas são as formas dos numes,
muito realizam, inesperadamente, os deuses
e o provável não se cumpre,
o caminho do improvável a divindade encontra.
Assim termina este drama.

Tais versos sinalizam que, para os mortais, a ação dos deuses é, por vezes, inesperada. A divindade pode escolher caminhos que experimentamos como improváveis. Nesse movimento entre o plano divino e o humano encontra-se a *τύχη*, quase nunca compreensível para quem a experimenta. Mas, sua relação com o divino é reiterada na literatura. Sobre ela, reflete Ifigênia (*Ifigênia em Tauris*, vv. 475-478):

τὰς τύχας τίς οἶδ' ὅτῳ
τοιαῖδ' ἔσονται; πάντα γὰρ τὰ τῶν θεῶν
ἐς ἀφανὲς ἔρπει κούδεν οἶδ' οὐδεὶς †κακόν†.
ἡ γὰρ **τύχη** παρήγαγ' ἐς τὸ δυσμαθές.

Quem pode saber que natureza de sorte
existirá para quem? Pois tudo que vem dos deuses
caminha para o obscuro e ninguém sabe nada sobre o mal.
A sorte conduz ao inapreensível.

No mesmo sentido, diz o servo para Helena (*Helena*, vv. 711-715):

ὦ θύγατερ, ὁ θεὸς ὥς ἔφυ τι ποικίλον
καὶ δυστέκμαρτον, εὖ δέ πως πάντα στρέφει
ἐκεῖσε κάκεισ' ἀναφέρων· ὁ μὲν πονεῖ,

ὁ δ' οὐ πονήσας αὔθις ὄλλυται κακῶς,
βέβαιον οὐδὲν **τῆς** αἰὲ **τύχης** ἔχων.

Ó filha, como a divindade gera variações
e imprevisibilidade! Assim, entrelaça bem todas as coisas,
levando-as de um lado a outro: um sofre;
outro, sem ter sofrido, desgraçadamente perece,
suportando a sorte, sempre em nada segura.

Heródoto narra um diálogo entre Sólon e Creso, em que Sólon adverte o rei lídio, orgulhoso de sua próspera condição:

Σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς
χρήματος τὴν τελευτὴν κῆ ἀποβήσεται· πολλοῖσι γὰρ δὴ
ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προρρίζους ἀνέτρεψε.

É necessário examinar o término
de cada coisa e o que dela irá surgir: pois para muitos
a divindade, tendo-lhes mostrado a felicidade, aniquila-os totalmente.⁷

Sólon afirmara, pouco antes, que o homem é, em todos os aspectos, eventualidade - incerteza apenas (πάν ἐστι ἄνθρωπος συμφορή). Portanto, não se pode considerar alguém feliz enquanto estiver vivo. Referia-se a Creso, possuidor de grande riqueza e rei de muitos homens. Mesmo assim, ele só seria considerado afortunado se sua vida terminasse bem. Alguém muito rico não é mais feliz (ὀλβιώτερος) que aquele que possui o suficiente para o dia, a não ser que a τύχη cuide para que sua vida termine bem com relação às coisas todas.⁸ A vida depende da τύχη e ela é instável.

⁷ Heródoto, *Histórias*, 1.32.46 - 1.33.1.

⁸ Ibid. 1.32.20 – 1.32.26.

A mesma idéia está presente em *As Traquínias* e no *Édipo Rei*, ambas de Sófocles. A primeira relata a morte de Héracles. Dejanira, esposa do herói, abre assim o prólogo (vv. 1-3): “Há entre os homens um antigo ditado, que lhes foi revelado, segundo o qual não é possível avaliar se a vida de um homem é feliz ou má antes de sua morte”.⁹

Termina o *Édipo Rei* com a reflexão do coro sobre a instabilidade da sorte na vida de Édipo (vv. 1524-1530): ele, o homem mais poderoso (κράτιστος), decifrador de enigmas e com sua τύχη invejada pelos cidadãos (v. 1526), encontra-se ao final da peça em terrível desgraça. O coro conclui ser necessário esperar o término da vida de alguém, para só então considerá-lo feliz, caso nenhuma aflição tenha sofrido (μηδέν ἀλγεινὸν παθών, v. 1530). Em outras palavras, caso não tenha experimentado algum revés da τύχη.

Para a heroína homônima da *Electra* de Eurípides, ninguém deve se vangloriar por vencer uma primeira corrida e nem se considerar vencedor enquanto não houver atingido o termo da própria vida (vv. 953-956).

Existiria alguma coerência oculta nas abruptas mudanças da τύχη? Haveria algum motivo aí a desencadear o fluxo de infortúnios, ou, em casos mais raros, o dos êxitos (como, por exemplo, em *Helena*, *Ifigênia em Tauris* e *Íon*)? A que tipo de objetividade ou de causa visível se poderia atribuir a súbita mudança no curso esperado dos acontecimentos? Haveria como prever os reveses da sorte ou mesmo evitá-los? E, por que tais reveses, no caso da Tragédia, atingem sobretudo os poderosos e arrogantes? Haveria, portanto, conexão entre ὕβρις, ἄτη e τύχη? É autônoma a τύχη ou simples instrumento dos deuses? Qual a intenção de Arquíloco (fragmento 16) em dizer que τύχη e μοῖρα dão aos homens todas as coisas (παντα Τύχη καὶ Μοῖρα ... ἀνδρὶ δίδωσιν)?

⁹ Λόγος τὲν ἔστ' ἡρχηῖος ἡυχρώπου φηγεῖς / ὥς οὐκ ἡῖω' ἐκτὴ χροῖς βροτῶν, πρὶν ἢ / χήσῃ τις, οὐτ' εἰ χρηστὸς οὐτ' εἰ τω κηκός. Edição de Hugh Lloyd-Jones, Harvard University Press, 1994.

O trabalho foi assim desenvolvido:

- Análise da obra, levantamento dos temas significativos e do modo pelo qual a τύχη se relaciona a eles.
- Estudo da etimologia de τύχη, τυγχάνω, τεύχω e τέχνη.
- Levantamento das ocorrências da τύχη no *Hipólito* e tradução das passagens respectivas, com o objetivo de estabelecer e compreender o contexto.
- Pesquisa das ocorrências do termo no *Héracles* e no *Íon* a título de comparação.
- Investigação dos termos psíquicos empregados por Eurípides que ajudam na compreensão dos personagens e da τύχη, em especial o uso de φρήν e seus cognatos.
- Trabalhei com o *Hipólito* editado por W. S. Barrett (Oxford, Clarendon Press, 1964). As traduções apresentadas no trabalho são minhas, exceto quando indico o contrário.

2. CAPÍTULO I - ANÁLISE DE PASSAGENS DO *HIPÓLITO*

Não pretendo analisar cada passagem do *Hipólito*. O objetivo aqui será percorrer a tragédia à busca de elementos significativos para a compreensão dos temas centrais da obra e das motivações dos personagens, sobretudo Hipólito e Fedra. O modo como a τύχη atua em relação a eles e o modo como estes reagem, reforçando aquilo que desejam evitar, é o foco desta análise. As

dezesseis ocorrências do termo e os versos que, mais diretamente, as contextualizam são estudados separadamente.

2.1. PRÓLOGO (vv. 1-120)

2.1.1. Desígnios de Afrodite - Uma Deusa Ressentida

VV. 1-9

Πολλὴ μὲν ἐν βροτοῖσι κοῦκ ἀνώνυμος,
θεὰ κέκλημαι Κύπρις, οὐρανοῦ τ' ἔσω·
ὅσοι τε Πόντου τερμόνων τ' Ἀτλαντικῶν
ναίουσιν εἴσω φῶς ὀρώντες ἡλίου,
τοὺς μὲν σέβοντας τὰμὰ **πρεσβεύω** κράτη,
σφάλλω δ' ὅσοι **φρονοῦσιν** εἰς ἡμᾶς **μέγα**.
ἔνεστι γὰρ δὴ κἂν θεῶν γένει τόδε·
τιμώμενοι χαίρουσιν ἀνθρώπων ὑπο.
δείξω δὲ μύθων τῶνδ' ἀλήθειαν τάχα·

Grande entre os mortais e não sem renome, 1
deusa sou chamada Cípris, também no céu.
Quantos dentre os limites do Ponto e de Atlas
moram e vêem a luz do sol,
respeito aqueles que acatam meu poder,
mas na desgraça precipito quantos são conosco presunçosos.
De fato, isto faz parte da raça dos deuses:
alegrar-se ao ser honrada pelos homens.
Logo demonstrarei a verdade destas palavras. 9

A fala de Afrodite nos versos iniciais exprime a problemática da peça: ela, Cípris, grande e gloriosa deusa, diz respeitar (πρεσβεύω) os que honram seu poder, mas na desgraça precipita (σφάλλω) os que com ela se mostram jactanciosos. É próprio dos deuses se alegrarem quando honrados pelos homens. Afrodite garante cumprir suas ameaças. O desenrolar-se do drama comprova suas afirmações iniciais.

A primeira ocorrência do verbo φρονέω na peça refere-se ao modo como pensa Hipólito. É arrogante, presunçoso, está entre os que “pensam grande” (φρονοῦσιν...μέγα) – aqueles que Cípris “derruba” (σφάλλω). Essa arrogância de Hipólito, sinalizada desde já por Afrodite, é confirmada em várias passagens da peça, nas falas do herói.

Há na literatura outras passagens que mostram a natureza supostamente perigosa de Afrodite: na *Iliada* (III, 414-417), em que a deusa ameaça Helena por não querer se deitar com Páris, e no *Hino Homérico a Afrodite*, (vv. 287-290), quando ameaça Anquises.

Aqui, Hipólito é o problema, único entre os cidadãos de Trezena que diz ser Afrodite “a pior das divindades” (κακίστην δαιμόνων, v.13). Em contraposição, venera (τιμᾷ) Ártemis, “a maior das divindades” (μεγίστην δαιμόνων, v. 16). Não é aleatório esse contraste, tão bem marcado no texto, pela postura de Hipólito com relação às duas deusas: devoção extrema a Ártemis e negação da deusa do amor. A rejeição dos prazeres amorosos e do casamento é fundamental para o ressentimento de Afrodite contra o jovem. Diz ela (v.14):

ἀναίνεται δὲ λέκτρα κοῦ ψαύει γάμων

(ele) desdenha os leitos e não aprecia as uniões legítimas.

O drama desenvolve-se em níveis distintos, mas interligados: o humano e o divino. Com relação ao segundo há, de um lado, o âmbito de Afrodite, que é o do amor erótico, da atração dos sexos, da vida em geração. Do outro, temos

Ártemis, a castidade, a liberdade, a caça, o não civilizado¹⁰. Os dois universos devem, em algum momento ou medida, fazer parte da existência humana. Hipólito nega um e se fixa no outro. A castidade, natural numa fase da vida, torna-se inoportuna quando se estende além da conta. Afrodite personifica uma poderosa força natural (vv. 359-60, 443-50, 555-564), essencial à vida e que exige reconhecimento.

No plano humano, temos de um lado o herói e sua exaltada castidade, do outro, Fedra e a paixão desmedida. Negar Afrodite é negar a própria vida (vv. 447-50); submergir nela pode ser, como veremos, temeridade, loucura.

Há, nesta tragédia, duas situações distintas. A primeira não é cotidiana e representa a decisão de um poder mais alto e menos maleável. Após o prólogo, Afrodite não mais falará. Afasta-se da cena, sendo impossível negociar seu veredicto. No final, aparecerá a outra força divina: Ártemis (v. 1283) que, como *dea ex machina*, vem para aclarar as ocorrências (v. 1296 e segs.), apaziguar a situação e instituir um culto a Hipólito (vv. 1423-430). A segunda situação desenvolve-se entre as duas epifanias e supõe uma ordenação dos eventos em que a τύχη desabará com toda sua fatalidade.

Diz Afrodite sobre Hipólito (vv. 17-19):

χλωρὰν δ' ἄν' ὕλην παρθένωι ξυνὼν ἀεὶ
 κυσὶν ταχείαις θῆρας ἐξαίρει χθονός,
 μείζω βροτείας προσπεσὼν ὁμιλίας.

Em verdejante floresta, unido à virgem sempre,
 com cães velozes aniquila selvagens animais desta terra,
 encontrando intimidade maior que a humana.

¹⁰ Ártemis possui, porém, uma faceta desconsiderada por Hipólito, especialmente em sua negação absoluta do feminino (vv. 616-68). Ela é uma divindade relacionada às mulheres, tanto protegendo a integridade das virgens, quanto socorrendo as parturientes. É nessa qualidade que a deusa é invocada pelas mulheres do coro (vv. 166-69).

A passagem contém ambivalências. Diz Afrodite que Hipólito está sempre unido à virgem Ártemis (παρθένωι ξυνὼν ἄει, v. 17), fato também confirmado pelas palavras do herói (σοὶ... ξύνειμι, v. 85). Barrett (1964: p. 157) observa que a composição συνεῖναι γυναικί é comumente usada em sentido sexual. Sentido, segundo ele, não ignorado aqui, mas em confronto com o termo παρθένωι numa espécie de oximoro. A passagem deprecia o ascetismo de Hipólito. A deusa já sinaliza a desmedida do jovem ao dizer que caíra numa relação fora da esfera humana (v. 19).

Anne V. Rankin (1974: pp.71-94) desenvolveu um estudo psicanalítico a respeito de Hipólito¹¹. Analisa possíveis significados secundários de termos utilizados por Eurípides. É próprio do autor empregar com mestria o artifício da ambigüidade verbal e da repetição de palavras estratégicas. Acredita Rankin que, nesta passagem, não é acidental a ocorrência de termos com conotações sexuais, exceto se considerarmos que o poeta usa linguagem simbólica a partir de uma percepção inconsciente da verdadeira natureza das motivações humanas. Rankin entende simbolismo em seu peculiar senso analítico: um método pelo qual uma idéia ou processo representa algo associado ao que se encontra reprimido. O simbolismo possibilita ao material represado encontrar uma saída parcial do inconsciente, disfarçado em algo indiferente ou irrepreensível.

Além de συνεῖναι (v. 17), há, sobre a relação de Hipólito com Ártemis, o verbo προσπίπτω (v. 19), com o sentido possível de “abraçar” (cf. LSJ, I-4)¹², e ὁμιλία (v. 19), que permite o sentido de “ato sexual”¹³. Rankin trabalha, através

¹¹ Embora eu não concorde, na íntegra, com a interpretação de Anne Rankin, considero importantes algumas de suas observações para a compreensão do herói, sobretudo com relação aos motivos que o teriam levado à excessiva rejeição da sexualidade. Assim como G. M. Grube (1941: p. 184), a autora acredita que a ilegitimidade de Hipólito (cf. vv. 1082-83; 1452; 1455), condiciona substancialmente seu caráter (op. cit. pp. 75-76). Mostra possíveis associações entre Ártemis e a Amazona, mãe do herói; levanta hipóteses acerca de sua misoginia e passa, através da análise filológica, ao exame do que denomina “atos sintomáticos” do herói.

¹² Uso a sigla LSJ para as citações do *Greek English Lexicon* de Liddell e Scott (1996).

¹³ É com sentido de “abraçar” que προσπίπτω aparece em *As Troianas*, v. 762, onde, como aqui, é seguido de um acusativo. Já ὁμιλία significa “relação sexual”, por exemplo, em Heródoto, I, 182 e em Eurípides, *Helena*, v. 1400.

da filologia comparada, com o simbolismo de outros termos relacionados a Hipólito, como, por exemplo, ὕλη¹⁴. A idéia central do seu trabalho – de que há algo errado na castidade e misoginia do herói – é significativa para a análise do personagem e para compreender a intervenção de Afrodite.

No verso 20, a deusa preocupa-se em declarar que, de qualquer modo, não inveja este fato, “porque o faria?” (τούτοις μὲν νυν οὐ φθονῶ· τί γάρ με δεῖ;). A afirmação nos remete à “inveja dos deuses”, motivo recorrente na literatura grega. Aqui, quando narra o que se passa e as providências que tomará, diz Afrodite que não se trata de inveja e não há motivos para duvidarmos disso. Punirá Hipólito como resposta às faltas cometidas pelo jovem contra ela (ὅ δ’ εἰς ἔμ’ ἡμάρτηκε), uma άμαρτία, portanto. Trata-se de um poder que cobra sua negação.

Segundo a deusa, seu plano está em ação há muito (vv. 22-23). De acordo com suas deliberações (τοῖς ἑμοῖς βουλευμασιν, v.28), Fedra fora tomada, em seu coração, por terrível paixão após ter visto Hipólito (ἰδοῦσα Φαίδρα καρδίαν κατέσχετο / ἔρωτι δεινω, vv.27-8).

Eis o que a deusa diz de Fedra nos versos 38-40:

ἐνταῦθα δὴ στένουσα κάκπεπληγμένη
κέντροις ἔρωτος ἢ τάλαιν’ ἀπόλλυται
 σιγῇ· ξύνοιδε δ’ οὔτις οἰκετῶν **νόσον**.

Ali, agora mesmo, gemendo e aturdida pelos

aguihões do desejo, a infeliz perece

em silêncio; de sua **doença** em casa ninguém sabe.

¹⁴ Anne V. Rankin, op. cit. pp. 82-84. A autora mostra como, segundo Freud (1963, pp. 156-160), ὕλη, “floresta”, serve como símbolo feminino e maternal. Ele relaciona o termo ὕλη à palavra germânica “Holz” com o significado de “matéria prima”. Fala sobre a “Ilha da Madeira”, assim denominada pelos portugueses por ser coberta por florestas. “Madeira” é palavra latina modificada de “matéria” que é derivada de “mater”, “mãe”.

Já de início, Afrodite estabelece relação entre seu âmbito e a doença, aqui uma espécie de “loucura passional”. O substantivo νόσος, traduzido por “doença”, pode também significar “loucura”, especialmente precedido por κέντροις ἔρωτος, “aguihões de Eros”. Κέντρον significa agulhão ou ferrão de um inseto e, na tragédia, encontramos diversas vezes o termo οἷστρος, “moscardo”, “mosca”, designando loucura¹⁵. No verso 1300 do *Hipólito*, Ártemis diz para Teseu que viera mostrar a “loucura de sua mulher”. O termo usado é οἷστρος (σῆς γυναικὸς οἷστρον). Depois em 1303, relata que Fedra, capturada pelos aguihões da deusa (δηχθεῖσα κέντροις), apaixonara-se por Hipólito.

Sabemos a causa (ignorada pela ama e pelo coro), do mal de Fedra. É o poder de Afrodite que assim determina. Mas, do ponto de vista das demais figuras, o estado de Fedra é inesperado, incompreensível, algo que simplesmente irrompe e muda o panorama. É τύχη, como logo afirmará o coro (v. 268). Uma τύχη enviada por Afrodite (v. 371).

Declara a deusa em relação a Fedra (vv. 47-50):

ἦ δ' εὐκλεῆς μὲν, ἀλλ' ὅμως ἀπόλλυται,
Φαίδρα· τὸ γὰρ τῆσδ' οὐ προτιμήσω κακὸν

Embora ilustre, perece todavia

Fedra. Não me importarei com o seu mal.

De fato, não se importará com Fedra, pois o objetivo é vencer seus inimigos. Fedra ser “ilustre” (εὐκλεής) não é impeditivo para a ação da deusa. Talvez seja o contrário, como mostrarei durante o trabalho.

¹⁵ Sobre οἷστρος e cognatos indicando loucura, cf. Ésquilo, *Prometeu* 566, 580, 589, 681, 836, 879; *Supl.* 16, 308, 541, 573; Sófocles, *Édipo Rei*, 1318; Eurípides, *Ba.* 119, 665, 1229; *Or.* 791; *IA* 547; *Héracles*, 1144, etc.

O modo de atuação de Afrodite nesta tragédia – vingar-se de Hipólito por meio de outra vítima, aparentemente inocente, é incomum e contradiz sua forma típica de intervenção em assuntos humanos. Segundo a lei de reciprocidade, que parece governar a lógica do mito grego, um comportamento extremo e inadequado gera compensação através da conduta oposta, igualmente inaceitável: o ofensor é punido de acordo com a natureza da ofensa. Assim, aquele que recusa Eros ou negligencia Afrodite é, por sua vez, acometido por um Eros imoderado: transgressivo, ilícito, ou irrealizável. Por essa lógica, o esperado seria Afrodite atingir Hipólito com um desejo ardente e ilícito pela esposa do pai. Por ironia trágica, é exatamente disso que Fedra o acusará. Tal atuação incomum da deusa pode indicar que Fedra não é tão inocente quanto possa parecer.

Quando chega Hipólito, com os companheiros de caça e entoando hinos a Ártemis, Afrodite se retira. A saída da deusa, neste momento, não é aleatória: um pólo divino se afasta enquanto o outro entra em cena. Hipólito traz consigo o universo de Ártemis. No êxodo, como veremos, a situação se inverte: um canto coral em honra a Afrodite (vv. 1268-82) precede a entrada de Ártemis (v. 1283). A divergência entre o âmbito das deusas é, assim, duplamente sinalizada, no início e no final da peça.

Com a saída de Afrodite, o destino de Hipólito está irrevogavelmente determinado. A resolução da deusa não fora arbitrária. Ela elucidara seus motivos: reage contra a negação acintosa do seu poder. A partir desse momento, nada ocorrerá que desconsidere ou anule as deliberações de Afrodite. Nem Ártemis poderá intervir a favor de Hipólito (vv. 1328-30). Portanto, os acontecimentos da trama não são fortuitos, mas rigorosamente fruto do poder divino. A questão fundamental a ser aprofundada é de que modo o acontecimento se liga àquele que o experimenta. Que espécie de vínculo existe entre eles? São os personagens do *Hipólito* vítimas inocentes dos deuses ou, talvez, de um acaso inapreensível? Ou apresenta a τύχη – o acontecimento – alguma coerência com a natureza de cada um?

2.1.2. Hipólito – Castidade, Pureza e Arrogância.

Os acompanhantes de Hipólito compõem um coro secundário; o primeiro é formado pelas mulheres de Trezena. Hipólito inicia o seu louvor a Ártemis considerando-a fonte de proteção (ὧ μελόμεσθα, v.60), o que, por ironia, sabemos, não lhe valerá. Os companheiros seguem a louvá-la como a mais bela entre as virgens. Três vezes aparece o termo κάλλιστα com relação a Ártemis nesta breve passagem (uma no v. 66 e duas no v.70), o que evidencia a alta estima do grupo por ela. O uso de παρθένων em 66 relaciona, por oposição, Ártemis a Afrodite, reforçando o motivo pelo qual Hipólito honra a primeira e desdenha a segunda: casto, ele despreza, como se viu, o âmbito de Cípris.

Na fala seguinte, plena exaltação da castidade (vv. 73-87)¹⁶, Hipólito mostra presunção – não apenas em relação à deusa, mas sobretudo em relação a si mesmo. Traz para Ártemis uma coroa, feita por ele, e que provém de um “prado imaculado” (ἐξ ἀκηράτου λειμῶνος, vv. 73-4). O termo ἀκηράτος, repetido em 76, significa “imaculado, puro, inviolado, intocado, virgem” e faz parte do léxico que associa Hipólito à pureza (também no verso 949). Quem vivifica este prado é a própria deusa Decência, através de águas fluviais (Αἰδὼς δὲ ποταμίαισι κηπεύει δρόσοις, v. 78). O prado intocado guarda semelhança com Hipólito que, ao se identificar com ele e com sua imortal senhora, define-se como um território virgem, não trabalhado, não “cultivado”. Essa “pureza” de Hipólito já se revela exclusivista, o que se confirmará, em seguida, quando o herói reforça sua condição única com relação a Ártemis (v. 84).

¹⁶ H. D. F. Kitto (A tragédia Grega, v.2, p.36) comenta que para Hipólito nada importa, exceto “o fanatismo de sua virgindade”. Cf. Anne V. Rankin, 1974: pp. 83-87. Rankin comenta o conteúdo simbólico de alguns termos da passagem, como λειτῶν, σίδηρος, τελίσση, κηπεύειν, e propõe uma interpretação psicanalítica da devoção de Hipólito a Ártemis e de sua alardeada pureza e castidade.

Colher desse prado, diz Hipólito, só é lícito para os que não necessitam de ensinamentos (ὅσοις διδασκτὸν μηδέν, v.79), mas que, por natureza (ἀλλ' ἐν τῇ φύσει, v.79), encontram-se no estado de moderação, com relação a todas as coisas sempre (τὸ σωφρονεῖν εἴληχεν εἰς τὰ πάντ' αἰεὶ, v.80). Esses podem colher, mas para os maus, tal não seria lícito (τοῖς κακοῖσι δ' οὐ θέμις, v.81). Hipólito se considera, pois, tudo isso. Sua φύσις da qual provém a inata σωφροσύνη é contrastada com a situação dos κακοί, que buscam aprender ou adquirir virtude. Hipólito expressa sentimentos aristocráticos. O contraste entre a capacidade inata e a adquirida é lugar comum, por exemplo, na poesia aristocrática de Píndaro¹⁷.

Continua Hipólito (vv. 82-87):

ἀλλ', ὦ φίλη δέσποινα, χρυσέας κόμης
 ἀνάδημα δέξαι χειρὸς εὐσεβοῦς ἄπο.
 μόνω γάρ ἐστι τοῦτ' ἐμοὶ γέρας βροτῶν·
 σοὶ καὶ **ξύνειμι** καὶ λόγοις ἀμείβομαι,
 κλύων μὲν αὐδὴν, ὅμμα δ' οὐχ ὁρῶν τὸ σόν
 τέλος δὲ κάμψαιμ' ὥσπερ ἡρξάμην βίου.

Porém, amada senhora, para tua áurea cabeleira
 um diadema de piedosa mão recebe.

Pois para mim apenas, entre os mortais, esta honra existe:
 não só unido estou a ti, também conversamos,
 ouço tua voz embora não te contemple a face.
 Que eu complete a volta final da vida como a comecei.

Hipólito, presumivelmente, coloca na estátua da deusa o diadema especial que ele fizera. Fala sobre sua condição única entre os mortais: ter a honra

¹⁷ *Olímpicas* 2, 86-88; 9, 100-103; *Píticas*, 8, 44-45; *Neméias* 1, 25-28; 3, 41-42.

(γέρας) não só de estar com a deusa, mas de lhe escutar a voz. Então expressa o desejo de que o término da vida seja igual ao começo: ὥσπερ ἡρξάμην βίου. A frase refere-se à intenção do herói de continuar a vida de castidade e o convívio com Ártemis até o final. Quer que sua vida termine na posse das honras que sempre tivera: a relação especial com a deusa. A afirmação revela a confiança do jovem em suas opções.

Hipólito é, sem dúvida, piedoso (vv. 83, 656, 1309, 1339, 1368, 1419, 1454). Suas reivindicações de um grau superior de εὐσέβεια são sustentadas pelo testemunho da própria Ártemis no final da peça (vv. 1339-40, 1417-19). Mas sua εὐσέβεια limita-se à divindade por ele escolhida. Hipólito necessitaria aprender o essencial da piedade grega: que o poder representado por cada divindade é fundamental à existência humana e exige reconhecimento. Não se pode desprezar um âmbito divino. A questão é que Hipólito não apenas comenta sua distinta relação com a deusa, mas a apresenta como privilégio que sozinho desfruta (v. 84) por ser, essencialmente e de modo inato, σῶφρον (vv. 79-80). Qualquer um que tenha de adquirir σωφροσύνη (se é que isso é possível na visão do herói) é κακός. Esse não pode colher do prado que freqüenta Hipólito (v. 81), um prado tão imaculado (ἄκηράτος) quanto o jovem (vv. 72, 76, 949). Em sua dedicação a Ártemis, Hipólito cultiva, ao mesmo tempo, uma visão bastante exaltada de si próprio. Encontra-se entre os que “pensam grande” (φρονοῦσιν...μέγα, v. 6).

Porém, sua devoção a Ártemis não o exime de Afrodite. Sua culpabilidade deve-se ao ideal de pureza e castidade que não só cultiva e professa, mas dele se vangloria. Torna-se assim hostil à geração da vida, atributo da deusa. Eis o erro de Hipólito em sua essência. Mais do que qualquer frase ou atitude em particular, é o modo como ele conduz a vida que agride Afrodite.

Douglas L. Cairns¹⁸ procura demonstrar que existem fatos na literatura, cultura e religião grega que caracterizam o Hipólito da passagem do prado (vv. 73-87) como problemático. Compara esses versos com trechos do posterior confronto entre pai e filho (vv. 936-1035). Com o propósito de compreender o caráter de Hipólito, parcialmente revelado aqui, compararei as passagens, antecipando situações da trama. Depois, descrevo e comento as idéias principais de Cairns com as quais concordo.

Indignado com o suposto motivo do suicídio de Fedra, Teseu denuncia como fraude o caráter virtuoso de Hipólito (vv. 948-957). Suas acusações, embora equivocadas, revelam aspectos problemáticos desse caráter – aspectos já presentes no discurso a Ártemis. A fala de Teseu retoma, de maneira nada casual, alguns termos usados por Hipólito. Teseu lhe questiona a reivindicação de ser excepcional (περισσός, v. 948; cf. 84) a ponto de manter íntima relação com os deuses (θεοῖσιν...ξύνει, v. 949; cf. ξύνειμι, v. 85). Põe em dúvida a declarada σωφροσύνη¹⁹ do filho (σώφρων, v. 949; cf. τὸ σωφρονεῖν, v. 80) e sua suposta condição de alguém “sem mácula”, “não contaminado pelo mal” (κακῶν ἀκήρατος, v. 949; cf. vv. 73, 76).

A terminologia usada por Hipólito ao se defender (vv. 993-1007) também ecoa aquela do discurso do prado. Afirma não haver homem mais σώφρων, por natureza, do que ele (σωφρονέστερος γεγώς, v. 995, também v. 1007; cf. vv. 79-80). Depois refere-se ao que entende por “piedade” (ἐπισταμιαί... θεοὺς σέβειν, v. 996, cf. v. 83) e ao fato de se associar aos que possuem αἰδώς (v. 998, cf. v. 78), não aos κακοί (vv. 996-1001, cf. v. 81).

Segundo Cairns (1997: p. 54-55) Hipólito clama por σωφροσύνη “em todos os aspectos sempre” (v. 80), mas o principal sentido do termo na passagem seria o de “castidade”. Com tal sentido, σωφροσύνη é virtude própria das

¹⁸ The Meadow of Ártemis and the character of the Euripidean *Hippolytus*, 1997, pp. 51-75.

¹⁹ Todas as ocorrências do termo σώφρων e cognatos relacionados a Hipólito são analisadas no capítulo 8.

mulheres, como mostra uma passagem da *Ifigênia em Áulis* (vv. 558-572), em que o coro afirma ser a resistência a um amor ilícito um imperativo central da ἀρετή feminina (para a qual αἰδώς e σωφροσύνη contribuem). Já a excelência masculina, exercitada na arena dos afazeres cívicos, tem formas variáveis. Os termos σωφροσύνη e αἰδώς, em referência à castidade, são usados principalmente para o feminino. Quando, em 1006, Hipólito afirma ter uma alma virgem (παρθένον ψυχὴν ἔχων), reforça, segundo Cairns, o “aspecto quase feminino de sua natureza” (ibid.: p. 55). Para o autor, essas indicações de quase feminilidade sugerem anomalia, mas não que Hipólito fosse, necessariamente, afeminado, pois o termo σωφροσύνη é também usado com relação à continência sexual do homem. O cidadão grego exerce a σωφροσύνη sobre a libido tal como a exerce sobre qualquer outro desejo ou impulso, segundo a idéia de que o homem valoroso não é escravo de seus desejos.

É normal que um jovem, na fase de transição para a idade adulta, manifeste uma σωφροσύνη semelhante à das mulheres. O problema de Hipólito é sua intenção de manter castidade total e eterna. Cairns (ibid: p. 56) dá o exemplo de Telêmaco na *Odisséia* (3, 24; 4, 158-160): seu acanhamento e timidez são descritos como σωφροσύνη e αἰδώς. Embora não exista aí nenhum elemento de sexualidade, a timidez é traço que ele compartilha com as mulheres. Na literatura posterior, comenta Cairns (ibid.: p. 56), tal timidez se combina com modéstia sexual, como, por exemplo, no *Cármides* de Platão (154 a-d, 155b-e, 157d, 158c-d). Modéstia com relação aos *erastai* é também o ideal oferecido pelo Justo Argumento em *As Nuvens* (vv. 973-980).

A reação de Afrodite ao desprezo de Hipólito leva Cairns (ibid: p. 59) a presumir que o jovem tinha cerca de vinte anos. Um ateniense nesta idade tinha muitas possibilidades amorosas: ainda era jovem para atrair os *erastai*, mas suficientemente adulto para se casar ou para perseguir ambos, mulheres e meninos. A total castidade de Hipólito devia soar como anômala à audiência ateniense. Como a σωφροσύνη era qualidade desejável nos jovens,

especialmente no contexto dos amantes (*erastai*), Hipólito se torna um receptor potencial de atenções eróticas.

Assim como Anne V. Rankin, citada anteriormente, Cairns também trabalha com o simbolismo presente no vocabulário de *Hipólito*. Baseando-se em J. M. Bremer e em A. Motte, Cairns (ibid.: p. 61) recorda que *leimones* e *kepoi* são imagens eróticas persistentes na literatura grega. Acredita que Eurípides, ao usar no discurso de Hipólito uma linguagem que remete às associações eróticas do prado (comuns na literatura), conduz sua audiência a ver o herói num contexto erótico. Tal como um fragmento de Íbico (286 *PMG*), a passagem do *Hipólito* retrata o prado inviolado e puro, mas tal pureza é uma faceta do crescimento para a maturidade. O jardim de Íbico, como não raro se dá na poesia, é lugar de exuberante fertilidade: flores e frutos estão crescendo para logo serem colhidos.

Segundo Cairns (ibid: p. 63), A. Motte demonstra, em detalhes, que o prado é virtualmente local de violações e pode simbolizar a inocência sexual a ponto de ser perdida. Europa, Creusa e Kore, por exemplo, são raptadas e perdem a virgindade enquanto colhiam flores. Não só Hipólito estava no prado, como também colhia flores para uma guirlanda. Desse modo, o herói é mostrado como provável objeto de desejo. A passagem sugere que o futuro de Hipólito será contrário ao que desejava: não uma vida eternamente pura, mas uma que em breve terminará pelo ataque violento da paixão alheia, como tinham indicado as ameaças de Afrodite.

O prado é associado não apenas com sexo e fertilidade, mas também com morte (ibid: p. 64). Prados são comumente reservados ao culto. Flores, para guirlandas, e água corrente são necessárias ao sacrifício, quando vida e morte se confrontam. Na *Electra* de Eurípides (v. 777 e segs.), Egisto está num jardim, onde colhe ramos de mirto para uma guirlanda, como preparação de um sacrifício às ninfas (associadas com fertilidade e nascimento, v. 626), quando Orestes chega e o transforma em vítima sacrificial.

As associações poéticas do prado sugerem, então, certo perigo. Perigo talvez intuído por Hipólito quando, logo após ter saído do prado, roga que o fim de sua vida seja como o começo (v. 87). Por que tal prece neste momento?

Hipólito apanhara flores no prado de Ártemis e o ominoso detalhe da prece reforça nossa prévia consciência (vv. 43-44; 56-57) de que ele está para morrer como vítima de Afrodite.

A pureza do prado não é assexual, mas preservadora de um espaço natural, exuberantemente fértil e não domesticado. Assim também é a castidade de Ártemis e dos que a ela se associam. Indica uma sexualidade não domesticada e inviolada. Ártemis é a eterna virgem, mas aqueles que lhe são devotos ligam-se a ela numa fase específica, com o fim de contrastar seu atual estado inviolado com uma posterior sujeição, com o curvar-se ao jugo do desejo. A pureza exigida de um devoto de Ártemis nunca é eterna. Hipólito é problemático na medida em que já entrou no estágio liminar, o estágio perigoso, e não deseja prosseguir. Fez sua oferenda a Ártemis, mas seu objetivo não é, como poderia ser, a anuência para um casamento. Quer, ao contrário, que a deusa lhe assegure terminar sua vida como começara. Recusa-se a ocupar seu lugar no mundo adulto e se completar como homem.

Cairns (ibid.: p. 67) vê em Hipólito um distúrbio ainda maior do padrão cultural: no mito, na tragédia e no cotidiano grego do século V a.C., é principalmente a jovem, a *parthenos*, que rejeita o casamento. É para ela que o casamento constitui o rito central de passagem e marca a transição definitiva à vida adulta. No fim da peça, Ártemis institui o culto a Hipólito (vv. 1423-30): em sua tumba as jovens celebrarão rituais antes do casamento. Com lágrimas e mechas de cabelo, lamentarão a morte de Hipólito virginal, quando, em outras cidades, tais rituais se endereçavam às virgens precocemente mortas. As jovens de Trezena, conhecendo o fim trágico de Hipólito e o perigo de se negar Afrodite, superam seus medos e realizam a transição para a vida adulta.

Conclui Cairns (ibid.: p. 69) que a passagem do prado apresenta dissonância em vários níveis: no social, quando Hipólito leva sua *σωφροσύνη* longe demais, retendo uma feminilidade juvenil quando deveria se tornar um homem; no poético, quando a imagem erótica do prado depõe contra a determinação de Hipólito em permanecer casto; e no religioso/ cultural/

mitológico, quando Hipólito assume o caráter de uma donzela e subverte o processo de iniciação.

O artigo de Cairns reforça uma premissa deste trabalho: há algo errado no caráter de Hipólito que condiz plenamente com o que lhe sobrevém. Não é possível, portanto, considerá-lo vítima inocente de Afrodite. O diálogo seguinte, entre ele e o servo, ajuda a demonstrar sua natureza altiva e arrogante.

O servo aparece (vv.88-9) como porta-voz do homem simples e piedoso. Interpela Hipólito pelo vocativo ἄναξ e ressalva que o termo δεσπότης só caberia aos deuses. Como explica Barrett (1964: p.176), ἄναξ é tratamento respeitoso para um rei ou príncipe, enquanto δεσπότης (e seu feminino δέσποινα) é a forma submissa do escravo se dirigir ao dono e, portanto, forma apropriada para o tratamento dos deuses. Hipólito havia, por duas vezes, se dirigido a Ártemis dessa forma (δέσποινα, vv. 74 e 82). Barrett entende a passagem como um meio de o servo, ao dar ênfase ao tipo de tratamento devido aos deuses, introduzir a idéia de que Hipólito deve honrar todos os deuses e não apenas Ártemis, negligenciando Afrodite. Creio ser também a passagem uma resposta à altivez da fala anterior de Hipólito: é bom lembrar-lhe sua condição de ἄναξ e não de δεσπότης. A preocupação do servo deve-se exatamente ao que ouvira do jovem em seu discurso a Ártemis.

No diálogo seguinte, o servo pergunta a Hipólito se ele conhece a lei estabelecida entre os mortais (v. 91) e a explicita: μισεῖν τὸ σεμνὸν καὶ τὸ μὴ πᾶσιν φίλον, “abominar o soberbo e aquilo que a todos não for agradável” (v. 93). O uso de τὸ σεμνὸν sinaliza a arrogância na conduta de Hipólito percebida pelo servo. O adjetivo σεμνός é comumente relacionado aos deuses e significa “augusto, venerando, sagrado”. Usado para as coisas humanas, quer dizer “respeitável, majestoso, imponente”. Ao denominar-se σεμνός, uma pessoa mostra-se como digna de reverência e, portanto, orgulhosa. Nessa

passagem, τὸ σεμνὸν tem notação negativa: o “soberbo, arrogante, jactancioso”.

No verso seguinte, Hipólito concorda (ὀρθῶς γε, v. 94) e completa: τίς δ' οὐ σεμνὸς ἀχθεινὸς βροτῶν; “Quem, soberbo dentre os mortais, não é opressivo?” Ele próprio reconhece que a soberbia torna quem a possui difícil de ser suportado.

Barrett (1964: p. 177) comenta que Eurípides usa, num mesmo diálogo, um único termo, **σεμνός**, em dois sentidos: significa “soberbo”, nos versos 93-94, indiretamente para Hipólito, e, usado para Afrodite, significa “**augusta, veneranda**”, em 99 e 103. Ele propõe que uma tradução deva também usar um único termo. Nesse caso, no lugar de “augusta”, com relação à deusa, se poderia usar “soberba”, que tanto significa “orgulhosa ao extremo, arrogante”, quanto “grandiosa, sublime, magnífica”. Assim, teríamos no verso 99 (πῶς οὖν σὺ σεμνήν δαίμον' οὐ προσεννέπεις;): “Por que então tu a uma divindade soberba não te diriges?”. E no verso 103 (σεμνή γε μέντοι κἀπίσημος ἐν βροτοῖς.): “Soberba e notável (Afrodite) é, certamente, entre os mortais”. Aqui, o servo sugere que Hipólito não é piedoso como deveria: uma questão importante se considerarmos o valor que ele dá à própria piedade (vv. 83, 656, 996, 1061, 1364, 1368).

Barrett (1964: p.178) observa que o servo quer censurar o aspecto negativo de τὸ σεμνόν, para advertir Hipólito de que ele não deveria ser σεμνός com Afrodite. Mas, na seqüência, usa o mesmo adjetivo para a deusa, o que torna a passagem ambivalente. Proposital é tal ambivalência, já que Eurípides emprega duas vezes o termo com má conotação, para, em seguida, usá-lo, também duplamente, no sentido contrário. Para Barrett, o objetivo de Eurípides só pode ser sugerir que Afrodite é σεμνή no mesmo sentido em que Hipólito é σεμνός. Quando Hipólito, com sua auto-centrada arrogância, está a ponto de desprezar a advertência do velho servo, Eurípides nos lembra que

Afrodite, no prólogo, mostrara traço idêntico. Assim, Hipólito, com sua intolerância, conflita com um poder não menos intolerante.

Seguindo os indícios de Barrett, proponho outra leitura. De fato, o uso que faz Eurípides do termo não é aleatório. Seu propósito parece ser o de sinalizar a distância entre o mundo dos homens e o dos deuses. Assim, o que para os deuses é glória, é vanglória para os homens. O termo σεμνός aplicado a Hipólito é “soberbo” no sentido de arrogância, algo opressivo aos mortais (v. 94) e contrário ao que pode lhes proporcionar “graça” (χάρις, v.95) e “ganho com pouco esforço” (κέρδος γε σὺν μόχθῳ βραχεῖ, v. 96). Contrário ao ato de ser simples, afável (εὐπροσηγόροισιν, v. 95). Com relação a Afrodite, o adjetivo σεμνή significa “soberba”, mas no sentido de “grandiosa, sublime, magnífica”, e é melhor traduzido como “augusta, veneranda”. Logo, a passagem indica a arrogância de Hipólito (σεμνός) com relação a uma deusa augusta (σεμνή). É importante lembrar que σεμνός é um epíteto comum aos deuses e naturalmente aplicado a outras divindades nesta tragédia²⁰. O uso do mesmo termo, na mesma passagem e com sentido diferente, aponta para a diferença de status entre o mortal e a divindade. Σεμνός é termo próprio do sagrado²¹ e, aplicado para os homens, pode, discretamente, anunciar a ironia trágica em andamento.

É significativo que, depois de concordar que abominar o soberbo é lei estabelecida entre os mortais (v. 93) e que alguém soberbo é intolerável (ἄχθεινός, v. 94), Hipólito declara, no verso 1364 : ὃδ' ὁ σεμνὸς ἐγὼ καὶ θεοσέπτῳ – “Aqui estou eu, o *soberbo* e venerador dos deuses”. Quando está para morrer, padecendo dores terríveis, invoca Zeus para que testemunhasse o que lhe acontecia. Parece ainda demandar alguma reverência, se

²⁰ σεπτός aparece com relação a Ártemis (vv. 61, 713, 1130), a Zeus (886), e aos Coribantes (143).

²¹ Além de relacionado às divindades, no verso 25 qualifica os mistérios (σεπτόν... τυστηρίων) e em 746 designa a sagrada a fronteira do céu (σεπτόν τέτρον ... οὐρηώ).

autodenominando ὁ σεμνός. Depois, confiante na própria perfeição, completa: ὃδ' ὁ σωφροσύνηι πάντας ὑπερσχών, “Eu, este que a todos em virtude superou” (v. 1365). O verbo ὑπερέχω significa, também, “elevar-se por cima; estar acima; ser superior”, e sua presença contribui para a imagem de um Hipólito jactancioso, imagem perfeita na economia da peça, pois oferece motivo para a queda trágica do herói.

Hipólito, em 102, responde ao servo que saúda (ἀσπάζομαι) Afrodite de longe (πρόσωθεν), porque é puro (ἄγνός). Christian Wildberg observa que Hipólito usa, com relação a si próprio (aqui e em 1003), o mesmo epíteto honorífico que em Homero é quase exclusivo de Ártemis (*Od.* 5.123, 18. 202, 20. 71). Então comenta sobre o protagonista: “Claro que adotando essa posição, Hipólito chega perigosamente próximo à *hýbris*...”.²² Somente ἄγνός, usado igualmente para outros personagens (cf. vv. 11, 138, 316, 317), não é suficiente para indicar ὕβρις. Mas no contexto, após o uso reiterado do termo σεμνός com as implicações que analisamos, essa ocorrência é significativa. O herói é “soberbo” e “puro”: por ser ἄγνός cumprimenta Afrodite de longe, com desdém. Hipólito supõe ter o direito de não honrar uma divindade, por manter relação especial com outra. Sente-se, assim, acima dos comuns mortais (ὑπερσχών, v. 1365). Isso é “pensar grande” (φρονοῦσιν...μέγα, v. 6), prenúncio de ὕβρις.²³

N. R. E. Fisher define ὕβρις como um ataque contra a honra de alguém, que causa vergonha e costuma conduzir à ira e à vingança: “*Hýbris* é com freqüência, mas não necessariamente, um ato de violência ... e o motivo típico para tal imputação de desonra é o prazer em expressar um senso de superioridade [...]”²⁴. Hipólito sente-se superior devido à relação especial que mantém com

²² Christian Wildberg, 1999-2000: p. 248: “Of course, in adopting this stance, Hippolytus comes dangerously close to hubris...”.

²³ Albin Lesky (1996: p. 211) comenta a respeito da passagem: “... quando Hipólito, na conversa com o idoso criado, fria e secamente recusa à Afrodite a saudação devota, percebemos que sua orgulhosa castidade, ao negar uma grande potência vital, significa ao mesmo tempo *hýbris*.”

²⁴ N. R. E. Fisher, *Hýbris*, p. 1

Ártemis. A ὕβρις de Hipólito vincula-se a sua condição de σεμνός, à sua soberbia e ostentação (σεμνότης). Sua postura é uma agressão à honra de Afrodite.

Quando Hipólito sai de cena, o servo dirige-se à estátua de Afrodite e diz (vv.114-117):

ἡμεῖς δέ, **τοὺς νέους** γὰρ οὐ μιμητέον
φρονοῦντας οὕτως, ὥς πρέπει δούλοις λέγειν
 προσευξόμεσθα τοῖσι σοῖς ἀγάλμασιν,
 δέσποινα Κύπρι·

Nós – pois não se devem imitar os jovens
 em tais pensamentos – como convém aos servos falar,
 suplicaremos à tua imagem,
 soberana Cípris.

O servo suplicará com palavras e pensamentos apropriados à sua condição. Não é sua intenção negligenciar o culto da deusa, e jovens – no caso Hipólito – que pensam desse modo (τοὺς νέους... **φρονοῦντας** οὕτως) não devem servir de modelo. Afrodite já dissera que Hipólito pensava orgulhosamente (**φρονοῦσιν... μέγα-** v. 6). Ambos os exemplos de **φρονέω** sugerem que o φρήν de Hipólito funciona de maneira imprópria. O “pensar grande” não é bem visto pelos deuses. A ama reitera, nos versos 445-6, que Afrodite maltrata (καθύβρισεν) aquele que se julga “superior” (περισσὸν - adjetivo também usado para Hipólito por Teseu, v. 948) e que “pensa grande” (**φρονοῦνθ’... μέγα**). Em *Os Heraclidas* (v. 360), o coro afirma que Zeus é punitivo com os que têm pensamentos demasiadamente altivos: ὁ Ζεὺς κολαστὴς τῶν ἄγαν **ὑπερφρόνων**.

Voltando a σεμνός, em 490, após Fedra (vv. 373-430) expressar o desejo de nunca ser vista entre os maus (κακούς, v. 429), a ama então lhe pergunta: τί σεμνομυθεῖς; (v. 490). A imponência é evidente na fala de Fedra e a ama não vê razão para tal. Em certa medida, Fedra compartilha com Hipólito a natureza jactanciosa e altiva.

Também Teseu, em 957, assinala as palavras de Hipólito como soberbas (σεμνοῖς λόγοισιν). Em 1064, uma vez mais σεμνός é usado em relação às atitudes de Hipólito. Diante da superioridade do filho, que mesmo em face da ruína declara que não violará juramentos, Teseu afirma:

οἱμοι, τὸ σεμνὸν ὥς μ' ἀποκτενεῖ τὸ σόν.

Ai! Tua soberba mata-me.

2.2 PÁRODO (vv. 121-175)

O coro diz ter informações sobre Fedra a partir de uma amiga. Ela está em casa, exaurida (τειρομέναν, v. 131) em seu leito de dor (νοσερᾷ κοίτᾳ, v. 131). Jejua há três dias e, instigada por um sofrimento oculto (κρυπτῷ πάθει, v. 139), deseja morrer.

Na segunda estrofe (v. 141 e segs.), indaga a causa dessa aflição: a qual divindade se atribuiria o estado de Fedra? A primeira hipótese é, portanto, a de um deus conduzir a ação. Tal passagem é analisada no capítulo 4, ao estudarmos a primeira manifestação da τύχη.

As outras duas hipóteses seriam: Teseu estar a deleitar-se com outra mulher (vv. 151-154) ou más notícias terem chegado a Fedra, vindas de Creta (vv. 155-160). No epodo, fala-se da natureza feminina, (vv.161-164):

φιλεῖ δὲ τᾷ δυστρόπῳ γυναικῶν

ἁρμονίαι κακᾶ

δύστανος ἀμηχανία συνοικεῖν
 ὠδίνων τε καὶ ἀφροσύνας.

No que concerne ao intratável temperamento
 das mulheres, uma deplorável
 debilidade costuma estar associada aos males
 do parto e da loucura.

A expressão *δυστρόπῳ γυναικῶν ἀρμονίαι* permite a tradução “rude harmonia das mulheres”, com ênfase na complicada constituição feminina, em que costumam (*φιλεῖ*) coabitar (*συνοικεῖν*) uma deplorável “falta de recursos” (*ἀμηχανία*) e males (*κακά*) do parto e da demência. Froma I. Zeitlin (1996: p. 237) comenta que, por via das funções do corpo, a mulher sente a si própria como uma diversidade na unidade; imposições biológicas de fluxo e mudanças a contrastam consigo mesma em “*dustropos harmonia*” interna, ou como um “oximoro de conflito e ambigüidade”. Não há como rejeitar a observação de Zeitlin: “Because the play specifically locates these complexities in the sexual domain, the ‘natural’ construct of the woman’s body serves as the proper and literal terrain for the work of Aphrodite”. Fedra é, de fato, fonte de conflitos e ambigüidades, refletidos em seu corpo e alma.

Então, Fedra é trazida para fora do palácio pela ama.

2.3 PRIMEIRO EPISÓDIO (vv. 176-524) – 4 ocorrências do termo *τύχη*: vv. **268** (coro), **315** (Fedra), **371** (coro) e **469** (ama).

A primeira exclamação da ama é: ὦ κακὰ θνητῶν στυγεραὶ τε **νόσοι**, “Oh. Odiosos males e doenças dos mortais.” (v.176); exclamação retomada em seguida (vv. 189-197):

πᾶς δ' ὀδυνηρὸς βίος ἀνθρώπων
 κοῦκ ἔστι πόνων ἀνάπαυσις.
 ἀλλ' ὅτι τοῦ ζῆν φίλτερον ἄλλο
 σκότος ἀμπίσχων κρύπτει νεφέλαις.
 δυσέρωτες δὴ φαινόμεθ' ὄντες
 τοῦδ' ὅτι τοῦτο στίλβει κατὰ γῆν
 δι' ἀπειροσύνην ἄλλου βιότου
 κοῦκ ἀπόδειξιν τῶν ὑπὸ γαίας,
 μύθοις δ' ἄλλως φερόμεσθα.

Dor é toda a vida dos homens
 e sem pausa de trabalhos.
 Porém, algo mais amável do que a vida,
 a escuridão envolve e oculta por meio de nuvens.
 Obsessivamente apaixonados nos mostramos
 pelo que brilha aqui na terra,
 inexperientes de outra vida
 e sem conhecimento do que existe sob a terra,
 arrastados por meros mitos.

Fala a ama sobre nossa obsessiva paixão por tudo que envolve nossa existência, inexperientes de outra realidade. Sem provas ou experiência do que existe debaixo da terra, somos arrastados por mitos. Sua visão sobre a vida é pessimista: a situação dos mortais, com odiosos males e doenças (v. 176) é sofrimento (v. 189) e ignorância (vv. 193-96). Mas, a despeito disso, somos obsessivamente apaixonados pela única vida que conhecemos (v. 193). O termo *δυσέρωτες* tem conotação negativa, indica aqueles que possuem *ἔρως* obsessivo (em outro contexto, o caso de Fedra). Nossa paixão pelo que “brilha sobre a terra” é equivocada, mas não há alternativa, pois não temos acesso ao que sugere a expressão “*φίλτερον ἄλλο*”: o “outro mais digno de ser amado”,

“mais agradável” encontra-se envolto e oculto pela escuridão. Parece tratar-se de uma referência aos cultos de mistérios que aludiam à existência pós-morte.

O verso 197, *μύθοις δ' ἄλλως φερόμεσθα*, conclui o pensamento da ama: na impossibilidade de um verdadeiro conhecimento, somos arrastados por meros mitos, histórias inúteis. O uso de *μῦθοι* revela uma compreensão do termo que já parece comum no século V a. C.: denota narrativas ligadas à tradição que vão adquirindo o sentido de algo não verdadeiro. O mito diz respeito às histórias contadas para o entretenimento de jovens. Pelo menos é essa a visão de Protágoras no diálogo homônimo de Platão (320-c 2sqq.). É com o sentido de “palavras falsas” (*ψευδέσι μύθοις*) que o termo é usado em 1288.

Barrett (1964, p. 198 e seg.) questiona a autenticidade da passagem e faz a ela várias objeções. Mas o trecho parece pertinente ao momento do drama: a ama, sensibilizada pelo sofrimento que vê em Fedra, reflete sobre a natureza da vida humana com suas dores e limitações. Constata uma insolúvel contradição: a vida é sofrimento, mas, incapazes de conhecermos algo que a transcenda, nutrimos por ela amor excessivo. Assim como excessivo é o amor de Fedra por Hipólito.

2.3.1. Fedra: Νόσος, Delírios, Loucura.

Na primeira declaração de Fedra há indícios da natureza de seu mal. Diz ela (vv. 198-199):

αἵρετέ μου δέμας, ὀρθοῦτε κάρα·

λέλυμαι *μελέων σύνδεσμα φίλων.*

Levantai meu corpo. Endireitai minha cabeça.

Desatadas estão as articulações de meus membros.

O verso 199, através do perfeito passivo λέλυμαι, ecoa um fragmento de Safo (Fr. 130), em que aparece o adjetivo λυσιμέλης, da mesma raiz de λύω, para qualificar Eros²⁵:

ῥ' Ερος δηῦτε μ' ὁ **λυσιμέλης** δόνει,
γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον

Eros, de novo, o desata - membros, me abala,
doce-amargo, invencível serpente...

Mais adiante, v. 348, reforça-se a alusão, quando a ama define para Fedra o que é amar:

ἥδιστον, ὦ παῖ, ταῦτον **ἀλγεινόν** θ' ἄμα

O mais doce, ó filha, e, ao mesmo tempo, o mais doloroso.

Fedra tem as articulações desatadas (λέλυμαι). Sua condição lânguida, prostrada, nos remete à designação dada a Eros (ὁ λυσιμέλης) por Safo e insinua, desde o início, a natureza do mal que sofre a rainha.

A ama exorta Fedra a suportar sua doença com calma e coragem e finaliza dizendo que sofrer é inevitável (ἀνάγκη) aos mortais (vv. 203-207):

θάρσει, τέκνον, καὶ μὴ χαλεπῶς
μετάβαλλε δέμας·
ῥᾶιον δὲ **νόσον** μετά θ' ἡσυχίας
καὶ γενναίου λήματος οἴσεις.
μοχθεῖν δὲ βροτοῖσιν ἀνάγκη.

Coragem, filha, e não agites
com alvoroço o corpo.

²⁵ O adjetivo λυσιτελής já aparece associado a Eros em Hesíodo (*Teogonia*, 910-11).

Mais fácil suportarás a **doença**,
com tranquilidade e nobre determinação.
Sofrer é necessário aos mortais.

Fedra começa a delirar (a partir do v. 208) e sua fala exprime, entre outras coisas, um anseio de livrar-se da condição reservada às mulheres na sociedade grega da época: a permanência dentro do *oikos* e sanções masculinas aos desejos femininos. A paixão faz com que Fedra queira transladar-se a uma situação de liberdade, à mesma a que se entrega Hipólito. Deseja integrar-se na quietude e no frescor da mata, numa espécie de nostalgia da “idade de ouro”: quer beber água pura da fonte e, deitada, repousar sob os olmeiros numa pradaria de folhagem espessa (vv. 208-211):

αἰαῖ·
πῶς ἂν δροσερᾶς ἀπὸ κρηνίδος
καθαρῶν ὑδάτων πῶμ' ἀρυσαίμαν,
ὑπὸ τ' αἰγείροις ἔν τε κομήτηι
λειμῶνι κλιθεῖς' ἀναπαυσαίμαν;

Ah. Pudesse eu da rorejada bebida de uma fonte,
sorver os puros goles de água.
E, sob álamos, em frondoso
prado, recostada, descansar.

O prado mencionado por Fedra (λειμῶνι, v. 211) ecoa o “prado imaculado” (ἄκηράτου λειμῶνος, v.73-4; ἄκηράτον λειμῶνα, v. 76-7) onde se encontrava Hipólito no início da peça. Devemos lembrar as conotações possíveis do prado, mencionadas acima. Fedra anseia pela possibilidade de vida e exuberância presentes no prado.

A ama chama de loucura (μανία) as palavras de Fedra (vv. 212-214):

ὦ παῖ, τί θροεῖς;
οὐ μὴ παρ' ὄχλῳ τάδε γηρύσῃ,
μανία ἔποχον ῥίπτουσα λόγον;

Oh. Filha, o que clamas?
Não deverias tal dizer perante o povo,
lançando palavras trazidas pela **loucura**.

Fedra dá asas ao delírio (vv. 215-222) e, com isso, mais se aproxima daquele universo primitivo e não domesticado, o âmbito de Ártemis. Quer ir à montanha e à floresta onde cães perseguem corsas. Deseja com ardor (ἔραμαι, v. 219) excitar os cães e atirar a lança. Entranha-se, pelo delírio, no mundo de Hipólito (cf. vv. 1128-30). A ama não consegue compreender esta ânsia de Fedra pela caça e este desejo ardente (ἔρασαι, v. 225) de beber água das fontes. Alega que junto dos muros da cidade Fedra poderia beber de um manancial orvalhado. Não precisaria, pois, ir à floresta e extrapolar os limites de sua vida e decoro de senhora e rainha. Fosse a ama mais atenta às palavras de Fedra (ἔραμαι, v. 219) e às próprias (ἔρασαι, vv. 225 e 235), encontraria indícios do mal que atingia a rainha. Se unisse tais palavras à voz secreta do delírio e à realidade que ele nos remete, caminharia para Hipólito.

Fedra, dirigindo-se em pensamento a Ártemis, demonstra sua ânsia por domar potros (vv. 228-231), e aí se completa a referência ao universo do amado (cf. vv. 1131-33). Concordo com E. R. Dodds²⁶ que vê no delírio da personagem a exteriorização da paixão reprimida. O fato é óbvio. A própria Fedra contará

²⁶ E. R. Dodds, 1925: p. 102. Diz Dodds que Eurípides não necessitou de Freud para contar-lhe que o 'complexo' negado continua existindo e busca caminhos através de atos simbólicos para a satisfação negada na realidade objetiva. O autor afirma não ser sua intenção sugerir que Eurípides antecipou a moderna teoria psicológica (que não era seu trabalho como artista), mas apenas que ele observou, e utilizou para fins dramáticos, alguns dos fatos do comportamento que a teoria tenta explicar.

mais tarde (vv. 392-399), como tentara vencer a paixão: primeiro escondendo a doença (νόσον) e, depois, buscando vencer a loucura (ἄνοιαν) pela sensatez (σωφρονεῖν). Em outras palavras, tentou reprimir o sentimento indesejado e as emoções conflitantes, que abriram caminho através do delírio.

Podemos ver no delírio de Fedra também ecos do universo dionisíaco, tal como Eurípides o mostraria, pouco mais tarde, em *As Bacantes*. Também lá as mulheres são afastadas da realidade cotidiana, dos afazeres domésticos, picadas pelos agulhões de Dioniso (οἰστρηθεὶς Διονύσῳ, *Ba*, v. 119). Vão às montanhas, caçam e abatem a presa (vv. 137-138), livres dos limites impostos pelo cultural, numa espécie de resgate da “idade do ouro”: leite, vinho e mel fluem do chão (vv. 142-43). É o feminino que, tomado por loucura divina, expande suas fronteiras. Penteu se equivoca sobre a ação dessas mulheres. Ele as imagina cedendo a prazeres com o masculino, a seguir antes Afrodite que Baco (τὴν δ’ Ἀφροδίτην πρόσθ’ ἄγειν τοῦ Βακχίου, v. 225). Mas outra é a performance das Bacantes, como narra o mensageiro a Penteu (vv. 677-774). Ele toma o cuidado de especificar que elas se deitavam castas (σωφρόνως) e não, como dissera o rei, buscando Cípris, ébrias de vinho (vv. 685-88). O equívoco de Penteu revela proximidade entre o âmbito da deusa e o de Dioniso. São duas divindades temíveis na medida em que representam a possibilidade de desregramento e “loucura”.

Ao final do discurso, o mensageiro exorta Penteu para que acolha Dioniso na cidade, pois grande é o deus. Não por acaso são estas suas últimas palavras (vv. 772-74):

τὴν παυσίλυπον ἄμπελον δοῦναι βροτοῖς.
οἴνου δὲ μηκέτ’ ὄντος οὐκ ἔστιν Κύπρις
οὐδ’ ἄλλο τερπνὸν οὐδὲν ἀνθρώποις ἔτι.

(Dioniso) dá a vinha que mitiga a dor.

Não mais havendo vinho, não há Cípris,
nem aos homens nenhum outro prazer.

A passagem reforça a interação entre Cípris e Dioniso²⁷. Em 773, podemos entender οἶνον como metonímia para Dioniso: sem ele não há Cípris. Sem a alteridade trazida pelo deus, sem a flexibilização dos limites e das fronteiras que produz, não há espaço para a paixão. Sem Dioniso somos consumidos pelas exigências concretas do dia a dia, dentro do encadeamento ditado pela razão. Dioniso e Afrodite trazem confusão à ordem e à falsa segurança do cotidiano: a “loucura” inspirada por ambos leva à transgressão de limites. Em seu delírio, Fedra dá voz ao desejo de transgressão e, sob o domínio de Cípris, aproxima-se também desse universo dionisiaco.

O mal de Fedra não é precedido de causas concretas e objetivas. Seu estado não é, por exemplo, consequência da perda de marido e filhos na guerra, como acontecera a Hécuba. Não se tornaria escrava como Cassandra, Andrômaca e tantas outras troianas. Sua disposição, para os que observam, parece inesperada e acidental. E, por isso, é denominada τύχη pelo coro (vv. 268, 371, 797), por ela mesma (vv. 315, 673), pela ama (469) e por Teseu (vv. 801, 826, 840). A τύχη é aquilo que de fato acontece no meio de tantas outras possibilidades, mas sua causalidade escapa aos olhos de quem a sofre ou daqueles que a espreitam.

Os próximos passos – duas falas da ama, uma de Fedra e a próxima intervenção do coro – são analisados dentro da primeira ocorrência de τύχη (v. 268). Nesse trecho (vv. 232-270) ocorrem vários termos que relacionam Fedra à loucura: παράφρων (v. 232); παρακόπτει φρένας (v.238); ἐμάνην... δαίμονος ἄτη (v.241); μαινόμενον (v.248). Ao final da passagem, o coro diz

²⁷ Há relação entre Afrodite e Dioniso também no Primeiro Estásimo (525-564), onde a primeira estrofe e sua antístrofe celebram o poder de Afrodite e Eros, e a segunda estrofe / antístrofe remete-nos ao universo Dionisiaco, ao falarem sobre os infortúnios de Íole, comparada a uma Bacante (v. 550), e de Sêmele, mãe de Dioniso.

ver a sorte (τύχη) infeliz de Fedra, embora não consiga ainda distinguir seu mal: obscura é sua doença (ἄσημα ... ἢ νόσος; v.269).

O estado de Fedra é denominado doença (νόσος), reiteradamente caracterizado como loucura e compreendido como τύχη. Encontramos nessa passagem indícios da relação entre Afrodite e loucura, pois a situação de Fedra é consequência direta dos desígnios da deusa.

Na seqüência, há um diálogo entre a ama e o coro (vv. 271-287) e, a partir do verso 288, ela se volta para Fedra no intuito de descobrir-lhe o mal. No verso 315 reaparece a τύχη. Diz Fedra: “Amo os filhos, mas por outra **sorte** sou atormentada”, (φιλῶ τέκν’ ἄλλη δ’ ἐν **τύχη** χειμάζομαι).

O diálogo vai até o verso 352, quando a rainha enfim confessa ser Hipólito a causa do transtorno. Antes, quando a ama perguntara se Fedra tinha as mãos puras de sangue (v. 316), ela respondeu que sim: suas mãos estavam puras (ἀγνοί), mas seu coração (φρήν)²⁸ continha mácula (μίασμα, v. 317). Fedra reporta-se à mísera mãe, que “desejara apaixonadamente tal natureza de amor” (οἶον... ἠράσθης ἔρον, v.337), numa referência ao envolvimento de Pasífae com o touro. Depois, menciona a irmã, esposa de Dioniso²⁹ (v. 339) e, por fim, fala dela própria que, infeliz, perece (v. 341).

O termo μίασμα designa mácula, mancha, poluição, devida a algum erro ou crime, especialmente quando se trata de sangue derramado. Quem possuísse um μίασμα deveria buscar a κάθαρσις, a purificação. Idéia presente em

²⁸ O φρήν de Fedra não é são. É o principal “local” onde nela se instalam a paixão e os transtornos (cf. vv. 317, 238, 283, 365, 574, 775). Κηρδίη (vv. 27, 841) e ψυχή (vv. 158, 505) também são atingidos. Sobre a ocorrência dos principais termos psíquicos no Hipólito e sua relação com os personagens, cf. o capítulo 8.

²⁹ Fedra refere-se, provavelmente, à versão mais antiga do mito, em que Ariadne abandona Dioniso, esposo imortal (Hesíodo, *Teog.* 947-49), por Teseu. Ariadne iria com ele para Atenas, mas morre antes, em Naxos, pelas mãos de Ártemis, após o testemunho de Dioniso (Homero, *Od.* 11. 321-25). Não chega a consumir sua união com o herói. Sobre a natureza da relação de Dioniso e Ariadne, cf. Giorgio Colli, 1988, cap. II. O autor vê Ariadne (filha de Pasífae e irmã de Fedra) como “expressão da violência elementar e do instinto animal” (p. 25).

Homero, embora sem a noção de que μιάσμα fosse algo infeccioso ou hereditário³⁰, como na tragédia. Em Homero é a consequência automática de uma ação.

O uso do termo μιάσμα (v. 317) é atípico. Fedra não cometera crime algum: suas mãos estavam puras de sangue, mas seu “coração”, seu “espírito”, continham alguma mácula (φρῆν δ' ἔχει μιάσμα τι). Ocorre uma abstração, uma introversão “psicológica”, do significado de μιάσμα: impuros são os sentimentos e pensamentos de Fedra. Refere-se, em seguida (v. 337), ao amor tresloucado da mãe: Pasífae sofrera paixão demente, agora é a vez de Fedra. É explícita a hereditariedade no μιάσμα da rainha. Após se referir à mãe e à irmã (v. 339), Fedra conclui que é desde então sua má sorte e não algo recente: ἐκείθεν ἡμεῖς, οὐ νεωστί, δυστυχεῖς, “nós (as mulheres da família) somos infelizes desde então, não de agora” (v. 343). O uso de δυστυχεῖς para qualificar a infelicidade de Fedra sugere tratar-se de uma má τύχη.

Existe uma versão, transmitida por Sêneca (*Fedra*, v. 124 e segs.), em que Afrodite, “que detesta a descendência do odioso sol”, perseguia as mulheres oriundas de Hélios por ter ele revelado seu adultério com Ares. Fedra é neta de Hélios, assim como Medéia³¹. Encontramos a mesma versão em Ovídio (*IV Carta das Heroínas*, vv. 53-66). Se Eurípides conhecia ou não a história, não sabemos.

A hereditariedade da má sorte de Fedra é compatível com a idéia, comum ao antigo pensamento grego³², de que a culpa, a mácula, podia ser transmitida aos descendentes. Considerava-se a família uma unidade moral, o que permitia compreender a vida dos descendentes como prolongamento da vida dos genitores. A passagem é importante para justificar, em certa medida, a τύχη de Fedra.

³⁰ Cf. E. R. Dodds, 1988: p.45 e seg.

³¹ Pasífae, mãe de Fedra, é irmã de Eetes, pai de Medéia. Ambos são filhos do Sol.

³² Ainda Platão admite, em certos casos, a culpa herdada (*Leis*, 856 c) e testemunha a continuidade dessa visão no século IV (*Teeteto*, 173D; *Rep.*, 364 BC, apud. E. R. Dodds, *Os Gregos e o Irracional*, p.43 e n. 342).

No verso 347, Fedra pergunta sobre o que é o amor e a ama responde, ecoando Safo (como comentado acima) que é o mais doce e, ao mesmo tempo, o mais doloroso (v. 348).

Consciente agora da paixão de Fedra, a ama conclui os lamentos (vv. 358-361):

οἱ **σώφρονες** γάρ, οὐχ ἐκόντες ἀλλ' ὅμως,
κακῶν ἐρῶσι. Κύπρις οὐκ ἄρ' ἦν θεός,
ἀλλ' εἴ τι μεῖζον ἄλλο γίγνεται θεοῦ,
ἦ τήνδε κάμῃ καὶ δόμους ἀπώλεσεν.

Mesmo os sensatos, todavia a contragosto,
apaixonam-se por males, Cípris não é pois uma deusa,
mas, se possível, algo maior que uma deusa:
aniquilou esta mulher, a mim e ao palácio.

A ama localiza Fedra na categoria daqueles que são “sensatos”, “castos” (**σώφρονες**), mas que, sob a poderosa influência de Cípris, apaixonam-se por males.

Na próxima intervenção do coro (vv. 362-372) encontra-se a terceira ocorrência de τύχη (v. 371). Lamenta o coro e diz que Fedra sucumbira ao expor seus males à luz (v.368): algo novo (τι καινόν) aconteceria no palácio (v. 370), pois indistinta já não era a sorte (τύχη, v. 371) que, vinda de Cípris, aniquilava a rainha (v. 372).

2.3.2. Ambigüidades de Fedra

Fedra inicia longo discurso (vv.373-430) às mulheres de Trezena, que compõem o coro (vv. 373-387):

Τροζήνιαι γυναῖκες, αἱ τόδ' ἔσχατον
 οἰκεῖτε χώρας Πελοπίας προνώπιον,
 ἤδη ποτ' ἄλλως νυκτὸς ἐν μακρῷ χρόνῳ
 θνητῶν ἐφρόντισ' ἦι διέφθαρται βίος.
 καὶ μοι δοκοῦσιν οὐ κατὰ γνώμης φύσιν
 πράσσειν κακίον· ἔστι γὰρ τό γ' εὖ φρονεῖν
 πολλοῖσιν· ἀλλὰ τῇδ' ἀθρητέον τόδε·
 τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γιγνώσκομεν,
 οὐκ ἐκπονοῦμεν δ', οἱ μὲν ἀργίας ὕπο,
 οἱ δ' ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ
 ἄλλην τιν'· εἰσὶ δ' ἡδοναὶ πολλαὶ βίου,
 μακραί τε λésχαι καὶ σχολή, τερπνὸν κακόν,
 αἰδώς τε· δισσαὶ δ' εἰσὶν, ἥ μὲν οὐ κακή,
 ἥ δ' ἄχθος οἴκων· εἰ δ' ὁ καιρὸς ἦν σαφής,
 οὐκ ἂν δύ' ἦσθην ταῦτ' ἔχοντε γράμματα.

Mulheres de Trezena, que esta longínqua
 entrada da terra de Pélops habitais,
 já antes, em situação diversa, na longa duração da noite
 refleti sobre o que destrói a vida dos mortais.
 E não me parece ser devido à natureza da mente
 que praticam o mal. Pois muitos pensam
 bem. Deve-se considerar o seguinte:
 o que é benéfico, conhecemos e compreendemos,
 porém não o praticamos; uns por preguiça,
 outros por anteporem ao bem algum
 outro prazer. E há muitos prazeres na vida:
 longas conversas e ócio – deleitável mal –

e o pudor. Dele há dois: um não é mal,
o outro é ônus para as casas. Se o apropriado fosse claro,
não teriam os dois as mesmas letras.

Trata-se de uma intrigante passagem, sobretudo pelas declarações de Fedra sobre αἰδώς³³. Deixo de lado possíveis relações da passagem com a teoria socrática, que associa a virtude ao conhecimento: todo erro origina-se da ignorância do bem. Não é minha intenção investigar se Eurípides, através da personagem, estaria ou não questionando tal proposição filosófica. Interessa elucidar, através do discurso, o caráter e as motivações da heroína.

A intenção de Fedra é se mostrar lúcida, depois de seus delírios (vv. 208-11; 215-22; 228-31), e conquistar, do coro, um olhar aprovador. Diz ela que não é por desconhecer τὰ χρήστα (aquilo que é “benéfico”)³⁴ que agimos mal. Tampouco é devido à natureza da mente, pois para muitos o ato de εὖ φρονεῖν existe. Fedra considera-se εὐφρονέουσα e pretende convencer o coro (e a audiência) disso. A expressão γνώμης φύσιν é complexa e não pode ser reduzida a “princípios morais”. Envolve o conceito mais amplo de “apreensão correta” e relaciona-se ao eficaz funcionamento da “mente”, que gera bons resultados práticos: uma ἀγαθὴ γνώμη teria de resultar, para quem a possui,

³³ Muitos helenistas analisaram esta passagem, entre eles, trabalhei diretamente com os textos de E.R.Dodds (1924: pp. 102-104); C. W. Willink (1968: pp. 11-17); David Kovacs (1980: pp. 287-303); E. M. Craik (1993: pp. 45-59) e W.D. Furley (1996: pp. 84- 90); e, indiretamente, (apud. E. M. Craik) com D. Claus, ‘Phaedra and the Socratic paradox’, *YCS* xxii (1972) 223-38; D.J. Conacher, *Euripidean drama: myth, theme and structure*, (Toronto 1967); T.H. Irwin “*Euripides and Socrates*”, *CPh* lxxviii (1983) 183- 97; D.B. Lombard, “Aspects of αἰδώς in Euripides”, *AC* xxviii 91985) 5-12; A.N. Michelini, *Euripides and the tragic tradition* (Madison 1987); J. Moline, *Euripides, Socrates and virtue*, *Hermes* ciii (1975) 45-62; C.P. Segal “*Shame and Purity in Euripides’ Hippolytus*”, *Hermes* xcvi (1970) 278-99; B. Snell, *Scenes from Greek drama* (Berkeley and Los Angeles 1964), F. Solmsen, “ ‘Bad Shame’ and related problems in Phaedra’s speech (Euripides *Hippolytus* 380-388)”, *Hermes* ci (1973) 420-5; R. P. Winnington-Ingram, “Hippolytus: a study in causation”, *Euripide, Entretiens de la Fondation Hardt* vi (Geneva 1960) 169- 98. Também B. Williams, *Shame e Necessity* (Sater Classical Lectures, vol. 57; Berkeley and Los Angeles, 1993) e D. L. Cairns, *The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature* Oxford, 1993 (apud W. D. Furley).

³⁴ A expressão τῇ χρηστῇ indica aquilo que é “correto” no sentido de “apropriado”; aquilo que é “benéfico” por gerar bons resultados. Pode significar “prosperidade”, “sucesso” (cf. *Hécuba* 1227).

em ações e efeitos compatíveis. No final do discurso (vv. 426-7), Fedra reitera a importância de uma “estrutura mental” justa e boa (γνώμην δικάϊαν κάγαθήν).

Em 240, Fedra mostra consciência de que se afastara da lucidez (ποῖ παρεπλάγχθη γνῶμης ἀγαθῆς) e responsabiliza a cegueira (ἄτη) que lhe enviara a divindade (v. 241). Quer, agora, mostrar que pertence à categoria dos que “pensam bem” (εὖ φρονεῖν, v. 378),³⁵ “conhecem e compreendem” (ἐπιστάμεσθα καὶ γινώσκομεν, v. 380) aquilo que é correto. Mesmo assim, não consegue evitar o erro³⁶.

O problema é não tornar o conhecimento efetivo, seja por negligência (preguiça, ἀργίας, v. 381), seja por algum prazer. Há controvérsias sobre a compreensão desta passagem (vv. 381-83). Uma é considerar ou não o “bem” (τοῦ καλοῦ) como “prazer”. Fedra diz, textualmente que uns não vivenciam τὰ χρήστω por “preguiça”, outros por anteporem ao bem “algum outro prazer” (ἡδονην...ἄλλην τιν’). Mas Barrett (1964: p. 229) discorda dessa leitura.

Diz que “ἡδονὴν ... ἄλλην τινά não significa ‘algum outro prazer’ (já que ἀργία não é um prazer), mas ‘alguma outra coisa, nomeadamente algum prazer’”: se ἄλλην significa “outro”, seria necessário que existisse no texto algum prazer diferenciado deste “outro”. O termo ἀργία, “ausência de atividade, preguiça”, seria uma possibilidade. Mas as palavras ἀργίας e ἡδονή são

³⁵ Willink (1968: p.11) comenta que o objetivo de Fedra é apresentar-se εὖ φρουῶση, embora estivesse circunstancialmente κηκῶς πρήσσουση. Ele observa que tal idéia é mais aceitável hoje do que seria para os antigos gregos, que equiparavam “idéias corretas” e “vida bem sucedida” (o que não vale para Fedra). Ressalta a não existência de clara distinção entre *sanidade e moralidade*, ambas indicando uma “correta disposição mental” (τὸ εὖ φρονεῖν): o funcionamento apropriado do pensamento e do sentimento. Willink diz que não devemos concluir, sem postura crítica, que Fedra seja, como ela propõe, εὖ φρουῶση e que possua ἡγηχῇ γυῶτη: “...although she certainly deserves our sympathy, Euripides is not likely to have portrayed his Phaedra as a paragon of saintly virtue, quite apart from the distortion of values associable with violent sexual desire.” (ibid. p. 11)

³⁶ Barrett (1964: p. 229) observa que a noção de agir contra as próprias convicções morais é comum em Eurípides. Cita, entre outros, o exemplo de *Medéia*, vv. 1078-79.

contrapostas por οἱ μέν... οἱ δ', e se aqui “preguiça” fosse um prazer, como pode ser em outro contexto, não haveria razão para a antítese. Barrett não considera que ἄλλην τινὰ possa associar-se a τοῦ καλοῦ, indicando que ele seja um “prazer”.

Opto por considerar τὸ καλόν um prazer, pois concordo com Willink (1968: pp. 13-15) quando afirma que ἄλλην τιν' tem grande ênfase na estrutura da sentença e a ordem das palavras (ἄλλην τιν' seguindo imediatamente ἀντὶ τοῦ καλοῦ) identifica τοῦ καλοῦ como prazer³⁷.

Para Willink, Fedra vê o “bem” como “prazer”,³⁸ pois está retoricamente preocupada em argumentar que o fracasso em realizar τὸ καλόν não é, necessariamente, condenável. Segundo ele, no caso de Fedra, τὸ καλόν significaria a εὐκλεία tão perseguida por ela: assim, seu erro teria sido antepor “um outro prazer” (ἄλλην τιν') – o αἰδώς – ao τὸ καλόν, prazer hierarquicamente superior.

Τὸ καλόν ser considerado prazer pode parecer um paradoxo ao leitor moderno, mas há indícios de que isso não seria problema para o público de Eurípides. É verdade que o sentimento grego algumas vezes opunha prazer e honra, mas não sempre. David Kovacs (1980: p. 294) cita o exemplo de Aristóteles que, em várias passagens da *Ética a Nicômaco* (cf. 1099a7 ff., 1104ff.), sustenta que o homem virtuoso encontra na ação virtuosa um de seus prazeres maiores. Diz que no vocabulário moral grego, palavras como τὸ καλόν

³⁷ David Kovacs (1980) concorda com Willink e dá as razões gramaticais para tal leitura: “ἥλλος ἥντι is a idiomatic variation for ἥλλος ἥ (cf. *Hel.* 450, *Rhs.* 204, *Aesch. Prom.* 467, *Soph. Aj.* 444); and the separation of ἥλλην from its noun in our passage serves to bracket ἥντι τοῦ κηλοῦ so as to strengthen the connection, as in *Rhs.* 204.” Também Claus (1972: p. 228, apud. Craik, 1993, p. 46), e Craik (ibid) discordam da leitura de Barrett.

³⁸ Willink (ibid, p.14) lembra que a identificação do “bem” ao “prazer” era um tema sofisticado familiar (PL. *Prt.* 315b e segs.), se não algo comumente estimado: “Para τὸ κηλόυ ver também *Bacantes* 881...; em *IA* 20, τὸ κηλόυ = τὸ φιλότιτου e descrito como γλυκύ. Τὸ κηλόυ está claramente incluído em ἡ χρηστή...γιγνώσκοτευ, mas não é necessariamente *coterminous*, já que outros prazeres podem também ser χρηστή, ainda que sejam menos “benéficos” (por definição) do que o próprio τὸ κηλόυ.”

e ἀρετή sugerem que “excelência” não é algo realizado contra o desejar, mas com forte apelo a ele. Kovacs conclui que o senso exigido pela gramática de Fedra encontra eco no conjunto do pensamento grego: “para Fedra uma vida honrada não é incompatível com o prazer, já que a própria honra é um prazer. Apenas alguns prazeres são impedimento para ação virtuosa”. (ibid)

Fedra afirma que muitos prazeres existem (v. 383-5):

εἰσὶ δ' ἡδοναὶ πολλαὶ βίου,
μακραί τε λέσχαι καὶ σχολή, τερπνὸν κακόν,
αἰδώς τε·

existem na vida muitos prazeres,
longas conversas e ócio, agradável mal,
e pudor.

Curiosa sua seleção: de um lado, longas conversas e ócio; do outro, αἰδώς. Dos “muitos prazeres da vida”, Fedra escolhe um trio³⁹ aparentemente inocente, singelo. Barrett (1964: p. 229) comenta a atipicidade dos exemplos e propõe que foram concebidos a partir das circunstâncias e caráter de Fedra, refletindo tentações de sua vida enclausurada. Fedra confere grande importância ao αἰδώς, pela sua posição no começo de um verso e finalizando a sentença. Para Barrett, Fedra o percebe como sua grande falha: ela confere mais importância ao αἰδώς,⁴⁰ do que ao “Bem”.

³⁹ Kovacs (1980: p. 298) considera τηκρηί τε λέσχῃ κηὶ σχολῇ uma hendíadis, “longas e ociosas conversas”: “não apenas as duas noções são proximamente aliadas... mas também um singular κηκού é colocado em aposição a ambas”. Alega ser improvável que um grego do século quinto olhasse “ócio” como um mal em si; já Fedra considerar “longas conversas ociosas” um mal, equipara seus valores aos de outras heroínas de Eurípides (cf. Andrômaca em *Tro.* 651ff. e Hermíone em *Andr.* 929ff.).

⁴⁰ ἡιδώς é substantivo feminino em grego, mas refiro-me a ele como masculino, considerando “pudor” uma tradução possível.

Mas, como considerar αἰδώς um “prazer”? Barrett (ibid: p. 230) nega que αἰδώς seja um prazer e sugere que Fedra o colocou em sua lista não como exemplo de prazer, mas dos itens priorizados em detrimento ao τὸ καλόν: “preguiça” (ἀργία), “algum prazer” (μακροί τε λέσχαι καὶ σχολή), αἰδώς. Nesse caso haveria imprecisão na fala de Fedra que, segundo ele, teria acrescentado αἰδώς ao final da lista esquecendo (assim como a audiência) a construção gramatical precedente, que cita os prazeres no nominativo e, depois, também o αἰδώς. A justificativa de Barrett não parece convincente: αἰδώς vem no final de uma sentença relativamente curta, que começa com “ Há muitos prazeres na vida...”. Prefiro acreditar que o texto de Eurípides é a expressão exata do que desejou comunicar, e que Fedra, de fato, considerou αἰδώς um prazer.

Não há dificuldade em compreender o prazeroso em αἰδώς. Ele diz respeito ao reconhecimento e à aprovação dos “pares” numa determinada cultura, de acordo com a moral vigente. Seguir tal moralidade proporciona gratificação: o prazer social⁴¹ de conformidade com as normas do grupo, de não ser discriminado, mas reconhecido como alguém nobre, honrado.

D. L. Cairns⁴² também cita os versos 329-35 para explicar como o αἰδώς poderia ser prazer. Argumenta que o αἰδώς implícito em αἰδοῦμαι é prazeroso para Fedra porque indiretamente confere-lhe honra (τίμην, v. 329), proporcionando-lhe revelar o segredo tão nobremente guardado. Em 329-30, Fedra diz que o problema que esconde da ama – sua resolução de não ceder à paixão por Hipólito – dá-lhe crédito.

⁴¹ É também o ponto de vista de B. Williams, *Shame e Necessity* (Sater Classical Lectures, vol. 57; Berkeley and Los Angeles, 1993), p. 225 (apud Furley, 1996: p.85, n. 7).

⁴² D. L. Cairns, *The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature* Oxford, 1993 (apud Furley, 1996: p.85)

Barrett (ibid) entende αἰδώς como o sujeito de δισσαὶ δ' εἰσὶν (v. 385)⁴³. Nesse caso, Fedra, em seguida, estaria mostrando que dele existem duas espécies. Uma não é má, a outra é um fardo para as casas (ἄχθος οἴκων). Se, com clareza, fosse possível discernir qual é qual, não teriam ambas o mesmo nome (vv. 386-7). Segundo Barrett (ibid), o foco de Fedra é o mau αἰδώς, pois nele está seu erro.

Como pode αἰδώς ser ἄχθος οἴκων? Normalmente, considera-se “pudor”, “decência”, uma virtude: aquilo que impede alguém de se impor sobre direitos alheios.⁴⁴ Pode, no entanto, tornar-se timidez, indecisão e inviabilizar a firme determinação do que é correto. Assim, acredita Barrett (ibid), Fedra teria consciência de que a “indecisão” – causada por αἰδώς – é sua constante falha, que a impede de conter, como deveria, a paixão. Por “indecisão”, Fedra não comete prontamente o suicídio planejado, permitindo à ama descobrir seu segredo. Nem teve a força necessária para impedi-la, quando suspeitou traição (vv. 518, 520). Existem outras possibilidades de compreender o “mau” αἰδώς, como adiante veremos, em E. R. Dodds, E. M. Craik e W. D. Furley.

Sobre a duplicidade de αἰδώς, considero pertinente a interpretação de Dodds⁴⁵. O αἰδώς referido por Fedra como οὐ κακὴ (v. 385) é o que a faz “envergonhar-se” (v. 244, αἰδούμεθα) dos delirantes devaneios. Já o αἰδώς considerado ἄχθος οἴκων é a causa de Fedra ter cedido aos apelos da ama

⁴³ Também aqui há controvérsias. O primeiro a discordar de Barrett sobre o αἰδώς ser o sujeito dos versos 385-87 é Willink (1968: p. 15). Ele alega, entre outras coisas (numa extensa discussão), que ἡδουή é um sujeito feminino plural que passa naturalmente pela lista apositiva de exemplos. Sua interpretação foi seguida por Claus (1972), Kovacs (1980) e Lusching (1988), embora rejeitada por muitos, entre eles Diggle (1989, apud Craik: 1993, p. 47) e Craik (ibid), que refuta, em especial e detalhadamente, os argumentos de Kovacs para tal interpretação. Nesta passagem, sigo Barrett e seus partidários: os versos 385-7 referem-se ao αἰδώς.

⁴⁴ Willink (1968:p.14) nota que “αἰδώς é um instinto limitador que inclui ambos, “consciência” e “modéstia”; ele foi o único conceito que salvou a ética grega das conseqüências lógicas da entronizada εὐκλειη”.

⁴⁵ E. R. Dodds, The αἰδώς of Phaedra and the meaning of the Hippolytus, pp. 102-103.

(v.335): “concederei (o “dom” que me pedes), pois respeito (αἰδοῦμαι) tua mão venerável”. Fedra resistira com sucesso às indagações da ama até ser confrontada com a coerção moral da ἱκετεία, do verso 325 em diante:

τί δρᾷς; βιάζῃ, χειρὸς ἐξαπτωμένη;

“Que fazes? Queres constranger-me ao segurar-me a mão?”

Fedra pede-lhe inutilmente que desista, até que, em 335, sucumbe devido ao αἰδώς: sacrifica a exigência mais profunda da própria integridade à exigência convencional de atender à suplicante⁴⁶. É a moral do costume que vence por transigência e cansaço.

Quando Fedra se diz “envergonhada” (αἰδοῦμεθα, v. 244) dos delírios, esse αἰδώς a resgata do estado “enlouquecido”; ele a devolve à moral cotidiana, das aparências. Quando, por αἰδώς, Fedra rende-se aos apelos da ama (αἰδοῦμαι, v. 335), está em cena o mesmo prazer de harmonia com a moral comum: ceder por respeito à suplicante é ato piedoso e bom. Na primeira situação (v. 244), Fedra sufoca os delírios que revelam sua paixão: o αἰδώς a constrange a manter a castidade. Na segunda (v. 335) alcança um ganho extra de prazer: ao confessar atende, ao mesmo tempo, à suplicante e ao próprio desejo de revelar o que sente, aliviando o coração. Dá, assim, o primeiro passo em direção àquilo que parte de sua natureza anseia (cf. vv. 503-5) e ao caminho sem volta da destruição.

Outra é a interpretação de Kovacs (1980: p. 297). Ele acredita que δισσαὶ δ' εἰσὶν diz respeito não a αἰδώς, mas a ἡδοναί e propõe que, enquanto μακραί τε λέσχαι καὶ σχολή fazem parte dos prazeres ἄχθος

⁴⁶ Dodds (op. cit. p. 103) acredita tratar-se de um conflito entre moralidade interna e externa – tema atraente para Eurípides. Ele identifica o mesmo tema, na segunda metade da peça, quando Hipólito nega outra parte importante da moralidade tradicional – a validade em toda e qualquer circunstância de um juramento feito – mas morre sem levar sua negação à prática. Se Fedra fosse esclarecida o suficiente para refutar a suplicante inoportuna, tudo iria bem; se Hipólito fosse suficientemente esclarecido para quebrar seu juramento inoportuno, seria salvo.

οἴκων, αἰδώς é um prazer apenas benigno (οὐ κακή): “é a verdadeira característica que busca o τὸ καλόν; é nobre e de boa reputação e evita τὸ αἰσχρον, seu reverso. Αἰδώς é praticamente um senso de honra, e τὸ καλόν é a conduta honrável a qual ele visa (cf. Aristóteles *EN* 1116 a 28)”. Assim, o discurso de Fedra seria uma explicação de seu intuito de morrer, não consolo para falhas passadas. Seu discurso permitiria admitir prazer na conduta virtuosa e levaria à conclusão de que αἰδώς é um bom prazer (ibid, p. 299).

Como afirmei, estou com Barrett a respeito de ser αἰδώς o sujeito de δισσαι δ’ εἰσίν e não ἡδοναι, como propõe Kovacs.⁴⁷ Também me parece equivocada a interpretação de Kovacs sobre o caráter de Fedra: “... uma mulher resoluta que compreende claramente as questões morais que a confrontam e está preparada para tomar uma ação drástica...” (ibid: p. 300). Fedra estaria considerando a ação necessária para alcançar τὸ καλόν e evitar desgraça e vileza: “ela opera com a noção de τὸ καλόν de modo não complicado, com a imperturbada segurança de que ambos, adultério e má reputação devem ser evitados e que evitar um ou ambos é um objetivo pelo qual vale a pena dar a vida” (ibid: p. 300). Nessa leitura, Fedra opta convicta pelo suicídio devido ao αἰδώς (= prazer benigno e senso de honra que visa o τὸ καλόν).

Kovacs desconsidera as ambigüidades da fala e das ações da heroína. Pensemos, por exemplo, nas passagens em que Fedra parece aceitar um adultério não detectável (vv. 321, 404, 430), embora, racionalmente, afirme que desejo e ato são ambos repreensíveis (vv. 405-413).

Elizabeth M. Craik (1993: p. 52) sugere que a lista de prazeres de Fedra é toda associada à tentação sexual (possível às mulheres da alta classe) e interpreta

⁴⁷ A ordem dos versos é também problemática. Mesmo supondo que a interpretação de Kovacs (e de outros que pensam como ele) fosse correta e que ἡδονῇ fosse o sujeito de δισσαι δ’ εἰσίν. A ordem dos versos 385-6 – “São dois” ou “São de duas espécies”: “uma não é má, / a outra é ônus para as casas” – sugere que a primeira citada, τηκρηί τε λέσχηι κηὶ σχολή, “não é má”, a outra, ἡδώς, é.

αἰδώς como eufemística metonímia de ἔρωρ. Assim, o αἰδώς / ἔρωρ οὐ κακή seria, para Fedra, aquele que se dá em local apropriado, no interior do casamento; o ἄχθος οἴκων é o desmedido e ilícito. Observemos alguns dos passos que levaram Craik a tal conclusão.

Ela aponta ambivalências não só no αἰδώς, como também em outros termos citados como impedimentos ao bem: “λέσχη é conversação (Hdt. Ix 71), mas também escândalo ou fofoca (IA 1001 λέσχας πονηράς); ἀργία é descanso, ócio (Pl.Lg.761a), mas também inatividade culpável (HF 592), de natureza legalmente punível (D. Ivii 32). Além disso, tais prazeres, implicando tempo sobrando e tédio (384 μακράί, e cf. o mesmo adjetivo 375), são os convencionalmente disponíveis e indesejáveis para esposas (cf. Andr. 943-53 e Hipp. 645-50) e pressupõem perigoso grau de liberdade, especialmente de liberdade sexual.” Acrescenta que τερπνόν, referindo-se à σχολή é “o *mot juste* para deleite sensual e, sobretudo, sexual (cf. Eurípides Ba 774 οὐκ ἔστιν Κύπρις οὐδ’ ἄλλο τερπνόν οὐδὲν ἀνθρώποις; Supp. 453-4 παρθενεύειν παῖδας ...τερπνὰς τυράννοις ἡδονάς), e que διαφθείρειν é comum em contextos de sedução”. Ela aponta o metafórico duplo uso de διαφθείρειν na peça (vv.1008 e 1436), sobre a suposta corrupção sexual de Hipólito (v. 1008) e sobre sua morte (v. 1436).

Craik (Ibid., p.52) afirma que ἡδονή é um eufemismo comum para sexo (cf. E. Ph. 21, 338, Supp.453-4). Mais adiante (ibid., p.54), cita Conacher que, de certo modo, caminha com a interpretação que ela propõe: “... ‘o mau aidos’, visto aqui como prazer, alude ao distrativo deleite de temas tabus, que, tratados sem reverência, levam à vergonha. Um deles, relevante na situação de Fedra, é claramente o sexo”. Conacher nota a conexão etimológica, posteriormente investigada por Craik, entre αἰδώς e αἰδοῖα (genitais). Craik afirma que, em termos de uso lingüístico, αἰδώς pode ser visto como a reação natural ao αἰδοῖα, e igual à αἰσχύνη. Comenta diferentes significados de αἰσχύνη

(ibid., p.55), que no Hipólito tem o sentido de vergonha sexual, especificamente a vergonha do adultério (vv. 408, 420-1, 719, 944, 1165, 1172).

Craik analisa a frase ἄχθος οἴκων relacionando-a ao adultério: “compreendido como ameaça para a casa, ao tornar incerta a paternidade, ele colocava em perigo o próprio procedimento de herança...”(ibid. p. 56). Alega que a passagem sobre o καῖρός (v. 386) fortalece sua interpretação. Compara as palavras de Fedra com o *Dissoi logoi*, atribuído a Protágoras, segundo o qual nada é em si mesmo bom ou mal, mas bom ou mau só de acordo com o καῖρός. O problema é que o καῖρός não é σαφής (v.386). Craik cita casos da contraposição entre um ἔρως bom e um ruim (as duas Afrodites do *Banquete* de Platão; a definição de Eros por Safo; *Medéia*, vv. 6628, 630, 636, 641; *Andr.* 124, 281-91, 464; *Hel.* 1012-5; *IA* 543 e segs.) e afirma que, em nossa passagem (vv. 383-87), αἰδώς é uma metonímia eufemística para ἔρως: “é o prazer erótico, inofensivo em seu local apropriado, mas nocivo quando fora dele, ou fora de controle” (ibid. p. 58).

A discussão de Craik, embora com conclusões questionáveis, é importante por focalizar a importância da questão sexual em Fedra e em suas ambigüidades. De fato, sua preocupação com o adultério que pretende evitar a qualquer custo, é o eixo do discurso. A interpretação de Craik, se correta, daria um bom sentido às palavras de Fedra, a sua lista de prazeres e à ambigüidade de αἰδώς. O problema é a inexistência de outros exemplos de tal uso de αἰδώς em associação com ἔρως.

Na interpretação de W. D. Furley (1996: p. 86 e segs.) sobre a ambigüidade do αἰδώς, vejo possibilidade de entender melhor a passagem e aprofundar a questão do αἰδώς como ἄχθος οἴκων. Sua leitura lança uma luz indireta sobre o caráter de Fedra obstinada pela honra. Descrevo resumidamente seu raciocínio.

Furley parte de uma passagem da *Theognidea* (1063-8),⁴⁸ cujo conteúdo fala de prazeres possíveis para uma pessoa jovem: sexo, cantos, bebidas, festividades. Pergunta o poeta : “O que são para mim prosperidade e αἰδώς? Prazer com divertimento derrota-os todos!” (τί μοι πλοῦτός τε καὶ αἰδώς; / τερπωλὴ νικᾷ πάντα σὺν εὐφροσύνῃ). O poeta contrapõe prazeres momentâneos (os quais prefere) à prosperidade e ao αἰδώς. Furley propõe que αἰδώς aqui é “honra”, “reputação”, o “status” que se adquire pela abstinência dos prazeres momentâneos. Trata-se de um uso invertido de αἰδώς: não o respeito por algo ou alguém, nem o sentimento de vergonha, mas o respeito que um indivíduo recebe vindo de outros. Transcreve, para ilustrar, uma passagem da *Odisséia* em que Odisseu diz que os cantores obtêm (são partícipes de) τιμή e αἰδώς porque a Musa lhes ensinou o canto, pois ama a classe dos aedos.⁴⁹ O caso da τιμή ilustra o que é compreendido por αἰδώς: alguém possui τιμή porque lhe foi atribuída por seus pares, como reconhecimento pelos serviços (heróicos) prestados. Da mesma forma, o αἰδώς pode ser uma qualidade possuída, um status alcançado com esforço (ibid. p. 87). Furley oferece outros exemplos desse uso de αἰδώς (uma inscrição de Epidauro do século IV e *Alceste*, 600-1; ibid. p. 87).

O αἰδώς assim como μακράνι λέσχαι e σκολή tendem a ser mais apreciados pelas classes prósperas. Quando Furley analisa o αἰδώς como boa reputação e status adquirido por um comportamento honroso, diz que, nesse sentido, “poderia claramente ser fonte de orgulho para uma pessoa, algo que ela manteria incólume, evitando cursos contrários de ação” (ibid. p. 88). Penso aqui na resposta da ama ao discurso de Fedra e, em especial, no verso 467: mortais não devem buscar excessiva perfeição. Um pouco depois (vv. 474-5), refere-se à conduta orgulhosa de Fedra como ὕβρις.

⁴⁸ Provavelmente do poeta elegíaco Teógnis de Mégara.

⁴⁹ *Od.* 8. 480f.: ἦοιδοί / τιτῆς ἔττοροί εἰσι κῆρ ἠιδούς, οὐνεκ’ ἦρῃ σφέης / οἴτης Μοῦς’ ἐδίδηξε, φίλησε δὲ φύλου ἠοιδῶν.

Furley alega que αἰδώς é um mal e impede a ação correta quando se torna obsessão de honra e de status. O prazer que αἰδώς confere é auto-estima elevada e convencida. Concordo com a conclusão de Furley: “Eurípides nessa peça parece estar dizendo alguma coisa sobre a perigosa tendência na natureza humana de se agarrar a um ideal, honroso em si mesmo, que pode se tornar um vício... *Aidos* parece, para mim, expressar esta tendência: um obstinado senso de honra que pode arruinar ao indivíduo e aos outros” (ibid. p. 89).

A partir da análise dos versos 373-87, é possível afirmar que Fedra enfrenta seu estado apaixonado concentrando-se no uso da “razão”. Um dos objetivos do seu aprimorado discurso é compensar o anterior e visceral delírio amoroso (vv. 208-11; 215-22; 228-31). Ela quer mostrar-se capaz de refletir (ἐφρόντισ’, v. 376) e de “pensar bem” (εὖ φρονεῖν, v. 378). Mas o que “prejudica”, o que “destrói” (διέφθαρται, v. 376) a vida dos mortais não é desconhecer aquilo que é “benéfico” (τὰ χρήστα, v. 380) e sim não praticá-lo. Esse parece ser o drama de Fedra: ela compreende bem o significado do que lhe acontece e sabe quais atitudes seriam benéficas, mas encontra dificuldade em realizá-las. Alega duas possibilidades para não se praticar τὰ χρήστα: indolência (ἀργία, v. 381) ou primazia de algum outro prazer no lugar do “bem” (τὸ καλόν, v. 382). Fedra escolhe três prazeres como exemplos e enfatiza o αἰδώς. Dele, há dois: um não é mau, o outro sim. Mas é difícil saber qual é qual: se o “oportuno” (καιρός, v. 386) fosse claro, não teriam os dois a mesma escrita.

A paixão de Fedra é fonte de “destruição”. Seu estado não é devido a γνώμης φύσιν (v. 377), nem à “preguiça” (ἀργία). Resta, segundo suas palavras, a alternativa de estar antepondo ao “bem” algum outro prazer: o perigo está no αἰδώς (pela ênfase nele colocada); mais especificamente, o ἄχθος οἴκων. Sua intenção é não sucumbir a nada que a desvie do caminho traçado pela γνώμη. Mas, embora Fedra lute racionalmente pela εὐκλεία, está tomada

pela paixão (como revelam suas ambigüidades). Por outro lado, sua obsessão de honra a coloca entre aqueles que antepõem o prazer do αἰδώς (tal como compreendido por Furley) acima de qualquer outra coisa. A ama refere-se a esse traço do caráter de Fedra quando a exorta a não ser arrogante (λῆξον δ' ὑβρίζουσα) e chama de ὕβρις suas atitudes (v. 474).

Proponho uma hipótese para a compreensão de Fedra e de suas últimas palavras (vv. 373-387): seu empenho contra uma paixão imprópria não é motivado por τὸ καλόν “em si mesmo”, mas pelo status do αἰδώς ou, em outras palavras, pela εὐκλεία. Sua conduta, como a de Hipólito, revela intransigência em relação a valores morais. Porém suas opções são motivadas mais por regras da moralidade externa, do que por princípios filosóficos profundos ou por convicção de “alma”. Tivesse Fedra o anel de Giges – a garantia de “invisibilidade” em ações vis – e suas escolhas poderiam ser outras (cf. vv. 402-4).

Em 388-390, Fedra conclui o que dissera até então:

ταῦτ' οὔν ἐπειδὴ τυγχάνω φρονούσ' ἐγώ,
οὐκ ἔσθ' ὅποιωι φαρμάκωι διαφθερεῖν
ἔμελλον, ὥστε τοῦμπαλιν πεσεῖν φρενῶν.
λέξω δὲ καὶ σοι τῆς ἐμῆς γνώμης ὁδόν.

Já que realmente acontece de eu pensar assim,
não há droga por meio da qual eu venha a corromper
isso, de modo que eu caia no sentido oposto à razão.
Contar-te-ei o caminho do meu entendimento.

Fedra reafirma a primazia da “razão” (φρονούσ') e repete διαφθερεῖν (cf. v. 376) para dizer que não há droga (φαρμάκωι) que lhe possa “corromper” o modo de pensar: nada a fará cair no caminho oposto aos *phrenes*. Então, passa

a descrever sua “via de pensamento” (γνώμης ὁδόν, v. 390). Anteriormente, a ama aconselhara Fedra a “soltar” (λύσσασα) o caminho de seus pensamentos (γνώμης ὁδόν, v. 290): ser flexível e revelar seu mal.

Barrett (1964: p. 232) vê nesses versos “uma declaração de honestidade intelectual”: Fedra não pode, por conveniência, ser infiel ao seu ponderado julgamento. Se pudesse sustentar o ponto de vista oposto – de que o agir incorreto tem origem numa maldade natural – teria desculpa para não ser condenada como mulher vil, mas perdoada como virtuosa: alguém que encontra uma paixão maior do que a suportável. Essa é a linha de conduta que logo a ama incitará Fedra a assumir (v. 433 e segs.).

Após declarações sobre princípios gerais (vv. 375-390), Fedra os aplicará em seu caso; revelará o caminho percorrido por seus pensamentos (γνώμης ὁδόν). A intenção é mostrar seu empenho, através da γνώμη, no sentido de ser σώφρον, empenho reconhecido por Ártemis no final da tragédia (γνώμη δὲ νικᾶν τὴν Κύπριν πειρωμένη, v. 1304).

Vejamos outras ocorrências de γνώμη no *Hipólito*. Após o delírio, Fedra percebe que fora desviada do “bom entendimento”, da “boa mente” (γνώμης ἀγαθῆς, v. 240). Atribui o fato a um transtorno enviado pela divindade (δαίμονος ἄτηι, v. 241): algo que transcendera sua vontade. Diante das circunstâncias, considera doloroso ter a γνώμη sã (v. 247), pois não pode aceitar os sentimentos e desejos que a consomem. Quando diz, em 377, que não é devido à natureza da γνώμη que agimos mal, Fedra, como vimos, considera-se entre os que possuem uma γνώμη capaz de pensar bem, εὖ φρονεῖν. Mais tarde, coloca-se entre os que têm a “mente” justa e boa (γνώμην δικαίαν καὶ ἀγαθὴν, v. 427). Sua prioridade é a busca incondicional da εὐκλεία; a γνώμη é o veículo. Nesta passagem, a heroína explica como sua γνώμη tentara dominar a paixão e, ao falhar (vv. 400-1), deixou-lhe a morte como alternativa.

vv. 392- 402:

ἐπεὶ μ' ἔρωσ ἔτρωσεν, ἐσκόπουν ὅπως
 κάλλιστ' ἐνέγκαιμ' αὐτόν. ἡρξάμην μὲν οὖν
 ἐκ τοῦδε, σιγᾶν τήνδε καὶ κρύπτειν νόσον·
 γλώσση γὰρ οὐδὲν πιστόν, ἥ θυραῖα μὲν
 φρονήματ' ἀνδρῶν νουθετεῖν ἐπίσταται,
 αὐτὴ δ' ὑφ' αὐτῆς πλεῖστα κέκτηται κακά.
 τὸ δεύτερον δὲ τὴν ἄνοιαν εὖ φέρειν
 τῷ σωφρονεῖν νικῶσα προυνοησάμην.
 τρίτον δ', ἐπειδὴ τοισίδ' οὐκ ἐξήνυτον
 Κύπριν κρατῆσαι, κατθανεῖν ἔδοξέ μοι,
 κράτιστον (οὐδεὶς ἀντερεῖ) βουλευμάτων.

Quando o amor me feriu, refleti sobre o
 melhor modo de suportá-lo. Comecei então
 por calar e ocultar esta doença.
 Pois quanto à língua nada há de confiável:
 sabe repreender os pensamentos alheios,
 mas para si enormes males alcança.
 Em segundo lugar, decidi bem suportar
 a loucura, vencendo-a pela prudência.
 Em terceiro, já que assim não conseguia
 dominar Cípris, morrer pareceu-me –
 ninguém contestará – a melhor resolução.

A conduta “analítica” de Fedra (ἐσκόπουν, v.392; σωφρονεῖν... προυνοησάμην, v. 399; κράτιστον... βουλευμάτων, v.402) fortalece a

opinião anterior da ama que a inclui entre os sensatos (οἱ σώφρονες, v. 358). Há relação entre ἔρως (v. 392), νόσον (v. 394) e ἄνοιαν (v. 398): Fedra compreende que sua “doença”, estar ferida por Eros, a conduz a um estado de “loucura”. Estava certa ao “calar e esconder sua doença”, pois quando a revela torna irreversível seu estado. Parece que o que há de moldável no destino toma forma, paulatinamente, a partir de escolhas (ou mesmo omissões) no aqui e agora, que afetam o rumo dos acontecimentos.

Os dois próximos versos, um dístico retórico, parecem resumir e explicar a completa passagem anterior (vv. 388-402).

vv. 403-404:

ἔμοι γὰρ εἴη μήτε λανθάνειν καλὰ
μήτ' αἰσχρὰ δρώσῃ μάρτυρας πολλοὺς ἔχειν.

Que não me aconteça de estar oculta ao praticar belas ações,
nem tenha muitas testemunhas em atos infames.

Fedra, aqui, revela algo de seu caráter e expressa a razão de suas ações e escolhas. Encontramos na passagem um formato menos nobre do ideal da εὐκλεία, em que o que vale é a aparência. Fedra não parece ter altas convicções éticas. Os versos 403-4 sugerem que cogitara concretizar a paixão. Fora parcialmente impedida pelo intuito de ser virtuosa, mas também por temer publicidade ao praticar ações indignas. A preocupação maior é não tornar ruidoso seu amor por Hipólito, nem ter testemunhas ao agir mal. Tal expectativa não se cumpre, pois a paixão de Fedra será lembrada na esfera do culto (vv. 30-33; 1429-30) e todos presenciarão, após sua morte, a calúnia, o falso testemunho contra Hipólito.

Continua Fedra (vv. 405-414):

τὸ δ' ἔργον ἤϊδη τὴν νόσον τε δυσκλεᾶ,
γυνή τε πρὸς τοῖσδ' οὖς' ἐγίγνωσκον καλῶς,

μίσημα πᾶσιν· ὥς ὅλοιτο παγκάκως
 ἥτις πρὸς ἄνδρας ἥρξατ' αἰσχύνειν λέχη
 πρώτη θυραίους. ἐκ δὲ γενναίων δόμων
 τόδ' ἥρξε θηλείαισι γίγνεσθαι κακόν·
 ὅταν γὰρ αἰσχρὰ τοῖσιν ἐσθλοῖσιν δοκῇ,
 ἦ κάρτα δόξει τοῖς κακοῖς γ' εἶναι καλά.
 μισῶ δὲ καὶ τὰς σώφρονας μὲν ἐν λόγοις,
 λάθραι δὲ τόλμας οὐ καλὰς κεκτημένας·

Eu sabia infames o ato e a doença,
 e, na condição de mulher, conhecia bem
 ser objeto de ódio para todos. Que pereça do modo mais vil
 a primeira que começou a desonrar o leito
 com homens alheios. Nas casas nobres,
 este mal teve origem entre as mulheres.
 Quando ações indignas parecem bem aos notáveis,
 certamente parecerão belas aos maus.
 Odeio também as que são castas em palavras,
 mas que logram, em segredo, audácias não belas.

Fedra tem consciência de que tanto o adultério (τὸ ἔργον) quanto o estar apaixonada (sua “doença”, νόσον) causam infâmia. Principalmente quando a paixão, na condição de νόσος, vem a público. Sabia também, com relação ao tema, que, por ser mulher, era objeto de ódio para todos. É provável que Fedra esteja se referindo à associação do feminino com uma sexualidade incontida, imoderada.⁵⁰

⁵⁰ Sobre a opção de trocar a ordem desses versos para 406-405-407 e a conseqüente mudança de significado (τίσητη πῆσι referir-se-ia não mais à “mulheres”, mas à “imoderação feminina” - νόσου), conferir Willink: 1968, p. 21-22. Sobre a possível relação de τίσητη com τισήτος, no sentido de “sexualmente imoderado”, ver Barrett: 1964, p. 234.

Sua imprecação em 407-9 é incoerente: como pode desejar que alguém que há muito não existe (a primeira a cometer adultério) “pereça do modo mais vil”? Ela conhece os erros dessa natureza cometidos por sua mãe e irmã (vv. 337-43, 424-25). Em seguida (vv. 413-14), talvez revele inveja: odeia as mulheres “castas em palavras”, porém secretamente audaciosas. Essas não só realizam seus desejos, mas ainda evitam a *δύσκληια*.

Em 415-18, Fedra continua a condenação (também sugerindo inveja) da adúltera bem sucedida:

αἶ πῶς ποτ', ὦ δέσποινα ποντία Κύπρι,
βλέπουσιν ἔς πρόσωπα τῶν ξυνευνετῶν
οὐδὲ σκότον φρίσσουσι τὸν ξυνεργάτην
τέραμνά τ' οἴκων μή ποτε φθογγὴν ἀφῆι;

Ó Cípris, senhora marinha, como é possível
fitarem as faces dos companheiros de leito
e não tremerem que as trevas cúmplices
e os aposentos das casas soltem a voz?

Fedra sabe que estaria apavorada, em tal situação, com o perigo de ser descoberta. Explica, então, por que prefere a morte (vv. 419-425):

ἡμᾶς γὰρ αὐτὸ τοῦτ' ἀποκτείνει, φίλοι,
ὥς μήποτ' ἄνδρα τὸν ἐμὸν αἰσχύνας' ἄλῳ,
μὴ παῖδας οὓς ἔτικτον· ἀλλ' ἐλεύθεροι
παρρησίαι θάλλοντες οἰκοῖεν πόλιν
κλεινῶν Ἀθηνῶν, μητρὸς οὐνεκ' **εὐκλειῆς**.
δουλοῖ γὰρ ἄνδρα, καὶ θρασύσπλαγχνός τις ἦι,
ὅταν ξυνειδῇ μητρὸς ἢ πατρὸς κακά.

Isto certamente leva-nos à morte, amigas:
 que eu nunca seja pega desonrando meu marido,
 nem os filhos a que dei à luz. Isentos, porém,
 com liberdade no falar, morem florescentes na gloriosa
 cidade de Atenas, devido à honra materna.
 Isso escraviza um homem, mesmo de coração viril:
 quando consciente das vilezas da mãe ou do pai.

Em 419-21, Fedra reitera aquilo que a faz desejar a morte: não ser apanhada em flagrante (άλω) desonrando marido e filhos. É o medo da δύσκλεια, mais do que do erro em si. Talvez não seja acidental o uso de ἡμᾶς no início do verso 419. Para evitar a δύσκλεια, duas mortes serão necessárias: a dela e a de Hipólito. O restante da passagem (ἀλλ' ἐλεύθεροι...) reforça a idéia, comum na literatura grega, de que os erros de alguém continuarão afetando os descendentes. Ao dizer que uma pessoa, mesmo corajosa, é escrava quando sabe das infâmias de seus genitores, é possível que Fedra lembre da própria mãe.

Suas palavras finais exaltam a “mente” (γνώμην) boa e justa e afirmam que o tempo revela os maus (vv. 426-430):

μόνον δὲ τοῦτό φασ' ἀμιλλᾶσθαι βίῳ,
γνώμην δίκαιαν κάγαθήν, ὅτῳ παρῇ.
 κακοὺς δὲ θνητῶν ἐξέφην', ὅταν **τύχη**,
 προθεὶς κάτοπτρον ὥστε παρθένω νέα
 χρόνος· παρ' οἷσι μήποτ' ὀφθείην ἐγώ.

Só isto, dizem, compete com a vida:

ter mente justa e boa.

Dentre os mortais, os maus, cedo ou tarde, revela
 o tempo, ao colocar diante deles um espelho, como a uma

jovem virgem. Que eu não seja vista entre eles!

Para Barrett (1964: pp. 236-237) ἀμιλλᾶσθαι βίῳ significa “o que compete **na** vida”. Justifica tal leitura com base no que dissera Fedra: como nossos erros comprometem os próximos, os descendentes, devemos, “na vida”, ter **γνώμη** “justa e boa” para impedir que isso aconteça. Barrett discorda da outra possibilidade – “o que compete **com** a vida” – assim como dos significados correspondentes: “única virtude que dura tanto quanto a vida” ou “é tão valiosa quanto a vida” (que vale morrer por ela). Diz que nada nos versos precedentes autoriza tal interpretação.

Willink (1968: p. 25) vê na expressão ἀμιλλᾶσθαι βίῳ “uma vigorosa, mas fácil metáfora”. “Vida” é encarada como um oponente contra o qual a γνώμη tem de obter o melhor. Argumenta que ἀμιλλᾶσθαι com dativo faz do termo no dativo um oponente e permite sempre a tradução “com” (rivalizar com λόγῳ, τόξοις, ἵπποις). A opção de Barrett, “na vida”, requereria ἐν (ἐν ἀγῶνί τινι ἀμιλλᾶσθαι). Para Willink, “há clara alusão que a γνώμη de Fedra não é ‘justa e boa’, desde que é incapaz de ‘rivalizar com a vida’”. Opto por manter a ambigüidade: “Só isto, dizem, compete com a vida”. E concordo com Willink sobre a γνώμη de Fedra não ser capaz de “rivalizar com a vida”, se por “vida” entendermos os desígnios de Afrodite: o componente visceral da paixão; as demandas da “vida” instintiva.

Ao afirmar que o tempo, cedo ou tarde, revela “os maus dentre os mortais”, Fedra teme estar entre eles. Daí seu desejo de que jamais seja vista em tal categoria, ou seja, de que possa ser virtuosa sempre. Fedra expõe, sem saber, um dos princípios fundamentais à τύχη: o acontecimento denuncia algo, geralmente ignorado, sobre aquele que o experimenta. Cedo ou tarde, o personagem sofre a ação de uma τύχη que revela seus equívocos, suas ἀμαρτιαί, mas que, num primeiro momento, quase nunca compreende. Há um hiato de consciência das

reais motivações que o conduzem à ação. Também há distância entre o querer ser e o ser, entre a aparência e a realidade. A τύχη responde àquilo que o personagem verdadeiramente é. Ela se manifesta em fina sintonia com a essência do seu caráter. Assim o tempo e os acontecimentos mostrarão os erros de Fedra.

O propósito retórico de Fedra é expressar sentimentos que pareçam virtuosos e sugiram uma γνώμη δίκαια καγαθή. Mas sua afirmação no verso 429 insinua suas verdadeiras preocupações. Fedra oferece uma instigante imagem sobre a ação do tempo: ele revela os “maus” colocando diante deles um espelho, como se diante de uma jovem virgem. É significativa a referência à “virgem”.

O espelho colocado pelo Tempo revela o mal diante dele refletido⁵¹. Esse mal é visto não só pela pessoa que o possui, mas pelos outros. A virgem imaginária corresponde a alguém olhando para si próprio, vendo-se como objeto. Ela é envolvida pelo Tempo que também a revela como objeto para outros. Fedra substitui-se por uma virgem como sujeito e objeto⁵². A sintaxe mostra que o tempo coloca seu espelho diante da jovem, exatamente como (ὥστε) diante dos maus. Qual seria o momento (ὅταν τύχηι) em que o tempo coloca seu espelho diante de uma virgem? Willink (1968: p. 26) afirma que é “claramente quando sua maturidade sexual é revelada para si e para os demais, momento repleto de perturbação. Fedra teme o revelar-se para o mundo de seu despertar sexual e não pode suportar qualquer auto-revelação mais ampla; precisa morrer imediatamente, com receio de que o tempo tenha chance de colocar o espelho diante dela”. Pertinente me parece essa conjectura de Willink. É surpreendente a sutileza com que Eurípides leva Fedra a desvelar-se. O modo como conduz a personagem silencia uma possível desaprovação do público, evitando o fracasso da obra, como acontecera com o *Hipólito* anterior.

⁵¹ O poder do tempo em revelar a natureza das pessoas é assinalado também por Sófocles no *Édipo Rei*, 614: χρόνος δίκηιου ἡυδρη δείκυσσι τόνος; “Só o tempo mostra o homem justo”. O enfoque da função do tempo no *Hipólito* é a revelação dos maus, enquanto no *Édipo* é mostrar os justos.

⁵² Cf. a discussão sobre essa passagem em Luschnig, 1988: p. 8 e segs.

A resposta seguinte da ama ao discurso de Fedra, igualmente longa (vv. 433-481), é analisada no estudo da quarta ocorrência de τύχη.

Solidariza-se o coro com Fedra, como fizera antes (vv. 431-32), em detrimento das palavras da ama, embora reconheça que essas sejam mais úteis (χρησιμώτερα, v. 482) na atual desgraça da rainha (τὴν παροῦσαν ξυμφορά, v. 483). A postura do coro é ambígua e condescendente: parece admitir que, em tais circunstâncias, devesse Fedra ceder ao amor.

2.3.3. “χρῆν μὲν οὐ σ’ ἀμαρτάνειν”: Qual foi o erro de Fedra?

Fedra critica os discursos demasiadamente belos (οἱ καλοὶ λίαν λόγοι, v. 487), cuja meta não deveria ser o deleite dos ouvidos, mas proporcionar a alguém tornar-se honrado / ilustre (ἐξ ὅτου τις εὐκλεῆς γενήσεται, v. 489). Mais uma vez, a preocupação de Fedra é com a εὐκλεία (vv. 47, 423, 687, 717).

A ama questiona Fedra sobre o porquê de se falar com altivez (τί σεμνομυθεῖς; v. 490): não é de palavras decentes que ela precisaria, mas “deste homem” (οὐ λόγων εὐσχημόνων / δεῖ σ’, ἀλλὰ τάνδρός. vv. 490-91). Mais à frente, justifica-se (vv.493-97):

εἰ μὲν γὰρ ἦν σοι μὴ ’πὶ συμφοραῖς βίος
τοιαῖσδε, σῶφρων δ’ οὐ σ’ ἐτύγχανες γυνή,
οὐκ ἄν ποτ’ εὐνῆς οὐνεχ’ ἡδονῆς τε σῆς
προσῆγον ἄν σε δεῦρο· νῦν δ’ ἀγὼν μέγας
σῶσαι βίον σόν, κούκ ἐπίφθονον τόδε.

Pois se a tua vida não apresentasse tais
 desgraças e se **acontecesse** de seres mulher **sensata**,
 eu jamais, pela tua cama e teu prazer,
 te conduziria até aqui, mas na verdade grande luta
 é salvar a tua vida e isto não é reprovável.

A passagem é construída, gramaticalmente, com três períodos hipotéticos. O objetivo da ama é justificar o tipo de ação que propõe. Se tais não fossem as circunstâncias da vida de Fedra (mas são) e acontecesse (ἐτύγχανες) de ser ela de fato σώφρων (mas não é), a ama não a conduziria até esse ponto (mas conduz). Na verdade (νῦν δ', v. 496), trata-se de salvar Fedra, o que torna a proposta não repreensível para a ama. Já encontramos aqui o argumento de que os fins justificam os meios.

Uma leitura literal de ἐτύγχανες, com relação à natureza de Fedra, seria: “...e se, devido à ação da sorte, fosses uma mulher sensata / casta...”. A ama parece ter mudado de idéia com relação a Fedra, antes colocada na categoria dos “sensatos” (σώφρονες- v. 358). A τύχη de Fedra, na forma da avassaladora paixão enviada por Afrodite, causa dano a seu φρήν, o que não mais a qualifica como σώφρων.

Fedra classifica as palavras que ouvira como “extremamente vergonhosas” (αἰσχίστους λόγους, v. 499), mas a ama insiste: embora vergonhosas, são melhores para Fedra do que as belas (v. 500). Melhor seria, portanto, a ação (κρείσσον δὲ τοῦργον, v. 501), Fedra revelar seu amor a Hipólito e tentar seduzi-lo, se com isso se salvasse (εἴπερ ἐκώσσει γέ σε, v.501).

Fedra encontra-se no limite da resistência e mostra disposição para ceder (vv. 503-6):

ἅ μή σε πρὸς θεῶν, εὖ λέγεις γάρ αἰσχρὰ δέ,
 πέρα προβῆς τῶνδ'· ὥς **ὑπείργασμαι** μὲν εὖ

ψυχὴν ἔρωτι, τᾶσχαρὰ δ' ἦν λέγῃς καλῶς,
ἐς τοῦθ' ὃ φεύγω νῦν ἀναλωθήσομαι.

Ai! Não, pelos deuses! Falas bem, mas são infâmias.
Não avances além disso: bem arada pelo
desejo está minha alma e, se falas infâmias habilmente,
por isto, de que agora fujo, serei consumida.

Fedra reconhece, numa bela e comovente imagem poética, ter a alma tomada pelo desejo. Está a ponto de sucumbir. Responde a ama (vv. 507-515):

εἴ τοι δοκεῖ σοι, χρῆν μὲν οὐ σ' **ἀμαρτάνειν**,
εἰ δ' οὔν, πιθοῦ μοι· δευτέρᾳ γάρ ἡ χάρις.
ἔστιν κατ' οἴκους φίλτρα μοι θελκτήρια
ἔρωτος, ἦλθε δ' ἄρτι μοι γνώμης ἔσω,
ἅ σ' οὔτ' ἐπ' αἰσχροῖς οὔτ' ἐπὶ βλάβῃ φρενῶν
παύσει νόσου τῆσδ', ἦν σὺ μὴ γένῃς κακῇ.
δεῖ δ' ἐξ ἐκείνου δὴ τι τοῦ ποθουμένου
σημεῖον, ἢ πλόκον τιν' ἢ πέπλων ἄπο,
λαβεῖν, συνάψαι τ' ἐκ δυοῖν μίαν χάριν.

Se de fato assim te parece, não deverias ter errado,
mas já que aconteceu, obedece-me. Há uma segunda dádiva.
Existem em casa filtros mágicos
do amor – ocorreu-me agora ao pensamento –
que sem infâmias ou prejuízo ao espírito,
cessarão esta doença, se tu não fores vil.
Mas é necessário, daquele a quem se deseja, algum
sinal obter, ou mecha de cabelo ou algo da vestimenta,
para unir os dois em uma dádiva.

Há muitas ambigüidades nesta passagem, motivo de controvérsias. Segundo a interpretação de Barrett (1964: pp.252-4), os versos 507-508 sugerem que a ama está finalmente cedendo ao desejo de Fedra de resistir à paixão. Desde o início, a intenção fora vencer a resistência da rainha a aproximar-se de Hipólito. A expressão εἴ τοι δοκεῖ σοι, “se de fato é o que pensas”, “se assim é que te parece”, “se é de fato o que queres”, sugere aquiescência à vontade de Fedra e pede uma apódose concordante, algo como: “Está bem, não mais pressionarei”. Mas a apódose não acontece e, em seu lugar, a ama passa do χρῆν μὲν οὖ... ao πιθοῦ μοι, introduzindo a alternativa do uso dos φίλτρα, “filtros”, “poções mágicas”. Barrett propõe que tal idéia, colocada no lugar da apódose concordante, só pode ser, também ela, concordante. Assim, os filtros mencionados serviriam para curar o amor de Fedra e livrá-la da paixão.

Já o escoliasta da peça interpretou a frase χρῆν μὲν οὖ σ' ἀμαρτάνειν como a apódose de εἴ τοι δοκεῖ σοι: “Se esta é sua opção, não deverias ter errado”. Muitos editores seguiram tal compreensão, mas Barrett discorda (ibid. pp. 253-4). Conclui, a partir dos exemplos da ocorrência de εἴ τοι δοκεῖ σοι na poesia grega, que a apódose a essa expressão sempre indica a disposição de quem fala em concordar com a linha de conduta desejada pela outra pessoa. Para ele não resta dúvida de que a frase denota consentimento e, no caso, concordância da ama com a recusa de Fedra ao amor.

A despeito da consistência dos argumentos de Barrett, é preferível a leitura do escoliasta. A suposta anuência da ama aos pensamentos de Fedra não é explícita em momento algum. Seu raciocínio anterior sugere o oposto (vv. 433-81; 490-97; 500-3). Agora, diante da iminente rendição de Fedra (sua alma “bem arada pelo desejo”, vv. 504-505), propõe meios para a realização da paixão. Se a ama fosse verdadeiramente solidária à deliberação racional de Fedra, não teria procurado Hipólito e revelado o amor da rainha.

O δευτέρω γάρ ἡ χάρις (v. 508), “uma segunda graça há”, alude à sugestão seguinte da ama – o uso de φίλτρα – e à possibilidade de Fedra deixar-se persuadir por ela. Filtros eram beberagens que funcionavam como

encantamentos para despertar o amor ou produzir outros efeitos mágicos. Em 509-510, temos θελκτήρια...φίλτρα / ἔρωτος. O adjetivo θελκτήρια tanto pode significar “apaziguadores”, como “sedutores”, “encantadores”. A passagem, mais uma vez ambígua, permite compreender tais filtros como capazes de fazer desaparecer o amor ou, ao contrário, produzi-lo.

Diz a ama que os filtros cessarão a doença (νόσου) sem causarem desonra (οὐτ’ ἐπ’ αἰσχροῖς, v. 511). O que pode significar “sem consumir o adultério” ou “sem escândalo aberto”. Também não motivarão dano aos φρένες da rainha (βλάβῃ φρενῶν, v. 511): não surtirão efeito perturbador sobre eles como, por exemplo, o gerado pela paixão. A sugestão é que tais filtros poriam fim ao transtorno de Fedra, curando sua doença (νόσου τῆσδε, v. 512). Mas, e se o destinatário deles fosse Hipólito? Nesse caso, não causariam prejuízo aos φρένες de Fedra, mas aos do jovem, fazendo-o se apaixonar pela esposa do pai.

O verso 512 termina com a oração condicional: ἢν σὺ μὴ γένῃσι κακῇ, “se não fores vil”, ou seja, “medrosa”, “covarde”. Há dois significados possíveis. O primeiro é que a doença de Fedra cessará se não lhe faltar coragem para ingerir a beberagem mágica. A segunda opção é que Fedra será curada se não for covarde para buscar a condescendência de Hipólito e consumir a paixão.

Os próximos três versos (513-515) mantêm a ambigüidade e foram excluídos por alguns editores⁵³. Segundo a ama, é necessário um “sinal” (σημεῖον) da pessoa que se deseja (τοῦ ποθουμένου), no caso Hipólito: uma mecha de cabelos ou algo de suas roupas. Ela pretende realizar com esse σημεῖον alguma magia encantatória e direcionar seu efeito sobre Hipólito.

O objetivo é unir os dois (δυοῖν) em única “dádiva” (χάριν). O termo δυοῖν provavelmente refere-se aos “filtros” (φίλτρα) e ao “sinal” (σημεῖον) que devem ser unidos (dois encantamentos em um) para o mesmo fim: o bom

⁵³ L. Méridier e A. Nauck, apud Marcel Delaunois, Sur Quelques Passages de l’ Hippolyte d’ Euripide, p. 94. Para uma discussão mais detalhada sobre estes três versos, cf. Delaunois, op. cit. pp. 93-97.

resultado desejado, seja a cura do amor ou sua realização. Há também outra possibilidade, de que discorda Barrett (1964: p. 256): *δυοῖν* referir-se a Hipólito e Fedra. Nesse caso, o objetivo dos encantamentos (uma magia de natureza afrodisíaca) seria unir Hipólito e Fedra, ocasionando um resultado feliz (*χάριν*). Froma I. Zeitlin (1996: p. 230) especifica tratar-se de uma união sexual: “To ‘join together (*sunapsai*) one *charis* from two’ (515), as she suggests, hints at an erotic union by means of a magical act that is designed to bind the other to oneself”.

Na suposição anterior (*δύο* referir-se aos “filtros” e ao “sinal”), retomemos a hipótese de Hipólito como destinatário do filtro amoroso. Contra ela, segundo Barrett (*ibid.*, p. 256), há a exigência, exposta pela ama, de algum *σημεῖον* proveniente de Hipólito: se a poção fosse para ele, tal necessidade não faria sentido. Mas a ama fala de dois (*δύο*) expedientes que, juntos, conduziriam a uma só dádiva. É possível supor que o filtro fosse destinado a Hipólito, para despertar-lhe o amor, enquanto o “sinal” a ser obtido dele (parte do cabelo ou da vestimenta) comporia outro encantamento com o mesmo fim. Só não sabemos como seria preparado e utilizado. Quem sabe fosse Fedra a destinatária do encantamento: o objetivo seria vencer sua resistência “racional” à paixão. Lembremos a afirmação de Fedra nos versos 389-91:

Já que realmente acontece de eu pensar assim / não há droga (*φαρμάκωι*) por meio da qual eu venha a corromper / isso.

Ao término da proposta da ama, Fedra mostra-se interessada: questiona se a “droga” (*τὸ φάρμακον*) é para ser esfregada ou tomada (v. 516). A ama já havia sugerido a existência de uma “droga” para a “doença” de Fedra (*φάρμακον νόσον*, v. 479), associada a “magias e encantamentos” (*ἐπωιδὰι καὶ λόγοι θελκτήριοι*, v. 478). Fedra parece estar reconsiderando sua afirmação em 389-91.

Os próximos cinco versos (516-520), um breve diálogo entre a ama e Fedra, continuam ambíguos e fica difícil ter certeza se Fedra cederia ou não à paixão, caso Hipólito anuísse. Acredito que cederia (sua alma está arada pelo desejo), pois mesmo temendo a indiscrição da ama (v. 520), Fedra a deixa partir sem fazê-la prometer silêncio. Este pormenor, na aparência inocente, será decisivo ao encaminhamento da trama.

Voltemos à ponderação da ama sobre Fedra ter errado (ἁμαρτάνειν, v. 507). Segundo ela, Fedra não era uma mulher sensata (σώφρων δ' οὐσ' ἐτύγχανες γυνή), caso contrário não a levaria até aquele ponto, pelo prazer sexual (vv. 494-6). Qual, afinal, o erro trágico, a ἁμαρτία⁵⁴, de Fedra? Ela que fora reconhecida como “nobre” (εὐγενής, v. 26), “ilustre” (εὐκλεής, v. 47), “sensata” (σώφρων, v. 358) e “nobilíssima” (γεννασιότητα, v. 1301).

No prólogo, Afrodite fala de Fedra como de “nobre esposa” (εὐγενῆς δάμαρ, v.26) que, segundo suas deliberações, fora tomada por paixão terrível (ἔρωτι δεινῶι, v.28). Afrodite a considera “ilustre” (εὐκλεής, v. 47). Tomada pelo amor, vítima da νόσος, Fedra delira (vv. 208-11; 215-22; 228-31). Depois, revela consciência de sua loucura (ἐμάνην, v. 241) e de que é vítima de transtorno enviado por uma divindade (δαίμονος ἄτη, v. 241). A ama reconhece que mesmo os sensatos (σώφρονες – no caso Fedra), a contragosto (οὐχ ἔκοντες), apaixonam-se por males (vv. 358-9) devido ao imenso poder de Cípris (v. 340).

⁵⁴ Fedra encaixa-se na proposta de Aristóteles sobre a natureza do herói trágico, capaz de causar “terror” e “piedade” devido aos acontecimentos que sofre (*Po.* 1453a). A “mudança para a má sorte” (τετηβήλλωυ εἰς τὴν δυστυχίην, 1453a 9) não acontece porque o personagem seja essencialmente mau, mas devido a algum erro (ἡλλή δι' ἁμαρτίαν τιμή, 1453a 9-10). Isso acontecerá a alguém que possua “grande reputação” e “boa sorte” (τεγέλη δόξη...κηὶ εὐτυχίᾳ, 1453a 10).

Ártemis conta a Teseu, no final da tragédia, que sua esposa fora capturada pelos agulhões de Afrodite. Fedra tentara vencer Cípris, mas cedera, involuntariamente (οὐχ ἔκοῦσα, 1305), aos expedientes da ama (vv. 1298-306):

ἀλλ' ἐς τόδ' ἦλθον, παιδὸς ἐκδεῖξαι φρένα
τοῦ σοῦ δικαίαν, ὥς ὑπ' εὐκλείας θάνη,
καὶ σῆς γυναικὸς **οἴστρον** ἢ τρόπον τινὰ
γενναιότητα· τῆς γὰρ ἐχθίστης θεῶν
ἡμῖν, ὅσαισι παρθένειος ἡδονή,
δηθεῖσα κέντροις παιδὸς ἠράσθη σέθεν.
γνώμη δὲ νικᾶν τὴν Κύπριν πειρωμένη
τροφοῦ διώλετ' οὐχ ἔκοῦσα μηχαναῖς,
ἢ σῶ δι' ὀρκῶν παιδὶ σημαίνει νόσον.

Mas para isto vim: mostrar com clareza o coração
justo de teu filho, para que possa morrer honrado,
e a loucura de tua mulher ou, de certo modo,
sua **grande nobreza**. Pois, ferida pelos agulhões da deusa
mais odiada por nós, que grande prazer temos
na virgindade, apaixonou-se pelo teu filho.
Com a mente, empenhou-se em vencer Cípris,
mas sucumbiu, a contragosto, ante os expedientes da ama
que, mediante juramentos, sua doença revelou a teu filho.

Ártemis usa o superlativo γενναιότητα (v. 1301), “nobilíssima”, com relação a Fedra e afirma que ela fora vencida a contragosto (οὐχ ἔκοῦσα); como a contragosto (οὐχ ἐκόντες, v. 358), admite a ama, até os sensatos apaixonam-se por males. Ártemis reconhece que Fedra se esforçara, através da

γνώμη (das faculdades mentais, do uso da razão) para vencer Cípris. Embora Ártemis seja, em vários sentidos, contrária a Afrodite, ambas estão de acordo com relação a Fedra, já que também Afrodite a considera nobre (εὐγενής, v.26) e ilustre (εὐκλής, v.47).

Qual seria então, retomando-se a pergunta, o erro de Fedra (ἄμαρτάνειν, v. 507)? Ter dado asas ao delírio amoroso (vv. 208-11; 215-22; 228-31)? Ou ter acolhido e conservado, em seu coração, uma mácula (μῖασμα, v. 317)? Há também outras duas possibilidades. A primeira é que Fedra errara ao revelar seu mal, sua paixão. Como observa a ama, em 465-6: “ocultar aquilo que não é belo é próprio dos sábios dentre os mortais” (ἐν σοφοῖσι γὰρ / τόδ’ ἐστὶ θνητῶν, λανθάνειν τὰ μὴ καλὰ). O coro já constataria, em 368, que Fedra sucumbe ao expor seus males à luz. Reitera a mesma idéia em 594 e Fedra a confirma (v. 596). Parece que revelar o mal, tornar conhecido o que não é belo (τὰ μὴ καλὰ, ou seja, coisas ilícitas, não virtuosas, não nobres), efetiva o exposto, tornando-o irreversível. Se Fedra não tivesse evidenciado a “doença”, ao revelar à ama e ao coro sua verdadeira natureza, não lhe teria conferido plena concretude. Mais tarde (vv. 670-71), a própria Fedra se perguntará com que expedientes (τέχναι) poderia desfazer o nó das palavras (κάθαμμα λύειν λόγου;) ditas.

Marie Delcourt⁵⁵ interpretou a confissão de Fedra sobre a paixão como sinal da sua disposição em render-se a ela: a resistência de Fedra vinculava-se ao silêncio. Dodds (1924:p. 103) apresenta opinião semelhante: houvesse Fedra, em seu propósito de guardar silêncio, resistido às súplicas inoportunas da ama, teria evitado o pior. Segundo ele, o respeito convencional (σέβας) devido ao suplicante fornece a desculpa necessária para Fedra satisfazer o desejo reprimido de confissão.

⁵⁵ Apud M. Delaunoy, 1993: p. 93.

Outro erro de Fedra encontra-se, como discutimos acima (item 2.3.2), na origem das suas motivações. Fedra luta contra a paixão por seu enteado, não por opção primeira e genuína pelo “bem” (τὸ καλόν, v. 382, ao qual antepõe o prazer do αἰδώς), mas por obsessão e intransigência. A luta de Fedra prioriza manter o status de “nobre” (εὐγενής, v. 26), “ilustre” (εὐκλής, v. 47, 423, 489, 717), “sensata” (σώφρων, v. 358, 399, 431), “nobilíssima” (γενναιότητα, v. 1301). Status que é fonte de orgulho e, portanto, indício de ὕβρις (v. 474). Para não perder esse status, Fedra não apenas morrerá, como caluniará Hipólito, causando-lhe também a morte.

O julgamento da ama, de que Fedra errou (ἁμαρτάνειν, v. 507), focaliza a conduta da rainha, suas ações e resultados, que era o que contava para os gregos. Fedra sucumbe à paixão, torna visível sua doença/ loucura, delira e revela, publicamente, seu mal. Fedra fora ambígua o tempo todo e dera sinais de sucumbir, caso Hipólito compartilhasse sua paixão. A motivação para seus atos parece sintonizada com uma “moral” de fachada; sua maior preocupação é com a aparência e com a manutenção do status relacionado à honra, próprio da sua classe social. Fedra acreditou que através da γνώμη – de deliberações racionais – poderia conter motivações mais profundas.

As deusas, ao se referirem a Fedra como nobre (εὐγενής, v.26; γενναιότητα, v. 1301) e ilustre (εὐκλής, v.47), dizem a verdade. Ela é, de fato, “bem nascida”, de nobre estirpe, e sempre priorizara a εὐκλεία. É também possível que o olhar divino esteja focalizando o esforço de Fedra para, segundo parâmetros humanos e dentro do seu nível de “consciência” e “auto-percepção”, manter a linha de conduta correta e resistir ao irresistível: o poder e os desígnios de uma divindade. De qualquer modo, os dizeres da ama – Fedra não ser sensata e ter errado (vv. 494-6 e 507) – constituem indícios textuais de que ela não é totalmente inocente do que lhe acontece e de que a τύχη enviada por Cípris (v. 371) pode não lhe ser aleatória. Esse ponto é desenvolvido no capítulo 8.

Ao final do episódio, a ama retira-se invocando a ajuda de Cípris (v.522).

2.4 PRIMEIRO ESTÁSIMO (vv. 525-564) – O Poder de Ἔρως.

O coro canta um hino ao poder do amor. Na primeira estrofe, exprime o modo como Eros atua e roga ao deus para que não se mostre acompanhado de tormentos. Então exalta o poder irresistível e avassalador de Eros e Afrodite. A ênfase nas duas divindades compensa sua debilidade, de certo modo, no plano da trama, pois, quer em Hipólito, quer em Fedra, o amor anda precário e desvalido: nele por rudeza e indiferença, nela por medo e opção pelas aparências.

Primeira estrofe (vv. 525-32):

Ἔρως Ἔρως, ὃ κατ' ὁμμάτων
 στάζεις πόθον, εἰσάγων γλυκεῖαν
ψυχῇ χάριν οὗς ἐπιστρατεύσῃ,
 μή μοί ποτε σὺν κακῶι φανείης
 μηδ' ἄρρυθμος ἔλθοις.
 οὔτε γὰρ πυρὸς οὔτ' ἄστρων ὑπέρτερον βέλος
 οἶον τὸ τᾶς Ἀφροδίτας ἴησιν ἐκ χερῶν
 Ἔρως ὁ Διὸς παῖς.

Eros, Eros, que sobre os olhos
 gotejas o desejo, introduzindo doce
 deleite na alma daqueles contra os quais milita.
 Que nunca me apareças com desgraça,
 nem desmedido venhas.
 Pois nem o raio do fogo ou dos astros é superior

ao de Afrodite, que das mãos arroja
Eros, o filho de Zeus.

Ver e ser visto são necessários para o *modus operandi* de Afrodite. Eros goteja o desejo sobre os olhos: através da visão é que se impõe o amor, exatamente como acontecera a Fedra. A rainha fora tomada, em seu coração, por terrível amor, depois de ver Hipólito (ἰδοῦσα Φαίδρα καρδίαν κατέσχετο / ἔρωτι δυνῶι..., vv.27-28). Viu-o, pela primeira vez, quando ele estivera em Atenas para assistir (ᾠψιν, v. 25) aos sagrados mistérios. Mais tarde, Fedra, amando um amor distante, mandou erigir, próximo à Acrópole (em algum ponto de seu declive sul⁵⁶), um templo a Cípris (vv. 30-32)⁵⁷. Ele foi construído no local de onde Fedra contemplava a cidade do amado: de lá era “visível” (κατόψιον, v.30), através do golfo Sarônico, a região de Trezena. O templo representa testemunho visível desse amor de Fedra.⁵⁸

Eros introduz doce desejo na alma daqueles que combate. O verbo ἐπιστρατεύω, “marchar contra”, “fazer guerra”, aponta para o caráter belicoso do amor. Então o coro exorta para que Eros nunca apareça associado ao mal e jamais venha arrítmico (ἄρρυθμος), “sem medida” e excessivo. Conclui a estrofe explicitando seu poder: o raio (βέλος) do fogo e dos astros é inferior ao de Afrodite, lançado pelas mãos de Eros, filho de Zeus. Atribuir a paternidade de Eros a Zeus parece invenção de Eurípides, assim como outros poetas atribuíram-lhe outros pais. Eros é a personificação de um sentimento, de uma força, cuja origem é Afrodite. Eros é Afrodite em ação através do desejo – ingrediente essencial para os ἔργα da deusa.

⁵⁶ Cf. Barrett, 1964: p. 160.

⁵⁷ Sobre a interpretação desta passagem e suas dificuldades, em especial dos versos 32-33, cf. Marcel Delaunois, 1993: pp. 88-89; Barrett, ibid. pp. 161-162; Willink, 1968: pp. 36-7.

⁵⁸ Cf. Luschig, 1988: p. 4.

Βέλος significa “flecha”, “seta”, “dardo” e também “raio” no sentido de luz que emana de um foco luminoso e segue trajetória reta em dada direção. As “setas” do fogo e dos astros correspondem à luz emitida por eles. Luz menos intensa do que a emitida por Afrodite por meio de Eros. Como assinalou Barrett (1964: p.260), a relação entre Afrodite e βέλος atesta-se, por exemplo, em Píndaro (*P.* 4.213) que denomina a deusa πότνια ὀξυτάτων βελέων (senhora das agudíssimas flechas), e nos versos 632-34 da *Medéia* de Eurípides, nos quais é a própria Afrodite que lança as flechas. A figura de Eros representado com o arco não aparece na arte grega antes do século IV a.C., mas a idéia do amor associado a flechas que o provocam ocorre em várias passagens literárias no século V a.C. e reitera seu caráter combativo.

A primeira antístrofe declara que são inúteis os sacrifícios realizados em Olímpia e em Delfos, se Eros não for venerado (vv. 535-44):

ἄλλως ἄλλως παρὰ τ' Ἀλφεῶι
 Φοίβου τ' ἐπὶ Πυθίοις τεράμνοις
 βούταν φόνον Ἑλλάς <αἶ> ἀέξει,
 Ἔρωτα δέ, τὸν τύραννον ἀνδρῶν,
 τὸν τᾶς Ἀφροδίτας
 φιλτάτων θαλάμων κληιδούχον, οὐ σεβίζομεν,
 πέρθοντα καὶ διὰ πάσας ἰέντα συμφορᾶς
 θνατοὺς ὅταν ἔλθῃ.

É inútil, inútil, que junto do Alfeu
 e nas píticas moradas de Febo,
 o cruor de bois a terra da Hélade aumente,
 enquanto Eros, o soberano dos homens,
 de Afrodite

o guardião dos amabilíssimos tálamos, não veneramos.

Ele que devasta e que conduz através de todas as desgraças
os mortais, quando vem.

É inútil tornar grande o sacrifício de bois em Olímpia e Delfos, para Zeus e Apolo – as duas maiores divindades pan-helênicas cultuadas na Grécia – se Eros não é venerado. Grande e terrível é seu poder: a situação de Fedra o testemunha.

Barrett (1964: p. 261) comenta que Eros tinha, de fato, pouca veneração na Grécia. Menciona um antigo culto do deus em Téspias na Beócia e um santuário dedicado a ele e a Afrodite no declive norte da Acrópole. Barrett acrescenta que se trata, provavelmente, de cultos primitivos da fertilidade, insignificantes quando comparados aos dos deuses Olímpicos.

A segunda estrofe (vv. 545-54) e a segunda antístrofe (vv. 555-64) exemplificam, através dos infortúnios de Íole e Sêmele, as afirmações anteriores sobre possíveis conseqüências devastadoras do poder de Afrodite. Ambas as princesas, Íole da Ecália e Sêmele de Tebas, foram vítimas da deusa, assim como Fedra.

Assim termina a ode sobre Afrodite (vv. 563-64):

δεινὰ γὰρ τὰ πάντ' ἐπιπνεῖ, μέλισσα δ' οἴ-
α τις πεπόταται.

Terrível, intensamente ventaneia sobre tudo e como
uma abelha esvoaça.

O verbo **ἐπιπνέω** significa “ventar”, “soprar”. É usado também com o sentido de “ventar furiosamente”, como no caso de um vendaval ou uma intensa rajada de vento (cf. Heródoto, 3.26). Ésquilo, por exemplo, usa o verbo metaforicamente e associado à loucura, em *Os Sete contra Tebas*, 343-44:

μαινόμενος δ' **ἐπιπνεῖ** λαοδάμας
 μιαίνων εὐσέβειαν Ἕρης.

Enlouquecido, ventaneia o domador de povos,
 Ares, maculando a piedade.

O mesmo faz Sófocles em *Antígona*, quando o coro fala sobre a queda de Polinices (vv. 135-37):

... ὅς τότε μαινομένα ξὺν ὀρμῇ
 βακχεύων **ἐπέπνει**
 ῥιπαῖς ἐχθίστων ἀνέμων.

Ele que, então, por meio de furioso ataque,
 enlouquecido, soprava intensamente
 com a força dos ventos hostis.

Trata-se, enfim, de um “vento” intenso que perturba ou já é provocado em situação de transtorno. Nos dois exemplos acima o verbo vem associado com termos da loucura, o que combina, uma vez mais, com o âmbito de Afrodite, como mostrado na peça. A deusa “ventaneia” sobre tudo, espalhando perturbação, e como abelha esvoaça: movimenta-se rapidamente e de modo aparentemente imprevisível de um alvo a outro, como a abelha de flor em flor.⁵⁹ Quem resistiria a tal poder?

⁵⁹ Michel R. Halleran (1991: p.115) comenta que estes dois últimos versos lembram, na figura da abelha que fere e produz mel, a imagem de Eros como “doce-amargo”: “If both aspects of the bee are called to mind, it echoes the image of Eros bittersweet”.

2.5 SEGUNDO EPISÓDIO (vv. 565-731) – 2 ocorrências do termo τύχη: vv. 673 (Fedra) e 701 (ama).

Neste episódio a ama revela a paixão de Fedra para Hipólito. A rainha ouve, de fora, parte da discussão que ocorre entre eles, ainda dentro do palácio. Fedra tem consciência de que está aniquilada (ἀπωλόμεσθα, v. 575) e o coro concorda (vv. 591-95):

ὦμοι ἐγὼ κακῶν· προδέδοσαι, φίλα.
 τί σοι μήσομαι;
 τὰ κρύπτ' ἐκπέφηνε, διὰ δ' ὄλλυσσαι,
 αἰαῖ ἔξ, πρόδοτος ἐκ φίλων.

Ai. Meus males! Foste traída, amiga.
 O que prepararei para ti?
 Pois o oculto encontra-se visível: estás aniquilada.
 Ai! Ai! Atraiçoada por amigos.

No verso 594, o coro dá o motivo pelo qual Fedra, traída (προδέδοσαι), está arruinada: aquilo que era oculto viera à luz. Verso que ecoa anteriores (vv. 368, 465-66) e cuja idéia (já vista) é reforçada pela realística resposta de Fedra (vv. 596-97):

ἀπώλεσέν μ' εἰποῦσα συμφορὰς ἐμάς,
 φίλως καλῶς δ' οὐ τήνδ' ἰωμένη νόσον.

Destruíu-me ao declarar meu infortúnio.
 Por amor e pelo bem, mas não curou a doença.

Morrer o quanto antes, acredita Fedra, é o único remédio (vv. 599-600).

Hipólito e a ama entram. Fedra esconde-se.⁶⁰ Tenta a ama acalmá-lo, mas ele não se contém após ouvir “coisas terríveis” (δείνω, v.604). A ama argumenta que não se trata, de modo algum, de assunto público (ὁ μῦθος, ὦ παῖ, κοινὸς οὐδαμῶς ὅδε, v.609). A resposta de Hipólito reforça a idéia de que só o belo deve ser exposto (v. 610):

τά τοι κάλ' ἐν πολλοῖσι κάλλιον λέγειν.

Certamente mais belo é dizer o que é belo para muitos.

Então ocorre a intrigante passagem em que a ama aconselha Hipólito a nunca desprezar juramentos (v. 611). Ele responde que a língua é que jurara, não o espírito (ἡ γλῶσσ' ὁμώμοχ', ἡ δὲ φρήν ἀνώμοτος.- v. 612): o compromisso com o silêncio era estritamente verbal, seu φρήν não estava envolvido. A referência a um φρήν que “não jurara” surge para absolvê-lo do respeito ao juramento. É como se afirmasse que seu φρήν jamais aceitaria guardar segredo sobre tais coisas. A resposta é consequência do estado colérico de Hipólito, pois, na prática, manterá até o final o juramento, causando a própria ruína.

A ama exorta Hipólito a relevar (σύγγνωθ'), pois que errar (ἁμαρτεῖν) é próprio do humano (v. 615). Longe disso, Hipólito, em longo discurso (vv. 616-668), aniquila a raça feminina. Ele saíra de cena no prólogo e só agora volta. Sua fala, repleta de intolerância e vanglória, denuncia a mesma postura que tivera no prólogo.

2.5.1 Excessos de Hipólito – Aversão ao Feminino

Hipólito invoca Zeus para expor sua indignação (vv. 616-17):

⁶⁰ Existem divergências entre os helenistas se Fedra ouviu ou não tal discussão até o final. Barrett, por exemplo, acredita que ela está presente durante toda a cena (Barrett: 1964, em comentário aos versos 611-2, 661-2). Outros sugerem que Fedra parte no verso 600 e não ouve mais nada a partir do verso 601 (por exemplo, Kovacs: 1987, p. 54-60).

ὦ Ζεῦ, τί δὴ κίβδηλον ἀνθρώποις κακὸν
γυναικάς ἐς φῶς ἡλίου κατώικισας;

Ó Zeus, por que o doloso mal para os homens,
que é a mulher, a luz do sol fizestes habitar?

A idéia é que se Zeus quisesse semear a raça humana, não precisaria das mulheres. Os mortais levariam ao templo do deus, conforme suas posses, bronze, ferro ou ouro maciço para, em troca, adquirirem descendência.

A prova de que a mulher é um grande mal (γυνή κακὸν μέγα, v. 627) é o dote necessário para levá-la a outra família (vv. 628-29):

προσθεὶς γὰρ ὁ σπείρας τε καὶ θρέψας πατήρ
φερνὰς ἀπώικισ', ὥς ἀπαλλαχθῇ κακοῦ.

O pai que a gerou e nutriu, após entregar
o dote, leva-a para outra casa, para livrar-se do mal.

Em seguida, refere-se à mulher como “nociva criatura” (ἀτηρὸν...φυτὸν) e “ídolo malíssimo” (ἀγάλματι...κακίστῳ), dizendo que aquele que a recebesse em casa, pouco a pouco, enfraqueceria o patrimônio familiar (vv. 630-33):

ὁ δ' αὖ λαβὼν ἀτηρὸν ἐς δόμους φυτὸν
γέγηθε κόσμον προστιθεὶς ἀγάλματι
καλὸν κακίστῳ καὶ πέπλοισιν ἐκπονεῖ
δύστηνος, ὄλβον δωμάτων ὑπεξελών.

Por outro lado, aquele que recebe em casa esta nociva criatura,
alegra-se por conceder belo adorno ao ídolo
malíssimo e vestimentas lhe dedica

o infeliz, esgotando gradualmente a prosperidade da casa.

O termo que traduzi por “ídolo”, ἄγαλμα, pode significar “objeto de adorno”, “estátua”, “imagem”. Em sua depreciação do feminino, Hipólito usa ἄγαλμα para marcar a mulher como um ser sem inteligência, sem vida, mera imagem. É um ídolo a ser adornado, vestido, e que, para tanto, demanda gastos.⁶¹

Depois dos versos 634-37, que Barrett (1964: p. 279 e seg.) diz interpolados, continua Hipólito (vv.638-44):

ῥαῖστον δ' ὅτῳ τὸ μηδέν· ἀλλ' ἀνωφελῆς
 εὐηθείαι κατ' οἶκον ἵδρυται γυνή.
 σοφὴν δὲ μισῶ· μὴ γὰρ ἔν γ' ἐμοῖς δόμοις
 εἶη **φρονοῦσα** πλείον' ἢ γυναικᾶ χρη.
 τὸ γὰρ κακοῦργον μᾶλλον ἐντίκτει Κύπρις
 ἐν ταῖς σοφαῖσιν· ἡ δ' ἀμήχανος γυνή
γνώμη βραχείαι μωρίαν ἀφηιρέθη.

Mais fácil para qualquer um é aquela que nada significa,
 contudo é tolice instalar em casa uma mulher inútil.

A esperta, odeio. Que em minha casa nunca
 exista uma que pense mais do que é devido à mulher.

Mais vício gera Cípris
 entre as espertas. A mulher rude,
 pela sua pouca inteligência, do desvario é afastada.

A analogia, estabelecida por Hipólito, entre a mulher que nada significa (τὸ μηδέν), que é inútil (ἀνωφελῆς) e estátua (ἄγαλμα) adornada e vestida pelo homem (vv. 631-32), se aprofunda pelo uso do verbo ἵδρύω, “levantar,

⁶¹ Sobre semelhanças entre esse discurso de Hipólito e idéias presentes em Hesíodo (como, por exemplo, a criação e características de Pandora), ver Froma I. Zeitlin, 1996: p. 259.

construir uma estátua”. Vê como tolíce “instalar” (ἰδρύται) em casa uma mulher inútil. Então critica aquela que – como Fedra – é σοφή, que tem expediente, inteligência, idéias. Para ele, trata-se de uma mulher que pensa mais do que é devido ao gênero. São dessa natureza as mais atingidas por Cípris, pois as que têm pouca inteligência (γνώμη βραχείαι) ficam afastadas do desvario. Recordemos que Fedra, de fato, faz grande uso da γνώμη e sempre está atenta aos seus movimentos (vv. 240, 247, 290, 377, 391, 427, 1304).

Hipólito diz que nenhuma serva deveria se aproximar da mulher, mas apenas animais sem voz, para que ela não se comunicasse: afinal fora uma serva quem lhe confidenciara o estado de Fedra e propôs o que não deveria: união com o inviolável leito (λέκτρων ἀθίκτων, v.652) de seu pai.

Antes, Fedra usara a metáfora do espelho (vv. 428-30) sem alcançar seu verdadeiro significado. Era sua intenção jamais estar diante dele (como a suposta virgem) e, portanto, nunca ser vista entre os “maus”. Porém, era justamente aí que já se encontrava. Do mesmo modo, Hipólito não vê, nesta passagem, a contradição entre maldizer o gênero feminino e venerar Ártemis. Tal miopia é efeito de uma auto-estima desmedida, da postura jactanciosa que ele mantém diante do outro, do não semelhante (vv. 79-81; 1016-18).

Hipólito conclui (vv. 653-658):

ἀγὼ ῥυτοῖς νασμοῖσιν ἐξομόρξομαι
 ἐς ὦτα κλύζων. πῶς ἄν οὖν εἶην κακός,
 ὃς οὐδ’ ἀκούσας τοιάδ’ ἀγνεύειν δοκῶ;
 εὖ δ’ ἴσθι, τοῦμόν σ’ εὐσεβὲς σώιζει, γύναι·
 εἰ μὴ γὰρ ὄρκοις θεῶν ἀφαρκτος ἦιρέθην,
 οὐκ ἄν ποτ’ ἔσχον μὴ οὐ τάδ’ ἐξειπεῖν πατρί.

Eu me purificarei de tuas palavras lavando meus
 ouvidos com água corrente. Como então poderia ser mau?

Eu que, por ouvir tais coisas, nem me julgo puro?
 Vê bem: minha piedade te salva, mulher.
 Se, incauto, não estivesse contido por juramentos aos deuses,
 não guardaria estas coisas, mas as revelaria ao meu pai.

A passagem mostra altivez, exigência de perfeição: ele se purificará das palavras que ouvira, pois só de tê-las ouvido se considera impuro. Crê que alguém com tal pureza compulsiva jamais seria κακός. Também aqui caberia a advertência da ama para Fedra: mortais não devem se esforçar por uma vida plena (v. 467). Hipólito esforça-se por perfeição, buscando-a através de pureza moral e castidade (vv. 80, 995, 1007, 1100, 1365, 1402). Dodds⁶² chama a atenção para o sentido compensatório do ódio desmedido de Hipólito pelas mulheres e, em especial, por Fedra: trata-se do ódio sentido pelo asceta contra quem vivência e expressa a paixão por ele reprimida.

Christian Wildberg observa que a total condenação que Hipólito faz do feminino é significativamente colocada no meio do drama (vv. 616-68). Segundo ele, é aqui que Hipólito revela em que extensão “sua cultivada recusa da sexualidade distorce e suprime sua relação com mulheres e, no final das contas, também com a deusa do amor. A inflexível recusa de Hipólito em honrar a deusa é profundamente enraizada em seu caráter.”⁶³

Wildberg chama a atenção para a constatação de Hipólito: Cípris gera mais vício entre as espertas (τὸ γὰρ κακοῦργον μᾶλλον ἐντίκτει Κύπρις / ἐν ταῖς σοφαῖσιν, vv.642-3). A prontidão dessas mulheres para perversidades é particularmente perigosa e repulsiva. Βουλεύματα é a palavra que expressa a ação “maquinadora” em Afrodite (v. 28), Fedra (vv. 402, 723) e nas mulheres em

⁶² E. R. Dodds, 1924: p. 103: “...Euripides is never content to show us half a soul, and the unmeasured hatred felt by the ascetic against the manifestation in others of that passion which lives suppressed in himself is in every age a familiar spectacle.”

⁶³ “...his cultivated asexuality distorts and obliterates his relation to women and ultimately to the goddess of love. Hippolytus’ unbending refusal to honor the goddess is deeply rooted in his character”, Christian Wildberg, 1999-2000: p. 249.

geral (v. 650). O autor aponta outros paralelos lingüísticos entre o julgamento que Hipólito faz das mulheres e o modo como Afrodite é representada no drama. O κακούργον gerado por Cípris (v. 642) é ecoado na revelação de Ártemis para Teseu de que fora Κύπρις πανούργος (v. 1400) quem planejara a queda de Hipólito. Teseu, em suas palavras finais, diz que sempre lembrará os males de Cípris (σῶν κακῶν, v. 1461). No drama, Afrodite coloca em ação um plano astucioso, de natureza semelhante aos que Hipólito imagina que a raça má das mulheres é capaz de planejar.⁶⁴

Não estivesse Hipólito vinculado a juramentos sagrados (ὅρκους θεῶν, v. 657) contaria a verdade ao pai. Mas, piedoso, está impossibilitado e reitera sua intenção de silêncio (vv. 659-663):

νῦν δ' ἐκ δόμων μὲν, ἔστ' ἂν ἐκδημῇ χθονὸς
 Θησεύς, ἄπειμι, σίγα δ' ἔξομεν στόμα·
 θεάσομαι δὲ σὺν πατρὸς μολῶν ποδὶ
 πῶς νιν προσόψῃ, καὶ σὺ καὶ δέσποινα σή.
 [τῆς σῆς δὲ τόλμης εἴσομαι γεγευμένος.]⁶⁵

Na realidade, enquanto do país ausente estiver

Teseu, eu partirei; e a boca em silêncio vou manter.

Mas observarei ao voltar, tendo regressado meu pai,

⁶⁴ Ibid: p. 250. A conclusão de Wildberg, sobre a relação de Hipólito com Afrodite e as mulheres em geral, é que o julgamento da deusa e do feminino feito por ele tornou-se verdadeiro, não porque seja verdadeiro em essência, mas porque ele o tornou uma verdade em seu mundo: “His in principle privative conception of Aphrodite, and more generally of women, that he projects into the world reciprocally returns to him as external reality – and destroys him”. Segundo o autor, essa interpretação pressupõe, acima de tudo, que Eurípides “compreendera perfeitamente bem o mecanismo sutil da relação dialética entre pensamento e realidade.” Citei a interpretação de Wildberg, que considera a relação de reciprocidade entre natureza humana e manifestação divina, porque ela corrobora minha leitura sobre a reciprocidade entre “acontecimento” (τύχη) e caráter do personagem trágico, como desenvolvo ao longo do estudo, sobretudo no capítulo 8.

⁶⁵ Barrett (1964: pp. 285-86) exclui esse verso e justifica longamente sua opção. Conferir também W. Willink (1968: pp. 28-29).

como tu vais encará-lo e também a tua senhora.

[tua ousadia tendo experimentado, saberei]

O juramento de Hipólito é fundamental para o enredo, assim como sua afirmação em 612 (ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος), ao sugerir que não cumpriria o prometido. Mas, se Fedra ouviu o diálogo completo entre Hipólito e a ama (especialmente vv. 657-8; 660), por que concluiria, em seguida (vv.690-91), que o jovem a denunciaria, difamando-a todos? Tal conclusão condiciona suas próximas ações: agora não apenas morrerá, mas, por temer declarações futuras de Hipólito, deixará uma carta incriminando-o.

Estaria Fedra tão desesperada que não pôde acreditar na sinceridade do jovem? A ama parece igualmente incrédula, caso contrário citaria a promessa de Hipólito (σῆγα δ' ἔξομεν στόμα, v.660) como prova de que sua indiscrição não causaria grande mal.

Examinemos de perto o que diz Hipólito. Em 656-8, ele expressa a vontade de revelar tudo ao pai: só não o faz devido ao juramento. Diz em seguida (vv. 659-60) que, estando Teseu ausente, também ele partirá e manterá silêncio. Durará o compromisso apenas enquanto pai e filho estiverem fora (v. 661). Na verdade, ele manterá o juramento, mas a ambigüidade de suas palavras gera incerteza a quem as ouve.

Hipólito diz que, ao retornar, observará (θεάσομαι) o comportamento da ama e de Fedra na presença de Teseu: de que modo conseguirão olhá-lo, sabendo que o jovem, ciente das ações de ambas, estará presente?

Hipólito finaliza reiterando o ódio pelas mulheres (vv. 664-668):

ὄλοισθε. μισῶν δ' οὔποτ' ἐμπλησθήσομαι

γυναικάς, οὐδ' εἴ φησί τις μ' ἀεὶ λέγειν·

ἀεὶ γὰρ οὖν πῶς εἰσι κἀκεῖναι κακαί.

ἢ νῦν τις αὐτὰς **σωφρονεῖν** διδάξάτω

ἢ κᾶμ' ἐάτω ταῖσδ' ἐπεμβαίνειν ἀεὶ.

Que pereçais! Jamais me saciarei de odiar
mulheres, nem se alguém alegar que sempre digo isso.
Pois elas são sempre, de algum modo, perversas.
Que alguém ensine a elas serem sensatas,
ou permita que eu as insulte sempre.

Para Hipólito, mulheres carecem de sensatez, moderação, castidade (σωφρονεῖν, v. 667). Não quer em sua casa, nenhuma que pense (φρονούσα) mais do que é devido (v. 641). Hipólito sente-se ameaçado pelo φρήν feminino. De fato, a origem dos seus problemas, no nível humano, é a condição transtornada e doente do φρήν de Fedra (vv. 238, 283, 317, 765, 775). Também o φρήν da ama, outra que Hipólito tem em mente ao repudiar as mulheres, é reconhecido por Fedra como não confiável (v. 685): foi seu modo de entender (φρονῶ, v. 523) que a fez procurar Hipólito. A própria ama assume não ter tido um bom momento, não tivera o φρήν são, nem fora sensata (οὐκ ἔσωφρονόυν ἐγώ, v.704). O coro, embora feminino, reconhece que a perda da lucidez, a “loucura” (ἄφροσύνας, v. 164) é mal próprio das mulheres.

A declaração final de Hipólito (ταῖσδ' ἐπεμβαίνειν ἀεὶ, v. 668) revela-o inimigo confesso aos ouvidos de Fedra. Como σωφρονεῖν διδαξάτω (v. 667) não parece possível em sua situação, Fedra acredita que será “insultada” por ele: imagina que Hipólito a denunciará para Teseu e para todos (vv.690-91).

2.5.2 “...σωφρονεῖν μαθήσεται” - A Pedagogia de Fedra

Deseja Hipólito (com Fedra em mente) que alguém ensine sensatez às mulheres (σωφρονεῖν διδαξάτω). Em resposta, como se verá, Fedra expressa a

mesma intenção para com ele: que aprenda a ser sensato (σωφρονεῖν μαθήσεται, v. 731).

Hipólito retira-se e Fedra, diante de tal altivez e arrogância, não vê outra solução que não a morte. Sua fala seguinte (vv. 669-79) é traduzida e comentada na análise da quinta ocorrência de τύχη (item 4.5); a posterior tentativa de retratação da ama (vv. 695-701) é estudada na sexta ocorrência desse termo (item 4.6).

Fedra, nos versos 682-94, é contundente com a ama. Chama-a de “malíssima, destruidora dos amigos” e clama a Zeus que a atinja com um raio. Prevendo a natureza da ama (v. 685), Fedra pedira-lhe silêncio, o que teria evitado sua miserável situação. Já não pode morrer honrada. É aqui que afirma a necessidade de novas palavras (ἄλλα δεῖ με δὴ καινῶν λόγων, v.688), em provável alusão à falsa acusação que deixará contra Hipólito. Imagina que o jovem tudo contará a Teseu, devido ao erro da ama (σᾶς ἁμαρτίας, v. 690).

Admite a ama sua imprudência, mas ainda acredita possível salvar Fedra (vv. 704-5). Não sabemos o que tinha em mente, pois a rainha exige seu afastamento (vv. 706-9). Pede segredo ao coro (vv. 710-712), que jura pela venerável Ártemis nunca expor seus males à luz (vv. 713-15).

Fedra explicita seus planos (vv. 725-31):

ἐγὼ δὲ Κύπριν, ἥπερ ἐξόλλυσί με,
ψυχῆς ἀπαλλαχθεῖσα τῇδ' ἐν ἡμέραι
 τέρψω· πικροῦ δ' ἔρωτος ἡσσηθήσομαι.
 ἀτὰρ κακόν γε χᾶτέρωι γενήσομαι
 θανοῦσ', ἵν' εἰδῇι μὴ 'πὶ τοῖς ἐμοῖς κακοῖς
ὕψηλός εἶναι· τῆς νόσου δὲ τῇσδέ μοι
 κοινῇι μετασχὼν **σωφρονεῖν** μαθήσεται.

Eu alegrarei Cípris, que me aniquila,

ao separar-me da vida ainda neste dia.
 Por amargo amor serei vencida.
 Contudo, um mal a outro gerarei com minha
 morte, para que saiba, com relação aos meus males,
 não ser altivo. Ao compartilhar comigo desta
 doença, aprenderá a ser sensato.

Ao afirmar que sua morte alegrará Cípris, Fedra reafirma passagens anteriores (vv. 27-8, 38-40, 371-72, 438). Será vencida por “amargo amor”. No entanto, sua morte também gerará mal a outro, que sabemos ser Hipólito. Fedra ainda não esclarece como, mas revela a finalidade: para que ele aprenda a não ser altivo com relação a seus males. O uso de ὑψηλός para Hipólito reforça a imagem arrogante do herói. Fedra acredita, no entanto, que Hipólito, após compartilhar com ela sua doença (νόσος), seu sofrimento, irá aprender a ser sensato (σωφρονεῖν μαθήσεται). A afirmação lembra o coro do *Agamêmnon* de Ésquilo ao afirmar que Zeus conduz os mortais à sensatez (φρονεῖν, v. 176), estabelecendo o “aprender pela dor” (πάθει μάθος, v. 177): quando a dolorosa lembrança do sofrimento (μνησιπήμων πόνος) goteja no coração (καρδία) em lugar do sono, vem a contragosto (ἄκοντα) a prudência (σωφρονεῖν, v. 181).

A doença de Fedra é a paixão por Hipólito. Ele será partícipe de sua νόσος na medida em que, assim como a rainha, morrerá devido a ela: Fedra completamente tomada por Cípris; ele por sua radical negação da deusa. Fedra o responsabilizará, acusando-o exatamente daquilo que ela sofre: um desejo erótico incontido. Hipólito sofrerá e Fedra vê nisso uma oportunidade para que ele deixe de ser ὑψηλός e aprenda a ser sensato (σωφρονεῖν).

Hipólito, ao falar de si, não poupa os termos σώφρων, σωφρονέω, σωφροσύνη (vv. 78-80, 995, 1007, 1100, 1365). Em 1365, afirma que excede a todos em σωφροσύνη. Não é o que pensa Fedra sobre ele e seu apego à

castidade: como identificar “moderação”, “prudência”, “sensatez” nessa recusa de um aspecto tão essencial da vida?

2.6 SEGUNDO ESTÁSIMO (vv. 732-775)

O final do segundo episódio corresponde ao término da primeira parte da peça. Fedra sai de cena para a morte e os ingredientes da queda trágica de Hipólito estão prontos. Logo no início do terceiro episódio ficamos sabendo, pela ama, que Fedra se enforcara. Então começa a tragédia do protagonista.

Este estásimo, intermediário às duas situações, é composto por dois pares de estrofe e antístrofe. O primeiro contém elementos comuns aos cantos corais que precedem uma catástrofe: o coro tem fantasias escapistas. Na primeira estrofe (vv. 732-41), imagina encontrar-se nos inacessíveis recessos das montanhas (bem distante do que se passa em Trezena) e ser transformado em pássaro alado por um deus, levantando vôo sobre as ondas do mar e do rio Erídano, numa referência ao mito de Faetonte (o herói, fulminado por Zeus, cai nesse rio). O coro para lá voaria, onde as infelizes irmãs do herói, convertidas em árvores, choram por ele lágrimas de âmbar. Embora aqui ocorra sofrimento, trata-se de uma dor distante e transformada em poéticas lágrimas de âmbar.

Na antístrofe (vv. 742-751), o coro gostaria de chegar ao jardim das Hespérides, lugar paradisíaco, inacessível aos mortais. Para lá, onde fica o leito nupcial de Zeus, Posídon não sinaliza a rota. Trata-se de uma terra sagrada e plena de dádivas. Com a beleza das imagens suscitadas por essa antístrofe e pela estrofe anterior, Eurípides toma distância do drama de Fedra para depois voltar a ele com vigor.

2.6.1 Maus Presságios

Na segunda estrofe o coro retorna à situação real. Volta-se para Fedra e narra sua ida de Creta para Atenas (vv. 752-63):

ὦ λευκόπτερε Κρησία
 πορθμῖς, ἃ διὰ πόντιον
 κῦμ' ἀλίκτυπον ἄλμας
 ἐπόρευσας ἐμὸν ἄνασσαν ὀλβίων ἀπ' οἴκων
 κακονυμφοτάταν ὄνασιν· ἧ γὰρ ἀπ' ἀμφοτέρων
 <Μινωίδος τ'> ἐκ γᾶς δυσόρ-
 νις ἔπτατο κλεινᾶς Ἀθή-
 νας Μουνίχου τ' ἀκταῖσιν ἐκ-
 δήσαντο πλεκτὰς πεισμάτων
 ἀρχᾶς ἐπ' ἀπείρου τε γᾶς ἔβασαν.

Ó nau cretense
 de asas brancas⁶⁶ que, através de marinhas
 ruidosas ondas de água salsa,
 transportaste minha rainha de sua casa próspera
 para o ganho da mais funesta união. Pois, certo foi, em duplo
 momento, um mau agouro⁶⁷:
 ao voar da terra de Minos
 para a gloriosa Atenas
 e quando, às margens do Múnico⁶⁸,
 prenderam as enleadas extremidades
 dos cabos e em terra continental pisaram.

⁶⁶ Traduzi λευκόπτερε por “brancas asas” em vez de “brancas velas” devido à posterior ocorrência de ἔπτητο, “voou”, para designar a partida de Fedra (ἐτῆυ ἤυησσηυ) da terra de Minos.

⁶⁷ Sigo para a tradução dessa passagem não só o texto estabelecido por Barrett como sua compreensão com relação à expressão ἧπ' ἡτφοτέρωυ. Cf. Barrett (1964: pág. 308 e segs).

⁶⁸ Trata-se de um herói epônimo da região de Munique, local de um dos portos de Atenas.

Essa estrofe indica que o trágico desfecho da união de Fedra com Teseu fora desde o início sinalizado por maus auspícios: quando ela saíra de Creta e ao chegar em Atenas. Os augúrios eram importantes para os gregos, sobretudo quando se empreendia algo novo. O termo *δυσόρνις* implica presságio envolvendo o vôo ou o canto de pássaros.

2.6.2.. “**δαίμονα στυγνὸν** ” – Abominável destino

Então continua o coro, na segunda antístrofe (vv. 764-75):

ἀνθ' ὧν οὐχ ὁσίῳ ἐρώ-
 των δεινᾷ **φρένας ' Αφροδί-**
τας νόσῳ κατεκλάσθη·
 χαλεπᾷ δ' ὑπέραντλος οὔσα συμφορᾷ τεράμνων
 ἄπο νυμφιδίων κρεμαστὸν ἄψεται ἀμφὶ βρόχον
 λευκᾷ καθαρμόζουσα δει-
 ρᾷ, **δαίμονα στυγνὸν** καται-
 δεσθεῖσα τάν τ' εὐδοξον ἀν-
 θαιρουμένα φήμαν ἀπαλ-
 λάσσουσά τ' **ἀλγεινὸν φρενῶν ἔρωτα.**

Devido a isso, por terrível doença
 de um ímpio amor vindo de Afrodite,
 em seu coração foi abatida.
 E, inundada por desgraça intolerável, na viga do quarto
 nupcial suspenso laço prenderá,
 ajustando-o ao redor do alvo pescoço.
 Envergonhada com abominável destino,
 prefere uma fama
 honrada e põe fim ao

aflitivo amor de seu coração.

O coro finaliza dando por certa a morte de Fedra por enforcamento, forma de suicídio comum, na tragédia, para mulheres. Fedra, subjugado o coração (φρένας) por terrível doença – a ímpia paixão que lhe mandara Afrodite – resolve morrer. Os motivos são muitos: sente-se inundada por insuportável desgraça, tem vergonha de seu destino, prefere fama honrada e quer livrar-se do pungente amor no coração (ἀλγεινὸν φρενῶν ἔρωτα).

Na passagem temos duas ocorrências de φρήν / φρένες (vv. 765, 775) como fulcro da paixão. É o local em que Fedra fora abatida por terrível doença; lugar do ímpio e aflitivo amor. O φρήν de Fedra não está são e isso se reitera na peça (vv. 238, 283, 317, 365, 473, 574). O φρήν também costuma ser alvo da ἄτη.⁶⁹ Em 241, Fedra diz que enlouquecera e sucumbira à ἄτη enviada por alguma divindade: logo, Fedra sente a situação de seu φρήν (vv. 764-65) – o aflitivo amor (v.775) – como efeito de uma ἄτη.

O “abominável destino” que envergonha Fedra fora sinalizado pelos maus presságios que acompanharam sua partida de Creta e a chegada em Atenas. Também o coro reconhece a opção de Fedra por uma “fama honrada / ilustre” (εὐδοξὸν ἀνθαριουμένα φήμαν).

2.7 TERCEIRO EPISÓDIO (vv. 776-1101) – 7 ocorrências do termo τύχη : vv. **797** (coro), **801** (Teseu), **818** (Teseu), **826** (Teseu), **832** (Teseu), **840** (Teseu), **854** (coro) e **868** (coro).

O episódio começa com o desespero da ama pela morte de Fedra, a constatação do coro e a chegada de Teseu. A ama clama por ajuda para libertar

⁶⁹ Cf., por exemplo, Ésquilo, *Suplicantes* 850; Sófocles, *Antígona* 623. Sobre o termo ἄτη, cf. pp. 170-71. Para o uso do termo φρήν no âmbito da loucura, cf. Martinez Conesa; Corbera Llaveras, 1993: pp.37-41.

Fedra do laço que a estrangula. O coro questiona se deve ou não entrar no palácio e, então, surge Teseu.

2.7.1 A chegada de Teseu

Ele ouve rumores e quer saber o que acontece no palácio. Estava ausente, visitando um oráculo (v. 792, 806-7) e, ao retornar, pergunta se a casa não o julga digno de abrir suas portas para recebê-lo com benevolência. Suspeita então que algo novo (τι...νέον) possa ter acontecido ao velho Piteu (v. 794): triste seria se tivesse deixado a casa, ou seja, morrido devido à idade avançada.

A τύχη de Teseu não diz respeito aos velhos, responde o coro, mas é a morte de jovens que o fará sofrer. Estamos no verso 797. Desse ponto até a chegada de Hipólito (v. 902) há uma crescente intensificação do drama. É quando Teseu fica ciente do suicídio da mulher, lamenta sua morte e descobre a “carta” com a falsa acusação a Hipólito.

É uma passagem pungente, repleta de termos que denotam dor: οἶμοι, ὄμοι (v. 799, 817, 844, 874), ἄλγιστα (800), ὄλλυμι (801, 835, 878), λύπη (803), συμφορά (803, 814-15, 824), πενθήτρια (805), δυστυχής (807), πικρός (809), ἀπόλλυμι (810, 846), τάλας (811, 816, 817, 822, 826, 841, 852, 860), μέλεος (811, 830, 845), πάσχω (812, 817), πόνος (817), κηλὶς (820), κατακονά (821), πάθος (830), τλάμων (837, 880), ἄλγος (845), δάκρυ (852), πῆμα (855), δύστηνος (859), φεῦ φεῦ (866, 870), ἄλαστος (877), ὀλοός (883), λυπρός (898).

É neste contexto, de comoção e pesar, que se encontram, significativamente, oito ocorrências de τύχη num espaço de apenas 71 versos (de 797 a 868). Nessa breve passagem, concentra-se metade das ocorrências do termo no *Hipólito* (dezesseis no total). Numa só fala de Teseu (vv. 817-832) há três ocorrências (vv. 818, 826, 832). Nelas, o herói denomina τύχη a situação inesperada e funesta que encontra ao voltar para casa: o suicídio de Fedra. Teseu

já se referira a ele como τύχη no verso 801 e faz o mesmo em 840. Em 851-55, τύχη qualifica a situação de Teseu (v. 854) e, por último, o coro usa o termo (v. 868) com relação ao próprio porvir. Essas ocorrências são analisadas no capítulo 4.

2.7.2 Retorno de Hipólito: o embate contra o pai

Retomamos o episódio a partir do retorno de Hipólito ao palácio, no verso 902. A impreciação de Teseu contra o filho (vv. 887-890), comentarei mais tarde, ao analisar o acidente do herói.

Ao chegar, Hipólito depara-se com Fedra morta e, assombrado (θαύματος, v. 906), procura descobrir o que houvera. Pergunta a Teseu (vv. 909-910), que a princípio silencia (vv. 911), mas depois declara (vv. 916-920):

ὦ πόλλ' ἀμαρτάνοντες ἄνθρωποι μάτην,
 τί δὴ τέχνας μὲν μυρίας διδάσκετε
 καὶ πάντα μηχανᾶσθε κάξευρίσκετε,
 ἐν δ' οὐκ ἐπίστασθ' οὐδ' ἐθηράσασθέ πω,
φρονεῖν διδάσκειν οἷσιν οὐκ ἔνεστι **νοῦς**;

Ó homens que tanto erram inutilmente!
 Por que inúmeras habilidades ensinais
 e tudo imaginais e descobris,
 mas uma coisa ainda não sabeis nem com ardor buscais:
 ensinar sensatez àqueles que não tem juízo?

Teseu fala genericamente, mas seu alvo é Hipólito. Segundo ele, os homens não sabem como ensinar sensatez (φρονεῖν διδάσκειν) a quem não tenha νοῦς, “juízo”, “inteligência”, capacidade de discernimento. Trata-se, não por acaso, de preocupação semelhante àquela demonstrada por Hipólito

(σωφρονεῖν διδαξάτω, v. 667) e Fedra (σωφρονεῖν μαθήσεται, v. 731) quanto à posse de um φρήν são e equilibrado. Todos os personagens do *Hipólito* demonstram problemas com o φρήν. Focalizam problemas alheios e não se dão conta dos próprios.

Teseu valoriza o νοῦς e a capacidade associada a ele de “pensar”, de “ser sensato” (φρονέω). Hipólito é colocado na categoria daqueles que não possuem νοῦς. A afirmação de Teseu ecoa a do servo no verso 105, em que insinua não ter Hipólito o νοῦς devido:

εὐδαιμονοίης, **νοῦν** ἔχων ὅσον σε δεῖ.

Que possas ser feliz possuindo o *nous* que te é necessário!

Para ser feliz (εὐδαιμονοίης), Hipólito não deveria prescindir do νοῦς. De fato, ele termina a peça declarando-se mísero (δυσδαίμονα, v. 1374) e infeliz (κακοδαίμονα, v. 1362).

As duas passagens (v. 105 e vv. 916-920) sugerem insuficiência ou falha no modo como Hipólito percebe a realidade. Sua resposta a Teseu mostra que também ele dá valor ao bom funcionamento do νοῦς e que não considera a possibilidade, sugerida por Teseu e pelo servo, de fazer parte dos que não sabem pensar (vv. 921-22):

δεινὸν σοφιστὴν εἶπας, ὅστις **εἶ** φρονεῖν

τοὺς μὴ φρονοῦντας δυνατός ἐστ' ἀναγκάσαι.

Sobre terrível perito falaste, aquele que é capaz
de forçar a pensar bem os que não pensam.

Teseu, novamente com o foco em Hipólito, diz que deveria haver um meio seguro de discernir os φρένες das pessoas e distinguir o amigo verdadeiro do falso, para que não fossemos enganados (vv. 925-931):

φεῦ, χρῆν βροτοῖσι τῶν φίλων τεκμήριον
 σαφές τι κεῖσθαι καὶ διάγνωσιν **φρενῶν**,
 ὅστις τ' ἀληθής ἐστιν ὅς τε μὴ φίλος,
 δισσάς τε φωνὰς πάντας ἀνθρώπους ἔχειν,
 τὴν μὲν δικαίαν τὴν δ' ὅπως ἐτύγχανεν,
 ὥς ἡ **φρονοῦσα** τᾶδ' ἰκ' ἐξηλέγγχετο
 πρὸς τῆς δικαίας, κούκ ἂν ἠπατώμεθα.

Ai! Deveria haver para os mortais uma prova segura
 dos que são amigos e a discriminação dos *phrenes*,
 para saber-se quem é verdadeiro amigo e quem não é,
 e todos os homens duas vozes deveriam possuir,
 uma justa e a outra como acontecesse de ser,
 para que a que pensa injustiças fosse refutada
 pela justa e não fôssemos enganados!

Essa passagem lembra os versos 655-670 do *Héracles*, onde o coro propõe um método para discernir os maus dos bons⁷⁰: os deuses deveriam conceder dupla juventude para os bons como “sinal inequívoco de excelência” (φανερὸν χαρακτῆρ' ἀρετᾶς, v. 659). Ambas passagens revelam dificuldade para distinguir entre o falso e o verdadeiro, o bem e o mal. Não há como conhecer, seguramente, o φρήν de alguém.

Garry S. Meltzer (1996: p. 174) argumenta que a referência de Teseu à idéia de vozes justas e injustas ressoa através do drama, estabelecendo uma série de oposições entre justiça e injustiça, verdade e falsidade, ser e parecer, clareza e

⁷⁰ A mesma preocupação demonstra Medéia (*Medéia*, vv. 516-19), que reclama com Zeus contra a ausência de um sinal distintivo (χρηρηκτῆρ) que pudesse revelar o homem vil. Bárbara Goff (1990: 44-45) discute essa passagem e a do *Héracles* (vv. 655-70) com relação à fala de Teseu sobre a necessidade da existência de duas vozes: “All these longings, in the *Medea*, *Herakles* and *Hippolytos*, are for certainty in moral measurements, for means of removing moral judgements to the realm of *episteme* (knowledge) rather than that of *doxa* (opinion)”.

encobrimento, univocidade e pólissemia: “Privilegiando o primeiro membro de cada oposição, a fantasia de Teseu reflete o movimento do drama como um todo, que mostra uma série de esforços para transcender (ou explorar) o que Zeitlin (1985: p. 83) denomina ‘o potencial do significante para expressar mais de um significado’”.⁷¹ O trágico se constrói na distância entre “ser” e “parecer”, sobretudo no que concerne à natureza do próprio personagem: entre o que ele acredita ser – o que consegue enxergar de si próprio – e o que de fato é; distância que se espelha nas ambigüidades da sua fala e que constitui a matriz da τύχη.

Há certa ironia na afirmação de Teseu, algo que lhe escapa à consciência. Em seu desejo de uma “justa voz” que refutasse a injusta, Teseu tem Hipólito em mente. Meltzer (ibid: p. 183) observa que, ao acusar o jovem de uma “dupla fala”, Teseu não percebe a própria “dupla fala” ao condenar o filho. Acusa Hipólito (vv. 956-7) de usar “palavras veneráveis” (σεμνοῖς λόγοισιν) enquanto planeja feitos vergonhosos (αἰσχρὰ μηχανώμενοι), mas tal acusação descreve de modo apropriado a maldição que ele próprio clama contra o filho.

A duplicidade na fala é o recurso usado por Eurípides para realçar a miopia dos personagens com relação às próprias atitudes e motivações. Eles só se dão conta de um dos lados dessa duplicidade (o que revela a intrínseca verdade da situação e deles próprios) quando a ação da τύχη é irreversível. Mas suas palavras revelam tal descompasso: elas transtornam, como mostra, por exemplo, a resposta de Hipólito (vv. 932-35):

⁷¹ Para o autor, o drama de Eurípides carrega nostalgia por uma única e clara voz da verdade que transcenda interpretações diferentes e conflitantes. Meltzer argumenta (ibid: p. 175) que a necessidade de uma “justa voz” espelha a “crise semiótica” do final do século V em Atenas, quando um novo ceticismo levanta-se sobre vozes e sinais cuja veracidade era tradicionalmente garantida pelos deuses. Entre eles estão as formas de discurso às quais Hipólito apela e Teseu rejeita (juramentos, provas, oráculos, vv. 1055-56). Segundo ele, a peça demonstra a falência do novo modo de investigação – o processo de deliberação e investigação racional integral referente ao discurso legal, político e filosófico. Meltzer questiona (ibid: p. 176): “What would a ‘just voice’ be in a world that now puts its faith, not in a single divine or prophetic voice (one that speaks clearly to those knowing how to interpret it), but in a problematic exchange of voices in which the worse can triumph over the better?”

ἀλλ' ἦ τις ἐς σὸν οὔς με διαβαλὼν ἔχει
 φίλων, νοσοῦμεν δ' οὐδὲν ὄντες αἵτιοι;
 ἔκ τοι πέπληγμαι· σοὶ γὰρ ἐκπλήσσουσί με
 λόγοι, παραλλάσσοντες **ἔξεδροι φρενῶν**.

Mas será que alguém dentre os amigos me há caluniado
 a teus ouvidos, e padecemos, embora sem culpa alguma?
 Estou tão atordoado. Pois me atordoam tuas
 palavras, delirantes, fora do juízo.

O estado de Hipólito, segundo suas palavras, lembra a condição anterior de Fedra. Usa νοσέω para descrever-se: mesmo sem culpa encontra-se em estado doentio (v. 933). Refere-se à sua reputação perante o pai. Depois se diz atordoado (**ἐκ...πέπληγμαι**) e esclarece que as palavras do pai, delirantes (παραλλάσσοντες) e fora do juízo (**ἔξεδροι φρενῶν**), atordoam-no (**ἐκπλήσσουσί με**). No verso 38, Afrodite usa o mesmo verbo para o estado de Fedra: aturdida ela está pelos aguilhões do desejo (**ἐκπεπληγμένη κέντροις ἔρωτος**). Em 342, é a ama que se diz atordoada (**ἐκ...πέπληγμαι**) com as palavras de Fedra. Aqui são as palavras de Teseu que Hipólito declara delirantes e fora dos φρένες: palavras que o atordoam.

Há algo comum no estado de Fedra, Teseu e Hipólito. Pai e filho compartilham, em algum momento e medida, da mesma natureza alterada de Fedra, no que diz respeito ao φρήν (vv. 238, 283, 317, 765, 775). Ao saber do amor de Fedra, o φρήν de Hipólito torna-se “afiado pela cólera” (ὀργῇ συντεθηγμένος φρένας, v. 689). O suicídio de Fedra inspira em Teseu palavras fora do juízo (**ἔξεδροι φρενῶν**, v. 935). Ele estima que Hipólito, sendo jovem, não é mais firme que as mulheres, quando Cípris lhes perturba o φρήν (ὅταν ταρσέξῃ Κύπρις ἡβῶσαν φρένα, v. 969). Hipólito reconhece o

terrível estado do φρήν paterno: πάτερ, μένος μὲν ξύντασίς τε σῶν φρενῶν / δεινὴ, “Pai, ardor e terrível tensão há em teu espírito” (v. 983). Todos os personagens sofrem abalos no φρήν.

Em 936, Teseu dá início a uma longa fala (até o verso 980) em que, a partir da morte de Fedra (vv. 945, 958-61, 971-72), acusa e condena Hipólito: ele deveria sair o mais depressa de Trezena para o exílio. Não deveria ir para Atenas ou qualquer território submetido a Teseu (vv. 973-75).

No questionamento a Hipólito, diz o pai (vv. 948-57):

σὺ δὴ θεοῖσιν ὥς περισσὸς ὢν ἀνὴρ
 ξύνει; σὺ **σώφρων** καὶ κακῶν ἀκήρατος;
 οὐκ ἂν πιθοίμην τοῖσι σοῖς κόμποις ἐγὼ
 θεοῖσι προσθεὶς ἀμαθίαν **φρονεῖν κακῶς**.
 ἤδη νυν αὖχει καὶ δι’ ἀψύχου βορᾶς
 σίτοις καπήλεν’ Ὀρφέα τ’ ἀνακτ’ ἔχων
 βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς·
 ἐπεὶ γ’ ἐλήφθης. τοὺς δὲ τοιούτους ἐγὼ
 φεύγειν προφωνῶ πᾶσι· θηρεύουσι γὰρ
σεμνοῖς λόγοισιν, αἰσχρὰ μηχανώμενοι.

Tu então, na condição de homem superior, com deuses convives? Tu, casto e isento de maldades? Persuadido eu não seria por tuas vanglórias a ser insensato e atribuir ignorância aos deuses. Vangloria-te agora e, com dieta sem animal, lida como comerciante com o alimento. Tendo Orfeu por senhor, delira e presta honras aos muitos escritos que são como fumo. Pois foste apanhado. De pessoas assim, eu

ordeno que fujam todos. Pois caçam
com altivas palavras, tramando infâmias.

Teseu descarta a imagem de Hipólito como alguém próximo dos deuses, por ser supostamente especial, acima do comum (περισσὸς ὦ ἄνθρωπε, v. 948), casto e isento de males. Essa alusão à suposta condição superior de Hipólito nos remete à afirmação de Afrodite quando diz que o jovem caíra, no que diz respeito a Ártemis, em relação maior do que a humana (v. 19). O uso de περισσός para Hipólito ecoa a advertência da ama para Fedra: Afrodite maltrata quem se julga acima dos demais (περισσός, v. 445).

Teseu afirma que não será persuadido, por jactâncias (κόμπους) do filho, a “pensar mal” (φρονεῖν κακῶς) – perder a lucidez do φρήν – e atribuir ignorância aos deuses: como poderiam, convivendo com Hipólito não perceber sua natureza (que o pai acredita vil)? Conclui que não pode ser verdadeira a intimidade com Ártemis, proclamada por Hipólito (vv. 84-86).

Teseu exorta Hipólito a se orgulhar (αὔχει) de seu sistema de vida: ser vegetariano e agir sob inspiração de Orfeu. Usa καπηλεύω para a conduta de Hipólito, que significa ser κάπηλος, comerciante de pequena escala e, metaforicamente, “comportar-se como tal”. Teseu focaliza aqui a desonesta conduta do homem de negócios, quando engana seus clientes para lucrar com barganhas. Para ilustrar esse sentido de κάπηλος, Barrett (1964: p. 344) menciona uma passagem em que Platão (*Prt.* 313 c-e) compara o σοφιστής ao κάπηλος. Na visão de Teseu, Hipólito comporta-se como κάπηλος ao ostentar, enganosamente, vida e caráter virtuosos. Teseu refere-se pejorativamente aos muitos escritos órficos, a que o filho delirante presta as honras, quando não passam de pura fumaça (καπνός), algo sem valor, sem importância.

A caracterização de Hipólito como Órfico é o meio usado por Teseu para criticá-lo. No século V a.C., os Órficos, com suas crenças, práticas peculiares e

ascetismo, eram vistos como impostores pelo homem convencional (Barrett, *ibid*: p. 342). Hipólito, em sua ostentação de pureza, desacreditada por Teseu, suscita essa comparação. Como poderia um caçador ser órfico, ou mesmo vegetariano? Hipólito, no prólogo, após retornar da caça com seus companheiros manda-os para casa prepararem refeição (108-109). O termo usado é σίτων. Σῖτος significa “trigo”, “cereal”, mas, no plural, designa alimento de qualquer espécie. Diz Hipólito (vv. 109-10):

...τερπνὸν ἐκ κυναγίας
 τράπεζα πλήρης· ...
 ...É agradável, após a caça,
 uma mesa repleta.

Nesse contexto, é difícil conceber uma “mesa repleta” só de grãos e vegetais, e não de animais abatidos na caça.

Teseu proclama que todos devem fugir de tais pessoas, pois “caçam” com palavras magníficas (σεμνοῖς λόγοισιν) enquanto maquinam infâmias. A afirmação (vv. 956-57) consagra, pelo vocabulário, a crítica a Hipólito. O verbo caçar (θηρεύουσι) designa uma de suas principais ocupações e o termo σεμνός o acompanha desde o prólogo⁷²: o próprio herói se intitula σεμνός (v. 1364). Para Teseu, Hipólito faz parte desse grupo de pessoas.

Ao término da fala de Teseu, exclama o coro (vv. 981-982):

οὐκ οἶδ' ὅπως εἵποισι' ἄν **εὐτυχεῖν** τινα
 θνητῶν· τὰ γὰρ δὴ πρῶτ' ἀνέστραπται πάλιν.

Não sei a quem poderia chamar feliz dentre os mortais:
 pois o anterior estado das coisas está novamente revirado.

⁷² Cf. a discussão sobre o uso de σετώς no item 2.1.2.

Mais uma referência à instabilidade das situações humanas. Diante dela, o coro não sabe quem, entre os mortais, poderia considerar detentor de boa sorte (εὐτυχεῖν). Parece negar, ante a reviravolta dos personagens, que seja possível alguém deter, permanentemente, boa τύχη.

Defende-se Hipólito (vv. 983-1035) contra as palavras de Teseu. Ele se diz rude (ἄκομψος) para falar à multidão. É mais hábil (σοφώτερος) perante os de sua idade e quando em menor número. Diz ser μοῖρα o seguinte fato: os que são insignificantes para os sábios, são perante a multidão os mais dotados na eloquência. Afirma ser necessário (ἀνάγκη), no entanto, dar liberdade à língua (vv. 988-91):

ἔχει δὲ **μοῖραν** καὶ τόδ'· οἱ γὰρ ἐν σοφοῖς
 φαῦλοι παρ' ὀχλῳι μουσικώτεροι λέγειν.
 ὅμως δ' **ἀνάγκη**, ξυμπορᾶς ἀφιγμένης,
 γλῶσσάν μ' ἀφειναι. ...

De acordo com o **destino**, assim é: os que, para os sábios,
 são insignificantes, para a multidão são os mais hábeis em falar.
 Contudo, alcançada essa desgraça, **é necessário**
 que eu solte língua.

Μοῖρα é aqui uma ordenação genérica e incondicional; é assim que acontece: à multidão parecem falar bem aqueles que para os sábios são insignificantes. Trata-se de uma idéia, uma constatação. Já ἀνάγκη é circunstancial: na situação específica em que Hipólito se encontra, a necessidade o obriga a soltar a língua. A passagem exemplifica nossa compreensão dos termos. Ambos relacionam-se com a idéia de destino: μοῖρα num sentido

abstrato e ἀνάγκη, o destino em movimento, no exato momento em que torna necessária uma determinada situação ou ação que demanda esforço.⁷³

Diz Hipólito não existir homem nenhum mais virtuoso que ele (vv. 993-95):

... εἰσορᾷς φᾶος τόδε
καὶ γαῖαν· ἐν τοῖσδ' οὐκ ἔνεστ' ἀνὴρ ἐμοῦ,
οὐδ' ἦν σὺ μὴ φῆις, **σωφρονέστερος** γεγώς.

...Tu vês esta luz
e esta terra: nelas não há nenhum homem,
mesmo que tu não creias, mais virtuoso, por natureza, que eu.

Ele justifica a orgulhosa afirmação enumerando suas qualidades, que, no conjunto, permitem mais de uma leitura (vv. 996-1001):

ἐπίσταμαι γὰρ πρῶτα μὲν θεοὺς σέβειν
φίλοις τε χρῆσθαι μὴ ἀδικεῖν πειρωμένοις
ἀλλ' οἷσιν **αἰδῶς** μήτ' ἐπαγγέλλειν κακὰ
μήτ' ἀνθυπουργεῖν αἰσχροῖς τοῖσι χρωμένοις,
οὐκ ἐγγελαστής τῶν ὁμιλούντων, πάτερ,
ἀλλ' αὐτὸς οὐ παροῦσι κάγγυς ὦν φίλοις.

Sei, em primeiro lugar, venerar os deuses
e associar-me a amigos que tentam não cometer injustiças,
mas para os quais é decente não solicitar ações vis,
nem responder com vexatórios favores aos que são íntimos.
Não zombo dos companheiros, pai,
mas sou para os amigos o mesmo, diante deles ou não.

⁷³ A comparação dos conceitos τῶν ἡνέκων e ἀνάγκη é retomada na conclusão.

Hipólito, ao indicar suas virtudes, fala também, veladamente, de Fedra. Não se ligaria a alguém como ela, que comete injustiças (calunia-o) e é capaz de solicitar ações vis: ele crê que Fedra pedira à ama (sua ἄγγελος) que lhe fizesse propostas desonestas (ἐπαγγέλλειν). Tão pouco corresponderia ele com favores vergonhosos aos que fossem próximos (não se deixaria seduzir por Fedra). Diferente da esposa de Teseu (em seu suposto intento de trair o marido), ele não “zomba dos companheiros” (οὐκ ἐγγελαστής τῶν ὁμιλούντων) e é constante em relação aos que ama (φίλοις), estando eles ausentes ou presentes.

Puro mantém seu corpo (ἄγνόν, v. 1003) com relação aos leitos (λέχους). Desconhece práticas amorosas, a não ser de ouvir falar e de vê-las em pinturas. Tem alma virgem: παρθένον ψυχὴν ἔχων (v. 1006).

Hipólito sabe que Teseu não crê no que ele diz (v. 1007):

καὶ δὴ **τὸ σῶφρον** τοῦμόν οὐ πείθει σ' ἴτω·

Mas minha virtude não te persuade. Adiante!

Hipólito reinicia sua defesa: tenta mostrar que não teria motivos para cometer tal atitude. Seria Fedra a mais bela de corpo entre as mulheres (v. 1009-10)? Ou ele ambicionaria se tornar senhor da casa e dos bens paternos, unindo-se a tal herdeira (vv. 1110-11)? Ao que ele mesmo dá resposta (v. 1012):

μάταιος ἄρ' ἦν, **οὐδαμοῦ μὲν φρενῶν.**

Seria então um desvairado e com certeza sem juízo algum.

Alega Barrett (1964: p. 352) que pela lei Ática, uma viúva jamais seria herdeira (ἐπίκληρος) dos bens do marido. A mulher nem era herdeira direta do pai: a herança não lhe pertencia, passava através dela ao marido e,

posteriormente, aos filhos. No mundo heróico, entretanto, o casamento com viúva permitiria ao marido o ganho do poder, como houve com Egisto e Édipo. É possível, nesse caso, que ele conquistasse não apenas o poder, mas também os bens.

De qualquer modo, diz Hipólito que, caso tivesse essa expectativa, não apenas seria louco (μῶταιος), como estaria “em nenhum lugar dos φρένες”. Não teria usado, de modo algum, suas faculdades intelectivas. Quando Hipólito afirma que seu φρήν não jurara (v. 612), para desqualificar o juramento, enfatiza o valor e a superioridade dessa entidade psíquica dentro dele. Dizer que estaria “em nenhuma parte dos φρένες”, se tivesse procurado poder através de Fedra, significa que tal pensamento é totalmente absurdo para ele. Pensar desse modo anularia o pressuposto principal (vv. 993-95) da sua defesa: o de que era o mais sensato dos mortais (σωφρονέστερος, v. 995).

Hipólito pergunta (vv. 1013-15), aludindo a uma terceira possibilidade (visar ao trono de Teseu), se para os sensatos (τοῖσι σῶφροσιν) seria agradável (ἥδὺ) reinar. Longe disso, responde ele mesmo, exceto quando a monarquia destrói o juízo daqueles a quem seduz (εἰ μὴ τὰς φρένας διέφθορεν / θνητῶν ὅσοισιν ἀνδάνει μοναρχία). É a integridade do seu φρήν que ele afirma durante toda a defesa.

Sua intenção é ser o primeiro nos jogos helênicos e ter na cidade o segundo lugar. Deseja ser feliz sempre (εὐτυχεῖν ᾧ), com os melhores por amigos (vv. 1016-18). Ser o segundo no poder é a situação que Hipólito julga ideal, pois teria possibilidade de ação e ausência de perigo (vv. 1019-20).⁷⁴

As palavras de Hipólito, no conjunto, revelam alguém que se sente à parte da multidão (ὄχλῳ, v. 989), um aristocrata que olha a maior parte da humanidade como *kakoi*, posição difícil de compor numa pólis democrática (a

⁷⁴ Um tipo de raciocínio semelhante é desenvolvido por Sófocles no *Édipo Rei*, através de Creonte (vv. 584-600).

audiência de Eurípides). Hipólito, na verdade, recusa-se a desempenhar o papel de cidadão adulto que a pólis esperaria dele. Prefere seu seleto grupo de amigos, os ἄριστοι, à multidão. Suas ambições dizem respeito à possibilidade de vitória nos jogos pan-helênicos, não às questões políticas.

2.7.3 Auto-Confiança Excessiva: O Erro de Teseu

Hipólito ressentia-se de não ter prova ou testemunha de sua índole e de não se defender enquanto Fedra via a luz do sol: se assim fosse, veria Teseu quem eram os verdadeiramente maus (vv. 1022-24). Termina sua defesa com um juramento (vv. 1025-35)⁷⁵:

νῦν δ' ὀρκίόν σοι Ζῆνα καὶ πέδον χθονὸς
 ὄμνυμι τῶν σῶν μήποθ' ἄψασθαι γάμων
 μηδ' ἂν θελήσαι μηδ' ἂν **ἐννοίαν** λαβεῖν.
 ἦ τάρ' ὀλοίμην ἀκλεῆς ἀνώνυμος
 καὶ μήτε πόντος μήτε γῆ δέξαιτό μου
 σάρκας θανόντος, εἰ κακὸς πέφυκ' ἀνὴρ.
 τί δ' ἤδε δειμαίνουσ' ἀπώλεσεν βίον
 οὐκ οἶδ', ἔμοι γὰρ οὐ θέμις πέρα λέγειν·
ἐσωφρόνησε δ' οὐκ ἔχουσα **σωφρονεῖν**,
 ἡμεῖς δ' ἔχοντες οὐ καλῶς ἐχρώμεθα.

Na verdade, por Zeus, protetor dos juramentos, e pelo pátrio solo
 asseguro-te que tua união não invadi,
 nem sequer a desejei ou a tive em pensamento.

⁷⁵ O verso 1029 (ἡ πόλις ἡ οἶκος φυγῆς ἡ λητεύου χχόνη) é considerado uma interpolação e deletado por alguns editores, inclusive Barrett (1964: p. 355). Willink (1968: p. 34) defende sua permanência.

Que eu pereça certamente sem glória, anônimo,
 e nem o mar nem a terra recebam o meu
 cadáver, se sou um homem vil.
 Mas o que esta temia, ao destruir a vida,
 não sei, pois não me é lícito dizer mais.
 Sensata ela foi sem ter o dom de ser sensata
 e nós que o temos não o empregamos bem.

Aqui se mostra o erro de Teseu: precipitou-se na condenação do filho, assim como, antes, Hipólito fizera ao condenar Fedra e a raça feminina em seu longo discurso (vv. 616-68). Teseu desconsidera o juramento de Hipólito, mesmo havendo ele jurado pelo próprio ὅρκιον...Ζῆνα. Desconsidera também a imprecisão veemente do jovem contra si, caso fosse vil.⁷⁶ Tomado de ira, Teseu perde a lucidez. Hipólito jura ao pai que não tivera nada com Fedra, nem sequer desejara ter e nunca conceberia tal idéia (μηδ' ἄν **ἐννοίαν** λαβεῖν): seu νοῦς jamais se dedicaria a uma atividade dessa natureza.

Em seguida, Hipólito faz uma afirmação enigmática sobre Fedra e ele próprio: ela fora sensata/ casta sem ter essa capacidade e ele que a tem, não pôde usá-la bem. Como salientou Sullivan,⁷⁷ os tempos verbais são de grande importância na passagem. Diz Hipólito que em uma ocasião específica (aoristo – **ἐσωφρόνησε**) Fedra foi capaz de ser sensata/ casta: quando escolhera a morte à perda da reputação. Ela não era capaz, diz ele, de sensatez durante muito tempo (particípio durativo – οὐκ ἔχουσα **σωφρονεῖν**). Hipólito alega que ele, ao contrário, tinha mostrado capacidade de ser sensato/ casto durante longo período (particípio durativo – ἔχοντες), mas de algum modo não a utilizara “bem”. Reconhece então que, embora sensato, sua reação a Fedra provavelmente contribuíra para sua morte. É a primeira vez que ele manifesta alguma dúvida sobre seu comportamento. Ser sensato/ casto é fundamental para Hipólito (vv.

⁷⁶ Também Édipo, no *Édipo Rei*, desconsidera o juramento de Creonte, afirmando sua inocência (vv. 644-45), e é advertido por Jocasta (vv. 646-49) e pelo coro (vv. 656-57).

⁷⁷ “Euripides’ ‘Hippolytus’: a study of psychological terminology” 2, p. 163.

80, 667, 949, 995, 1007, 1100, 1402), mas ele percebe que, de algum modo, suas ações falharam em expressar tal qualidade.

A importância do juramento de Hipólito é focalizada pelo coro (vv. 1036-37):

ἀρκοῦσαν εἰπας αἰτίας ἀποστροφῇν
ὄρκους παρασχών, πίστιν οὐ σμικράν, θεῶν.

Disseste o suficiente para afastar a acusação
ao jurar pelos deuses: garantia não pequena.

Teseu, já sob a esfera da ἄτη, como mais tarde Ártemis confirmará (v.1289), está obstinado e não percebe o falso enredo de seu julgamento e da condenação por ele desencadeada. Hipólito conjectura que se estivesse no lugar de Teseu e julgasse o filho capaz de tocar sua mulher o mataria em vez de puni-lo com exílio (vv. 1042-44). Teseu acha justa a afirmação de Hipólito – ele de fato mereceria a morte. Alega, porém, que assim não seria feito, pois rápida passagem para o Hades seria fácil demais para um homem de má sorte: ταχὺς γὰρ ᾿Αϊδης ῥᾷστος ἀνδρὶ **δυστυχεῖ** (v. 1047). Será exilado e, longe da terra dos antepassados, deverá suportar uma vida miserável (vv. 1048-49).

Nos versos 1055-56, Hipólito retoma a questão da condenação sumária que Teseu lhe impõe:

οὐδ' ὄρκον οὐδὲ πίστιν οὐδὲ μάντεων
φήμας ἐλέγξας ἄκριτον ἐκβαλεῖς με γῆς;

Nem juramento, nem prova, nem dos adivinhos
examinarás oráculos? Sem julgamento, me expulsarás da terra?

Responde Teseu (vv. 1057-59):

ἡ δέλτος ἦδε κλῆρον οὐ δεδεγμένη

κατηγορεῖ σου πιστά· τοὺς δ' ὑπὲρ κάρρα
φοιτῶντας ὄρνις πόλλ' ἐγὼ χαίρειν λέγω.

Esta carta não passível de adivinhação
depõe com eficácia contra ti. Quanto às aves que
vagueiam sobre nossas cabeças, eu as saúdo.

O desdém que Teseu devota à adivinhação é análogo ao desdém de Hipólito por Afrodite (v. 113). Ambos usam a mesma expressão ao término de suas considerações: ἐγὼ χαίρειν λέγω. A intransigência e o orgulho de Teseu, ao desconsiderar juramentos, provas e adivinhos, serão condenados também por Ártemis, no final da tragédia (vv. 1320-24):

σὺ δ' ἔν τ' ἐκείνῳ κἂν ἔμοι φαίνῃ κακός,
ὃς οὔτε πίστιν οὔτε μάντεων ὅπα
ἔμεινας, οὐκ ἤλεγξας, οὐ χρόνῳ μακρῷ
σκέψιν παρέσχες, ἀλλὰ θᾶσσον ἢ σ' ἐχρῆν
ἄρᾳς ἐφῆκας παιδὶ καὶ κατέκτανες.

Tu, te revelas mau diante dele e de mim:
nem prova, nem palavra de adivinhos
aguardaste, não interrogaste, nem por longo tempo
procuraste refletir; mais rápido, porém, do que devias
contra teu filho lançaste impreciação e mataste-o.

Poderia Teseu ter consultado um oráculo ou adivinho? Györgi Karsai (1990-1991: p. 165) discute as circunstâncias que levam, na tragédia grega, um personagem a fazer tal consulta. Um oráculo é procurado quando a ajuda dos deuses é necessária para a compreensão de acontecimentos enigmáticos como, por exemplo, a causa de um desastre (como no *Édipo Rei*). Também se costuma perguntar sobre o sentido de um fato determinado. Caso em que o consultante

deixa para decidir o rumo da ação após conhecer informações vindas dos deuses. É assim quando, por exemplo, se interroga um adivinho a respeito dos sonhos.

No caso do *Hipólito*, um adivinho ajudaria Teseu a compreender a verdade da situação que encontra ao retornar a Trezena, e, desse modo, agir a contento em relação a ela. É o que pensa Hipólito (vv. 1055-56). Mas Teseu não vê necessidade de adivinho sobre a morte de Fedra, já que ela deixara uma carta com sua versão dos fatos.

Karsai focaliza o fato de Teseu chegar coroado a Trezena, vindo de um oráculo. Sobre esse oráculo ou o motivo da consulta, Eurípides nada nos conta. Karsai acredita que, com essa cena, o autor tivera a intenção de evidenciar a boa relação de Teseu com os deuses. Seu retorno de um santuário, onde conseguira premonição favorável (volta coroado), mostra que, se o quisesse, poderia consultar o oráculo sobre qualquer questão. Se não o fez a propósito de Fedra é que não percebera o ponto obscuro da situação. Com relação à tragédia que se abatera sobre a família, obtém provas incontestes para sua maneira de saber os fatos. Crê-se capaz de discernir quais os assuntos que pedem a competência oracular, divinatória. Aqui temos a falta trágica de Teseu: a crença ilusória de que o homem é capaz de conhecer, de modo infalível e pelos próprios meios, a verdade de uma situação. Autoconfiante, Teseu desconsidera outros processos de confirmação.

Karsai (ibid., p. 168) lembra que Teseu realizara proezas míticas, nas quais soube julgar e agir sem hesitação. Diz não ser por acaso que, ao final da acusação contra o filho, Teseu evoca duas das proezas que realizara com sucesso e sem interrogar adivinhos ou deuses, apoiando-se unicamente em sua sabedoria (vv. 975-980): a vitória sobre Sínis e Círon. Teseu sempre avaliara bem, daí seu êxito. Assim, também com relação a Hipólito estava seguro de si. É essa presumida infalibilidade a fonte do revés que experimenta: a faculdade que o tornou superior aos outros se revelará, por fim, como trágico equívoco no momento em que assim quis um deus, no caso Afrodite. A crença na possibilidade de um conhecimento humano perfeito é, portanto, equivocada.

Diante da intransigência de Teseu, Hipólito questiona por que não soltar a língua e violar os votos feitos aos deuses. Venerados por Hipólito, estes lhe respondiam com ruína. Decide que, mesmo assim, de modo algum infringirá seus juramentos. Seria em vão, pois não convenceria a quem, no caso, precisava convencer (vv. 1060-63). A resposta imediata de Teseu é: “Ai! Tua soberba (τὸ σεμνὸν) mata-me” (v. 1064). Teseu vê nessa afirmação de Hipólito mais um exemplo da altivez por ele condenada em 948-57.

No difícil diálogo entre pai e filho, diz Hipólito (vv. 1078-79):

φεῦ·

εἴθ' ἦν ἐμαυτὸν προσβλέπειν ἐναντίον
στάνθ', ὥς ἐδάκρυσ' οἷα πάσχομεν κακά.

Ai!

Oxalá fosse possível olhar-me de frente, face a face,
para que pudesse chorar tais males que sofremos.

Em 1070 Hipólito confessara estar a ponto de chorar (δακρύων ἐγγὺς τόδε). Agora, ainda orgulhoso para conseguir, demonstra novamente o mesmo desejo. Curiosa é a resposta do pai.

Teseu (vv. 1080-81):

πολλῶι γε μᾶλλον σαυτὸν ἥσκησας σέβειν
ἢ τοὺς τεκόντας ὅσια δρᾶν δίκαιος ὢν.

Muito mais, na verdade, a veneração de ti mesmo praticaste,
do que as ações piedosas com os genitores, como justo seria.

Trata-se de mais um indício da natureza “narcisista” de Hipólito, percebida pelo pai. Essa réplica sugere longa familiaridade de Teseu com o caráter do filho. Ela nos remete à discussão anterior sobre a εὐσέβεια de

Hipólito e ao uso de *σεμνός* com relação a ele (cf. item 2.1.2). *Σεμνός* e *εὐσέβεια* são cognatos. Não parece acidental que a possibilidade de Hipólito ser *σεμνός* fora considerada, pela primeira vez (v. 93 e segs.), logo após ele ter demonstrado a natureza peculiar da sua *εὐσέβεια* (vv. 73-87), que, como vimos, tem muito de soberba (*τὸ σεμνὸν*, v. 1064). Teseu não só vê narcisismo no desejo de Hipólito (vv. 1078-79), como o relaciona a sua *εὐσέβεια*, que envolve demasiada veneração a si próprio (*σαυτὸν...σέβειν*, v. 1080).

O jovem sai de cena para o exílio. Despede-se de Ártemis (dirigindo-se a sua estátua, v. 1092), de Atenas e de Trezena (vv. 1094-96). Exorta os companheiros a escoltá-lo até fora do país (vv. 1098-99) e finaliza (vv. 1100-101):

ὥς οὐποτ' ἄλλον ἄνδρα **σωφρονέστερον**
 ὄψεσθε, κεῖ μὴ ταῦτ' ἐμῶι δοκεῖ πατρί.

Pois nunca outro homem mais virtuoso
 vereis, ainda que assim não pareça ao meu pai.

Hipólito insiste em sua natureza virtuosa, mesmo na dramática iminência do exílio. Seu caráter assemelha-se ao de Fedra no valor que ambos conferem à auto-imagem.

A questão de saber quem são os *κακοί* e como é possível reconhecê-los é tema importante na peça (como para Fedra em 428-30). Hipólito, obstinadamente, refere-se aos maus em contraposição a si próprio (vv. 81, 654) e usa o termo, sobretudo com relação às mulheres (vv. 627, 629, 632, 642, 649, 651, 666). O horror de Hipólito em ser *κακός* (vv. 1024, 1031, 1071, 1075, 1191) é confrontado pela convicção oposta de Teseu (vv. 942, 945, 849, 959, 980). Hipólito é inocente das acusações paternas e não seria próprio considerá-lo

essencialmente κακός, porém, há elementos em seu caráter que não nos permite a segurança do contrário.

O canto coral que segue sinaliza o erro existente na rigidez e nos pensamentos inalteráveis.

2.8 TERCEIRO ESTÁSIMO (vv. 1102-1152) – 2 ocorrências do termo τύχη : vv. 1106 (coro) e 1114 (coro).

O Terceiro estásimo é discutido no capítulo 4, na análise das duas últimas ocorrências do termo τύχη no *Hipólito*.

2.9 QUARTO EPISÓDIO (vv. 1153-1267)

Da orla marítima, vem o mensageiro – um dos servos de Hipólito – para contar a Teseu o ocorrido. Sua narrativa, que começa no verso 1173, muito influenciou a iconografia: a morte de Hipólito foi, na Antiguidade, representada em profusão nas artes plásticas.⁷⁸

Conta o mensageiro que, junto à praia, servos de Hipólito, ao saberem de sua condenação para o exílio, choravam e escovavam as crinas dos cavalos. Hipólito nunca mais regressaria (vv. 1173-77). Chega o herói, também em lágrimas, seguido por multidão de coetâneos amigos (vv. 1178- 80). Reconhece necessário obedecer às ordens paternas e manda prepararem os cavalos para a partida, pois a cidade já não lhe pertencia. Todos se apressam e, muito rápido, os cavalos são levados para o jovem, que no carro se acomoda (vv. 1182-89). Diz Hipólito, dirigindo-se aos deuses (vv. 1191-93):

Ζεῦ, μηκέτ' εἶην εἰ κακὸς πέφυκ' ἀνὴρ·
αἰσθοίτο δ' ἡμᾶς ὡς ἀτιμάζει πατὴρ

⁷⁸ Cf. P. L. Bellefonds, “Hippolytos I”. In: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, v.5, n.1-2, p. 445-464 (n. 1) e p. 316-327 (n. 2), 1990.

ἦτοι θανόντας ἢ φάος δεδορκότας.

Zeus, que eu deixe de existir se sou um homem vil.

Que meu pai perceba como me desonra,
estando eu morto ou vendo a luz do sol.

Com um optativo desiderativo (εἴην), Hipólito interpela Zeus com a intenção de não mais existir, caso fosse má pessoa. Pede também para que o pai perceba o quanto desconsidera sua τιμή (ἀτιμάζει). É tal a certeza do jovem sobre sua virtude que ele clama a Zeus para que então morresse caso assim não fosse. Pode-se dizer que Hipólito é atendido em sua prece: deixará de existir, mas, quando estiver quase morto, seu pai perceberá o próprio equívoco. Escapa à compreensão do herói que orgulho (“pensar grande”, vv. 6, 445-6), soberba, intransigência, rigidez, poderiam fazer parte das características de um “homem vil” (κακὸς...ἄνθρωπος).

Hipólito apanha o chicote e, usando-o nos cavalos, parte. É acompanhado pelos servos ao longo da estrada que conduz a Argos e a Epidauro (vv. 1194-97).

2.9.1 O Acidente de Hipólito – Uma Análise Simbólica

Em seguida, narra o mensageiro os prodígios que antecedem e acompanham o aparecimento do touro e o desastre causado por ele. O simbolismo presente na morte de Hipólito é rico e significativo. O herói perde o controle dos cavalos e é arrastado por eles (v. 1225). São cavalos que Hipólito alimentara com as próprias mãos (v. 1355) e dos quais era muito íntimo (v. 1219). A origem do desastre é um touro monstruoso saído das profundezas do mar, por obra de Posídon, e despejado em terra através de onda descomunal. O

que esses fatos podem nos contar, simbolicamente, sobre Hipólito? É o que pretendo responder ao analisar a passagem.

Conta o mensageiro que, ao irromperem num lugar ermo, onde um promontório se estende pelo Golfo Sarônico, escutam barulho subterrâneo que, semelhante ao trovão de Zeus, produz calafrios só de ser ouvido (vv. 1198-202). Também os cavalos percebem e forte pavor toma conta de todos. É quando vêm uma onda sobrenatural (vv. 1201-217):

ἐνθεν τις ἤχῳ χθόνιος, ὥς βροντὴ Διός,
 βαρὺν βρόμον μεθήκε, φρικώδη κλύειν·
 ὀρθὸν τε κράτ' ἔστησαν οὓς τ' ἐς οὐρανὸν
 ἵπποι, παρ' ἡμῖν δ' ἦν φόβος νεανικὸς
 πόθεν ποτ' εἴη φθόγγος. εἰς δ' ἀλιρρόθους
 ἄκτὰς ἀποβλέψαντες ἱερὸν εἶδομεν
κύμα' οὐρανῶι στηρίζον, ὥστ' ἀφηιρέθη
 Σκίρωνος ἄκτὰς ὄμμα τοῦμόν εισορᾶν,
 ἔκρυπτε δ' Ἰσθμόν καὶ πέτραν Ἀσκληπιοῦ.
 κᾶπειτ' ἀνοιδῆσάν τε καὶ πέριξ **ἀφρόν**
 πολὺν καχλάζον ποντίωι φυσῆματι
 χωρεῖ πρὸς ἄκτὰς οὗ τέθριππος ἦν ὄχος.
 αὐτῶι δὲ σὺν κλύδωνι καὶ τρικυμίαι
κύμα' ἐξέθηκε ταῦρον, ἄγριον τέρας·
 οὗ πᾶσα μὲν χθὼν φθέγματος πληρουμένη
 φρικῶδες ἀντεφθέγγετ', εἰσορῶσι δὲ
 κρεῖσσον θέαμα δεργμάτων ἐφαίνετο.

Dali um ruído subterrâneo, como trovão de Zeus, frêmito profundo produziu, terrífico de se ouvir.

Ereta cabeça levantam e orelhas para o céu,
 os cavalos; entre nós pavor veemente havia:
 donde, quando viria o estrondo? E para as marulhantes
 margens olhando, vimos sobrenatural
 onda tocando o céu, de tal modo que meus olhos
 foram privados de ver os promontórios de Círon.
 Encobria o Istmo e a rocha de Asclépio.
 Depois, tendo inchado e, à sua volta, espuma
 abundante jorrando, por meio de marinha explosão
 avança para as margens onde estava a quadriga.
 Com escarcéu e tríplice tamanho,
 a onda expelle um touro, selvagem monstro.
 A terra toda, enchendo-se de seu bramido,
 terrífica, ecoava-lhe; eles viam um espetáculo
 que se mostrava maior do que seus olhos.

Formalmente o prodígio corresponde ao cumprimento da promessa de Posídon a Teseu. Conta o mito que o deus se comprometera a realizar três pedidos do herói⁷⁹. O primeiro Teseu usara para sair do labirinto; o segundo para escapar do Hades e o último contra o filho, rogando a Posídon que o aniquilasse.

Diz Teseu (vv. 887-890):

ἀλλ', ὦ πάτερ Πόσειδον, ὃς ἐμοί ποτε
 ἀρὰς ὑπέσχου τρεῖς, μιᾷ κατέργασαι

⁷⁹ Sobre as dádivas prometidas a Teseu, Séchan (1926: 324-25) nos conta que, segundo uma teoria de Wilamowitz, o primeiro *Hipólito* de Eurípides liga-se a um conjunto dramático que gravitava em torno de Teseu. Lá estava a história sobre os três votos de Posídon. O *Egeu* mostrava Teseu chegando em Atenas e o modo como quase sucumbia às armadilhas de uma madrasta (Medéia), mas era finalmente reconhecido por seu pai. O *Teseu* se passava em Creta e o herói lançava-se ao mar para encontrar o anel de Minos e, assim, provar sua filiação divina (filho de Posídon). Acolhido por Anfitriote e Posídon, recebeu da deusa a promessa de que seus três primeiros desejos seriam atendidos. A terceira peça, o *Hipólito Velado*, passava-se em Atenas, onde Teseu era rei, e apresentava o filho da Amazona também exposto às armadilhas de uma madrasta (Fedra).

τούτων ἔμὸν παῖδ', ἡμέραν δὲ μὴ φύγοι
τὴνδ', εἴπερ ἡμῖν ὥπασας σαφεῖς ἀράς.

Mas, ó pai Posídon, com relação às três
imprecações que outrora prometeste, com uma delas
aniquila meu filho⁸⁰: que não escape a este
dia, se as imprecações que me concedeste são seguras!

A leitura de que a imprecação contra Hipólito é o terceiro e último pedido é também o parecer do escoliasta, de Cícero e de Sêneca (apud. Barrett, 1964: p. 39). Barrett (op. cit. p. 334), no entanto, discorda a partir da incerteza demonstrada por Teseu (v. 890), com relação ao cumprimento da promessa: com dois desejos já realizados não haveria razão para a desconfiança. A incerteza de Teseu é importante para justificar sua decisão de expulsar o filho do país. Teseu observa que, assim, ou Posídon iria matar Hipólito, cumprindo a promessa, ou Hipólito no exílio viveria seus infortúnios (vv. 893-8). Eurípides necessita do exílio para fazer Hipólito partir pela costa marinha, onde será atacado pelo touro. Também é seu propósito possibilitar o longo agon que ocorre a partir daí entre pai e filho. Como Hipólito já fora condenado e sentenciado mesmo ausente (vv. 885-890), o confronto a seguir (vv. 902-1100) toma a forma de condenação e apelação à sentença.

Seja como for, a destruição de Hipólito acontece devido a um touro monstruoso, enviado por Posídon, que é expelido por um mar turbulento e incomum: onda sobrenatural que toca o céu (ἱερὸν...**κῦμ'** οὐρανῶι στηρίζον); incha (ἀνοιδῆσάν) e jorra espuma abundante (**ἀφρόν** πολὺν καχλάζον); avança por meio de “marinha explosão” (ποντίῳι φυσήματι) e com “escarcéu

⁸⁰ A mesma idéia da existência dos três votos é expressa primeiro por Afrodite no prólogo (vv. 43-6) e, depois, por Ártemis no êxodo (vv. 1315-19).

e tríplice tamanho” (κλύδωνι καὶ τρικυμιαίι) expele o touro. Trata-se de um mar extraordinário e feroz, como feroz é o ser que dele sai (ἄγριον τέρας).⁸¹

2.9.1.1 – Simbolismo do Mar

O simbolismo do mar tem suas raízes no simbolismo da água, que apresenta três temas dominantes: água como fonte de vida, de fecundidade; como meio de purificação e instrumento de regeneração, que pode ser através da destruição. Águas primordiais costumam representar a totalidade do que pode se manifestar. Também para Tales de Mileto a água é origem de todas as coisas⁸² e, segundo o Velho Testamento, no início o espírito de Deus fluía sobre as águas (Gênesis, 1,2). Como qualquer símbolo, com relação aos temas que representa, a água comporta significados opostos: fonte de vida e de morte; de criação e destruição.

Chevalier e Gheerbrant (1988: pp. 21-22) falam da água como símbolo do inconsciente.⁸³ O mesmo faz Cirlot (1984: p. 62): “Das águas e do inconsciente universal surge tudo o que é vivente...” Também Lurker (1997: p. 7) observa que “na psicologia profunda a água insondável é símbolo do inconsciente” e que “o estado da água pode indicar o próprio sentimento da alma.” Menciona uma passagem de Goethe: “alma do Homem, como à água te assemelhas!” (*Canto dos espíritos sobre as águas*).

⁸¹ Froma I. Zeitlin (1996: p. 231, nota 32) observa que a cena toda mistura imagens de sexualidade e nascimento. Cito uma pequena parte do seu comentário: “The great wave that swells up and seethes thick foam when the sea was spouting forth (1210-11) suggests a mighty ejaculation, and the explicit mention of a foam (*aphros*) recalls both the birth of Aphrodite and the semen of Ouranos that created her (Hesiod, *Th.* 189-98)... *Kuma*, “wave” or “swell”, also means “pregnancy”, so the language suggests that the wave is giving birth to the bull, depositing it on the shore (*exetheke*, 1214; a word commonly used for exposing a newborn child), and the great roaring that fills up the whole earth (1215) might then recall an infant’s first cry...”.

⁸² Fragmenta 3.2: ὕδὴ τὸς φησι συνεστήτηι πῆντη (*THESAURUS LINGUAE GRAECAE*).

⁸³ Distinguem, na simbologia da água, a superfície das profundezas: “a navegação ou o viajar errático dos heróis na superfície significa que estão expostos aos perigos da vida, o que o mito simboliza pelos monstros que surgem do fundo. A região submarina torna-se...símbolo do subconsciente...A água é símbolo das energias inconscientes...das motivações secretas e desconhecidas”.

O campo simbólico do mar corresponde ao da água. Segundo Chevalier e Gheerbrant (op. cit. p. 592) ele é “símbolo da dinâmica da vida. Tudo sai do mar e tudo retorna a ele: lugar dos nascimentos, das transformações e dos renascimentos. Águas em movimento, o mar simboliza um estado transitório entre as possibilidades ainda informes e as realidades configuradas, uma situação de ambivalência, que é a da incerteza ... e que pode se concluir bem ou mal... o mar é ao mesmo tempo a imagem da vida e a imagem da morte.” Para Hipólito, será fonte de destruição. Quanto aos monstros que surgem das profundezas do mar, os autores os associam ao inconsciente: “imagem do subconsciente, fonte de correntes que podiam ser mortais ou vivificadoras” (ibid. pp. 592-3).

A idéia do mar como símbolo do inconsciente é constante na obra de Carl Gustav Jung: “... mar significa invariavelmente um lugar de concentração e origem de toda vida psíquica, portanto do chamado ‘inconsciente coletivo’” (Jung, 2004: § 15).⁸⁴

Vem do mar a destruição de Hipólito. O jovem é inflexível e intransigente em sua pureza e castidade. Venera Ártemis e despreza Afrodite, que não por acaso nasceu também do mar. Sua opção por negar a própria condição da vida somada ao orgulho que disso sente, gera-lhe um pólo antagônico no plano divino: a ira de Afrodite. O “inconsciente” (outras demandas do seu ser que lhe escapam à opção “consciente”), aqui simbolicamente representado pelo mar, responde. A forma mítica dessa resposta é o touro monstruoso saído do mar. Touro que apavora e enlouquece seus cavalos.

2.9.1.2 – Simbolismo do Cavalo e do Touro

O mensageiro continua a descrição do prodígio (vv. 1218-235):

εὐθὺς δὲ πώλοις δεινὸς ἐμπίπτει φόβος·
καὶ δεσπότης μὲν ἱππικοῖσιν ἤθεσιν
πολὺς ξυνοικῶν ἥρπασ’ ἡνίας χεροῖν,

ἔλκει δὲ κώπην ὥστε ναυβάτης ἀνὴρ,
 ἱμάσιν ἐς τοῦπισθεν ἀρτήσας δέμας·
 αἱ δ' ἐνδακοῦσαι στόμια πυριγενῇ γνάθοις
 βίαι φέρουσιν, οὔτε ναυκλήρου χερὸς
 οὔθ' ἵπποδέσμων οὔτε κολλητῶν ὄχων
 μεταστρέφουσαι. κεῖ μὲν ἐς τὰ μαλθακὰ
 γαίᾳς ἔχων οἶακας εὐθύνοι δρόμον,
 προυφαίνετ' ἐς τὸ πρόσθεν, ὥστ' ἀναστρέφειν,
 ταῦρος, φόβωι τέτρωρον ἐκμαίνων ὄχον·
 εἰ δ' ἐς πέτρας φέροντο μαργῶσαι φρένας,
 σιγῇ πελάζων ἀντυγι ξυνεῖπετο,
 ἐς τοῦθ' ἕως ἔσφηλε κἀνεχαίτισεν
 ἀψίδα πέτρῳ προσβαλὼν ὀχήματος.
 σύμφυρτα δ' ἦν ἅπαντα· σύριγγές τ' ἄνω
 τροχῶν ἐπήδων ἀξόνων τ' ἐνήλατα,

Imediatamente, pavor terrível lança-se sobre os potros.
 E o senhor nosso, do comportamento dos cavalos
 muito íntimo, apoderou-se das rédeas com as duas mãos
 e puxou-as como age o marinheiro com o remo,
 tendo nas correias o corpo pendurado para trás.
 Eles, porém, mordendo com mandíbulas os freios pirogênicos,
 à força o arrastam: nem a mão do piloto,
 nem rédeas, nem carro bem ajustado
 respeitam. E se em direção às regiões amenas
 do solo, conduzindo o leme, o curso corrigia,
 diante deles se mostrava, para fazê-los retornar,

⁸⁴ Conferir também Jung, 1982: §168; §219; 1983: § 937.

o touro, enlouquecendo de pavor o quadríjugo carro.
 E quando, alucinados, para as rochas dirigiam-se,
 aproximando-se do carro em silêncio, seguia-o,
 até que o derrubou, por fim, e o virou,
 lançando contra a rocha uma roda do veículo.
 Tudo escangalhado estava⁸⁵: cubos
 das rodas e cavilhas dos eixos saltavam no ar.

Um pavor terrível toma conta da quadriga. A reação do condutor é imediata: familiarizado com os hábitos de seus cavalos, segura as rédeas para dominá-los. Eles desafiam seu comando, neutralizando a ação dos freios. Sempre que Hipólito tenta reconduzi-los para caminho mais fácil, a constante aparição do touro os apavora e enlouquece, tornando-os incontroláveis. Quando, alucinados, irrompem em direção aos rochedos, são seguidos de perto e em silêncio pelo touro. O monstro enfim derruba e vira o carro, desmantelando-o.

A relação de Hipólito com cavalos está presente nas diferentes fontes do mito e ao longo do texto de Eurípides⁸⁶. O próprio nome Hipólito remete a eles: um composto de ἵππος, “cavalo” e de λύω, “desatar, desamarrar, desligar, soltar, deixar ir, dissolver, romper”. No que diz respeito a cavalos, “desjungir, desarrear”. Literalmente, Hipólito é “o que solta, deixa ir os cavalos”, ou seja, que não consegue mantê-los sob controle. O nome do herói relaciona-se, pois, à natureza da sua morte, ao seu τέλος⁸⁷. A importância do nome com relação à natureza e o destino da pessoa nomeada fora sugerida, entre outros, por Ésquilo no segundo estásimo do *Agamêmnon* (vv. 681-98):

⁸⁵ Conferir a figura 107 do anexo (p. 292). Uma urna etrusca do século II a.C. representa o acidente de Hipólito, seu carro tombado e em pedaços. Nota-se a presença invasiva do touro no plano superior e de uma Erínia sobre Hipólito.

⁸⁶ Conferir versos 111, 307, 581, 1131, 1134, 1174, 1183, 1187, 1195, 1204, 1218, 1219, 1225, 1247, 1355 e 1399.

⁸⁷ Froma I. Zeitlin (1996: p. 225) sobre o acidente de Hipólito: “The reversal of his fortune is now complete, fulfilling perhaps the ominous etymology of his name, since he turns from the ‘one who binds (or yokes, 111, 1183) and loosens horses’ to one who is truly a ‘Hippolytos’, that is, one whose body is ‘loosened by horses’”.

τίς ποτ' ὠνόμαξεν ᾧδ'
 ἐς τὸ πᾶν ἐτητύμως
 μή τις ὄντιν' οὐχ ὀρώμεν προνοί-
 αισι τοῦ πεπρωμένου
 γλῶσσαν ἐν **τύχῃ** νέμων;
 τὰν δορίγαμβρον ἀμφινει-
 κῇ θ' Ἑλέναν; ἐπεὶ πρεπόντως
 ἑλένας, ἑλανδρος, ἑλέ-
 πτολις, ...

Quem, um dia, assim denominou,
 de modo tão completo e verdadeiro –
 se não quem quer que seja que não vemos,
 alguém com presciência do destino,
 conduzindo a língua conforme a **sorte** –
 a disputada Helena, de beligerantes
 núpcias? Posto que, oportunamente, é ela
 destruidora de naus, destruidora de homens,
 destruidora de cidades, ...

O coro acredita que só alguém com presciência do destino e que conduza a língua em consonância com a **τύχη** poderia ter dado a Helena o nome que ela teve, cuja raiz é a de ἑλένας, ἑλανδρος, ἑλέπτολις – jogo de palavras impossível de se manter na tradução. O nome de Helena prenuncia seu destino, tal como o de Hipólito⁸⁸.

⁸⁸ Dentro da mesma perspectiva, Hécuba, em *As Troianas*, relaciona o nome de Afrodite (Ἀφροδίτη) com aquilo que a deusa provoca: ἡφροσύνη (vv. 989-90). Também o coro de *As*

Examinemos algumas facetas do simbolismo do cavalo. Para Paul Diel (apud Cirlot: 1984, p. 147) o cavalo simboliza os desejos exaltados, os instintos. Lurker (1997: p. 123) ressalta que, em sentido negativo, o cavalo é a soberba simbolizada. Chevalier e Gheerbrant (1988: p. 202sq) focalizam a associação do cavalo com as trevas do mundo ctônico, um denominador comum na memória de todos os povos. Por essa razão, é também símbolo do psiquismo inconsciente (Jung⁸⁹) e da impetuosidade do desejo, do ardor e da fecundidade (Paul Diel).

Chevalier e Gheerbrant (ibid: p. 209) chamam a atenção para o fato de que as palavras cavalo e potro, ou égua e potranca chegam à conotação erótica, revestidas da mesma ambivalência que há na palavra cavalgar (ou montar).

Hipólito ama cavalos (φιλίππου, v. 581) e exercita os seus (γυμνάδος ἵππου, v. 1134). Auto-denomina-se “condutor de cavalos” (ἵππονώμας, v. 1399); é experiente e habilidoso nesta função (vv. 1188-9, 1195) e muito familiarizado aos hábitos desses animais (ἵππικοῖσιν ἦθεσιν / πολὺς ξυνοικῶν, vv. 1219-20). Se cavalos podem simbolizar a impetuosidade dos desejos (especialmente os eróticos), Hipólito mantém os dele totalmente sob controle, até o aparecimento do touro.

Touro associa-se à idéia de força irresistível e arrebatamento e, segundo Chevalier e Gheerbrant (1988: p. 890), “evoca o macho impetuoso, assim como o terrível Minotauro”. Os autores mencionam exemplos de culturas antigas e, no que diz respeito à cultura grega, “touro indomados simbolizam o

Bacantes relaciona o nome de Penteu (Πενθεύς) com o substantivo “dor”, “luto” (πένυχος), associando o nome do protagonista com o seu destino (v. 367). Íon, na tragédia homônima, tem o nome devido às circunstâncias da τύχη (v. 661).

⁸⁹ Carl Gustav Jung (1987: § 347) comenta que o cavalo é um arquétipo amplamente presente na mitologia e no folclore e “representa a psique não humana, o infra-humano, a parte animal e, por conseguinte, a parte psíquica inconsciente... cavalos representam o ventre e o mundo instintivo que dele ascende... Tem algo a ver com a esfera do irracional, do mágico, principalmente os cavalos pretos (os cavalos da noite), que anunciam a morte.” O autor diz também que o cavalo representa a vida puramente animal e corporal (Jung, ibid § 348).

desencadeamento sem freios da violência⁹⁰. São animais consagrados a Posídon... e Dioniso” (ibid, p. 891).

A associação entre touro e fecundidade é comum⁹¹: “o touro representa os deuses celestes nas religiões indo-mediterrâneas, devido à fecundidade infatigável e anárquica de Urano, deus do céu, semelhante à sua” (Chevalier e Gheerbrant, 1988: p. 891). O touro e o raio logo se tornaram símbolos conjugados das divindades atmosféricas (desde 2400 a.C.): “o mugido do touro foi ligado, nas culturas arcaicas, ao furacão e ao trovão... ambos uma epifania da força fecundadora” (ibid: p. 892). Recordemos o mensageiro sobre o início do prodígio (vv. 1201-2):

ἐνθεν τις ἤχῳ χθόνιος, ὥς βροντῇ Διός,
βαρὺν βρόμον μεθήκε, φρικώδη κλύειν·

Dali um ruído subterrâneo, como trovão de Zeus,
frêmito profundo produziu, terrífico de ouvir-se.

O som terrificante produzido pelo touro foi comparado ao trovão de Zeus, mas sentido como “subterrâneo” (χθόνιος). A ferocidade, “soterrada” e reprimida na castidade total de Hipólito produz “profundo frêmito” (βαρὺν βρόμον) no seu manifestar. O termo βρόμιος (próximo de βρόμος) é um dos epítetos de Dioniso e, como adjetivo, “estrondoso”, “báquico”, nos remete ao seu universo. O “frêmito” provocado pelo estrondo subterrâneo contém algo de Dioniso, cuja epifania também acontece na forma de touro⁹².

⁹⁰ Nesse sentido, “o sacrifício do touro, que também fazia parte dos rituais dionisiacos, pode ser considerado um símbolo da vitória da natureza espiritual do homem sobre a sua animalidade – da qual o touro é um símbolo conhecido” (Jung, 1964: p. 147).

⁹¹ Para o simbolismo do touro como força de fertilidade, ver Jung, 1987: § 340. Também segundo Lurker (1997: p. 729), o touro é o grande fertilizador, portador da força vital e transmissor da água da vida: “as divindades do clima, que proporcionam a chuva, são associadas ao touro;...O estrondo das águas era comparado ao enfurecimento do touro; antigos deuses dos rios (Aquelôo) e do mar (Posídon) são, muitas vezes, taumorfos...O touro era importante como símbolo da fertilidade e do poder na cultura Creto-Micênica”. Para Eliade (apud Cirlot: 1984, pp. 575-576), o touro não expressa nenhum astro, mas sim o céu fecundador.

⁹² Conferir *As Bacantes*, versos 100, 618, 920, 922, 1017, 1159.

Posídon rege os mares, as águas profundas, que, tradicionalmente, simbolizam os domínios do inconsciente. Segundo o mito, enquanto os filhos de Zeus são heróis favoráveis à humanidade, na descendência numerosa de Posídon predominam gigantes perigosos e violentos⁹³, como os monstros que faz surgir do mar: o touro de Creta (pai do Minotauro) e aquele que causa a morte de Hipólito. Assim como Fedra herdara da mãe a desmedida das paixões⁹⁴, também o herói herdou do pai o confronto com monstros tauriformes. Mas, se Teseu é bem sucedido, Hipólito sucumbe.

É possível compreender o touro como símbolo de forças instintivas e passionais que irrompem das águas profundas do inconsciente. Representa força viril e fertilizante e, portanto, energia vital e sexual. Enfurecido, pode significar o poder devastador de tais energias quando reprimidas e, depois, fora de controle. Hipólito nega completamente o âmbito de Afrodite. Sua opção consciente é pela castidade absoluta. Hipólito domestica, treina e controla seus cavalos, mas o touro enfurecido (a represada energia sexual e fecundante), quando surge, arrebatava os cavalos e os enlouquece. Eles arrastam seu dono à destruição!⁹⁵

2.9.1.3 – Hipólito Dilacerado

O mensageiro narra a situação de Hipólito (vv. 1236-42):

αὐτὸς δ' ὁ τλήμων ἠνίαισιν ἐμπλακεῖς
 δεσμὸν δυσεξέλικτον ἔλκεται δεθείς,
 σποδούμενος μὲν πρὸς πέτραις φίλον κάρα
 θραύων τε σάρκας, δεινὰ δ' ἐξαυδῶν κλύειν·

⁹³ Ver Grimal: 1997, pp. 390-91. Os filhos malfeitores e os monstros enviados por Posídon sugerem energias nefastas presentes nos conteúdos reprimidos do inconsciente.

⁹⁴ Cf. versos 337-341. Pasífae também se apaixonara por um touro.

⁹⁵ Zeitlin (1996: p. 279) comenta: “The manner in which Hippolytos meets his end, as a driver of horses done to death by his own mares, is a fitting retribution for one who, in refusing the yoke of marriage, finds himself instead bound to the yoke of destruction in accordance with familiar analogy between conjugal relations and taming of horses.”

Στῆτ', ὦ φάτναισι ταῖς ἐμαῖς τεθραμμέναι,
 μή μ' ἐξαλείψητ'. ὦ πατρός τάλαιν' ἄρά·
 τίς **ἄνδρ' ἄριστον** βούλεται σῶσαι παρών;

O próprio infeliz, enleado pelas rédeas,
 preso no emaranhado laço, foi arrastado;
 esmagando sua cabeça contra as rochas
 e lacerando as próprias carnes, gritava coisas terríveis de ouvir:
 paraí, ó cavalos em meus estábulos nutridos,
 não me aniquileis. Ó mísera maldição paterna!
 Quem, acudindo, quererá salvar o melhor dos homens?

Hipólito ressentia-se do comportamento dos cavalos (v. 1340) que, desgovernados, arrastam-no à morte: em seu estábulo tinham sido alimentados, como podem agora destruí-lo? Tal como Penteu em *As Bacantes* (vv. 1125-136), Hipólito é despedaçado pela ação de alguma coisa familiar e confiável. Penteu tem a “carne” (σάρκας, vv. 1130; 1135) dilacerada pela própria mãe e tias, por negar Dioniso. Hipólito (θράυων τε σάρκας, v. 1239; σάρκας... διαλυμανθείς, vv. 1343-4), por desprezar Afrodite. O substantivo feminino σάρξ significa, em sentido concreto, “carne”, “corpo”. Mas é também usado (como, por exemplo, em Epicuro⁹⁶) para designar a “carne” como sede das paixões, da luxúria, da lascívia. Hipólito termina com a σάρξ mortalmente lesada (διαλυμανθείς), destruída pela impossibilidade de sustentar, com sucesso, a negação de Afrodite⁹⁷.

⁹⁶ Apud Liddel-Scott, 1996, p. 1585.

⁹⁷ Sobre o despedaçamento como símbolo, diz Cirlot (1984: p. 205): “todos os símbolos que expressam um processo ... degenerativo, destruidor, baseiam-se na conversão do um em múltiplo (ruptura de uma rocha em muitas pedras). As mutilações corporais, a separação do que está unido, são símbolos de situações análogas na vida espiritual.”

Froma I. Zeitlin (1996: p. 227-8) aponta paralelos entre o âmbito de Afrodite e de Dioniso: “Aphrodite, like Dionysos in the *Bacchae*, demands recognition of her divinity. She too insists that mortals recognize the alien power of passionate forces in the world as also intrinsically their own...”.⁹⁸

Mesmo na situação final em que se encontra, Hipólito reafirma sua excelência ao declarar-se ainda o melhor homem (ἄνδρ' ἄριστον). Recordemos que, no verso 1100, Hipólito afirmara aos amigos que jamais veriam homem tão casto quanto ele (ἄνδρα σωφρονέστερον). Em 1064, Teseu alude à soberba (τὸ σεμνόν) do filho e, em 1080, fala da veneração de Hipólito por si próprio” (σαυτὸν...σέβειν). Essa soberba acompanhará o herói até o fim, é traço decisivo de seu caráter, ponto de honra e obstinação moral. Há inteireza e sinceridade em Hipólito: ele tem convicção de suas virtudes e de sua condição superior aos simples mortais. Paga o necessário por seus equívocos, mas terá, de certo modo, o reconhecimento de suas qualidades e o renome garantido no culto instituído por Ártemis. Vale repetir: o problema não são as qualidades em si (castidade, pureza, piedade), mas a obstinação de Hipólito com relação a elas e o orgulho que sente por possuí-las.

Muitos queriam salvá-lo, diz o mensageiro, mas ficavam para trás (v. 1243). Hipólito consegue libertar-se dos laços das rédeas desfeitas e cai: ainda resta-lhe leve sopro de vida (vv. 1244-46). O touro e os cavalos, concretizada a ruína, desaparecem (vv. 1247-48):

ἵπποι δ' ἔκρυφθεν καὶ τὸ δύστηνον τέρας

⁹⁸ Zeitlin (ibid) observa que o modo de expressão de Dioniso é coletivo e a iniciação em seus mistérios “vincula” seus seguidores ao deus e, ao mesmo tempo, uns aos outros, enquanto os “desvincula” das restrições comuns da vida diária. Já Afrodite relaciona-se aos mistérios da sexualidade, que envolvem um “eu”, mas seus designios alcançam uma rede mais ampla de interdependência e interconexão para a qual Eros provê os padrões. É também sob a influência da deusa “that the typical Dionysiac idiom of madness, maenadism, and sparagmos may be absorbed into a tragic plot”. Em nota a essa passagem (ibid: p. 228, n. 22), Zeitlin aponta referências dionisiacas na trama do *Hipólito* e diz que a mutilação do herói pode ser vista como uma espécie de *sparagmos*.

ταύρου λεπαίιας οὐ κάτοιδ' ὅποι χθονός.

Mas os cavalos e o lamentável prodígio do touro,
em que lugar da rochosa terra desapareceram, não sei.

O mensageiro diz ser apenas um escravo da casa, mas jamais se convenceria de que Hipólito fosse vil (κακός): mesmo que toda raça de mulheres se enforcasse e que todas as tábuas da floresta do Ida se cobrissem de letras. Ainda assim saberia ser Hipólito ἐσθλός, “honrado”, “nobre” (vv. 1249-54).

Comenta o coro (vv. 1255-56):

αἰαῖ, κέκρानται συμφορὰ νέων κακῶν,
οὐδ' ἔστι **μοίρας** τοῦ χρεῶν τ' ἀπαλλαγή.

Ai! Consumada está a desgraça de novos males.
Não há como escapar do **destino** e do que é necessário.

Mais um uso de νέος indicando males e desgraças, e a conclusão do coro de que é impossível se escapar da μοῖρα e do que tem de ser. O coro reconhece como μοῖρα o que tinha de acontecer a Hipólito; um destino já enunciado em seu nome.

Por ódio ao homem que sofrera tais coisas, Teseu diz que se alegrara de escutar o mensageiro. Agora, por respeito (αἰδούμενος) aos deuses e pelo próprio Hipólito, seu filho, nem sofre, nem se alegra pelos males (vv. 1257-60). O mensageiro então o interroga (vv. 1261-64):

πῶς οὖν; κομίζειν, ἢ τί χρὴ τὸν ἄθλιον
δράσαντας ἡμᾶς σῆι χαρίζεσθαι **φρενί;**

φρόντιζ'· ἐμοῖς δὲ χρώμενος βουλευέμασιν
οὐκ ὠμὸς ἐς σὸν παῖδα **δυστυχοῦντ'** ἔσῃ.

E então? Devemos trazê-lo, ou que fazer
com o infeliz para agradar teu coração?
Reflete. Mas se considerares meus conselhos
não serás cruel com teu filho infeliz.

O mensageiro exorta Teseu a não ser cruel com Hipólito, em sua má sorte.
Responde Teseu (vv. 1265-67):

κομίζετ' αὐτόν, ὥς ἰδὼν ἐν ὄμμασιν
τὸν τᾶμ' ἀπαρνηθέντα μὴ χράναι λέχη.
λόγοις τ' ἐλέγξω δαιμόνων τε συμφοραῖς

Trazei-o, para que eu, ao ver com meus olhos
aquele que nega ter maculado meu leito,
o refute com palavras e com os males vindos dos deuses.

Teseu não duvida que tais desgraças vêm dos deuses, como consequência de faltas cometidas. Nelas reconhece justa resposta às más ações de Hipólito. Na verdade, a ruína do herói veio da imprecação do pai: Posídon atendera seu pedido. Mas Teseu tem certa razão, pois a queda de Hipólito também é consequência dos erros cometidos por ele. Não os que Teseu imagina, mas os que decorrem da postura arrogante e inflexível de Hipólito. Sua absoluta negação de um poder inelutável e essencial à vida. Não é aleatório que o estásimo seguinte (vv. 1268-82) seja um canto à absoluta soberania de Afrodite.

A existência de culpa em Hipólito estava presente no imaginário dos pintores de vasos da Apúlia do século IV a.C.. Dos cinco exemplares encontrados, que representam o momento em que o herói é atacado pelo touro,

três deles mostram uma Erínia na cena da morte de Hipólito. O mesmo acontece, mais tarde (século II a.C.) com os sarcófagos etruscos de Chiusi, que também apresentam uma Erínia no contexto da queda de Hipólito.⁹⁹

2.10 QUARTO ESTÁSIMO (vv. 1268-1282) – Soberania de Afrodite

σὺ τὰν θεῶν ἄκαμπτον **φρένα** καὶ βροτῶν
 ἄγεις, Κύπρι, σὺν
 δ' ὁ ποικιλόπτερος ἀμφιβαλῶν
 ὠκυτάτῳ πτερῶι·
 ποτᾶται δὲ γαῖαν εὐάχητόν
 θ' ἄλμυρόν ἐπὶ πόντον,
 θέλγει δ' Ἔρωσ ᾧ μαινομένοι **κραδία**
 πτανὸς ἐφορμάσῃ χρυσοφαῆς,
 φύσιν ὀρεσκόων σκύμνων πελαγίων
 θ' ὅσα τε γᾶ τρέφει
 τά τ' αἰθόμενος ἄλιος δέρκεται
 ἄνδρας τε· συμπάντων βασιληίδα τιμάν,
 Κύπρι, τῶνδε μόνα κρατύνεις.

Tu, Cípris, o âmagο inflexível de deuses
 e mortais comandas. E contigo,
 envolvendo-os com alada rapidez,
 o de cintilantes asas.
 Voa sobre a terra e o sonoro
 salso mar,
 o alígero aurisplendente Eros: ele que fascina

⁹⁹ Cf. Anexo, p. 288.

ao arrojarse em desvairado coração.

A natureza das crias dos animais monteses e dos pélagos,
tudo quanto a terra nutre
e o ardente sol contempla,
e os homens: todos, com honra soberana,
tu Cípris, sozinha, governas.

Antes desse canto o mensageiro retira-se e Teseu aguarda a chegada de Hipólito agonizante. Estamos numa atmosfera de tristeza pela narrativa do servo e na expectativa de ver Hipólito alquebrado. Então, o coro entoa uma ode, cujo conteúdo, segundo Barrett (1964: p. 191), causa impacto: um hino ao poder universal e irresistível de Afrodite. Nele não há palavras de medo ou depreciação, mas de tranqüila aceitação e inquestionável homenagem. Barrett aponta a incongruência entre a postura do coro nessa ode e na anterior. Em 1146, o coro, revoltado com a situação de Hipólito, diz-se enfurecido contra os deuses (μανίω θεοῖσιν).

Possuir um caráter coerente não é característica necessária ao coro, e sim conduzir as emoções do público como deseja o poeta. Segundo Barrett, os últimos 200 versos serviram para levar se o público, sem reservas, para o lado de Hipólito. Mais um pouco e Ártemis, síntese dos valores representados pelo herói, adentrará na cena. Haveria, portanto, o risco de uma visão unilateral que não permitiria compreender a queda trágica de Hipólito, exceto como resultado de um destino cego ou maligno. O hino, exaltando o poder de Afrodite, faz um contraponto e dirige nosso olhar para a transgressão que significa ser alheio à deusa. Aqui, Barrett sinaliza uma questão que, como já demonstrado, constitui meu eixo de compreensão da peça. A queda de Hipólito resulta de uma falta que é o reverso de sua virtude: o culto extremado da pureza, ligado à rejeição de um aspecto essencial da vida. O canto a Afrodite nos lembra o quão fundamental e irresistível é o poder negado por Hipólito; poder que o dilacera.

É ela quem comanda o inflexível âmago (ἄκαμπτον φρένα) de deuses e homens. Traduzi φρήν por “âmago” na tentativa de apontar para sua essência. Por mais inflexível que seja o φρήν em deuses ou mortais, ele sucumbe a Afrodite. Manobrando-os com “alada rapidez”, Eros, que age junto à deusa, enfeitiça o coração delirante (μαινομέναι καρδία) daqueles a quem ataca. Há proximidade entre φρήν e καρδία nessa passagem: ambos são “locais” afetados por paixões.

O campo de ação de Afrodite abrange tudo quanto a terra nutre e o sol contempla: ela a todos, sozinha, governa. A contraposição entre συμπάντων e μόνω intensifica esse poder da deusa. Aqui, como nos versos 525-32, Afrodite e Eros têm o mesmo domínio: o da paixão como princípio fecundador da vida. Essa imagem da deusa, subjugando animais, homens e deuses, está também no *Hino Homérico a Afrodite I* (vv. 2-6). Hipólito julga-se no direito de negá-la por estar afinado com outra força divina. Escapa ao jovem a dimensão do poder da deusa, poder recordado e exaltado neste canto coral.

2.11 ÊXODO (vv. 1282-1466)

Assim que o coro termina, surge Ártemis na parte superior do palácio. No início da peça, como vimos, temos a situação inversa. Afrodite fala o prólogo e em seguida, quando sai de cena (v. 57), entra Hipólito e o coro formado por seus companheiros. Eles entoam um hino a Ártemis (vv. 61-71). Aqui, a entrada de Ártemis é precedida por um canto coral em honra a Afrodite.

Ártemis chega e interpela Teseu (vv. 1283-85). Pergunta o motivo de sua alegria com tais acontecimentos, após haver impiamente (οὐχ ὀσίως, v. 1287) matado o filho, persuadido pelas falsas histórias (ψευδέσι μύθοις, v. 1288) de sua mulher e acreditando no incerto (ἄφανῆ, v. 1289). Então declara (v. 1289):

φανερὰν δ' ἔσχεθες ἄτην.

Obtiveste evidente transtorno // ou // Evidente é tua ruína.

É direta a contraposição entre ἀφανῆ e φανεράν: Teseu fora persuadido por falsas palavras, acreditou no obscuro, no incerto (ἀφανῆ), mas clara, evidente (φανεράν) é sua ἄτη. Fedra reconheceu ter sucumbido a uma ἄτη enviada pela divindade (v. 241). É também a compreensão do coro sobre ela (v. 276). Agora, Ártemis chama de ἄτη o estado que leva Teseu a cometer o equívoco de condenar e amaldiçoar o filho.

Diante das circunstâncias, Ártemis sugere que Teseu deveria se esconder, envergonhado, no Tártaro sob a terra ou tentar escapar à infelicidade tornando-se um ser alado e voando para as alturas, pois não há para ele possibilidade de vida entre os homens bons (vv. 1290-95). Quando Fedra saía de cena para a morte, o coro, tomado de angústia, entrega-se a devaneios escapistas: queria estar em lugares inacessíveis, transformar-se em pássaro, fugir da situação que vivia (vv. 732 e segs.). Aqui é a própria deusa que, através de imagens escapistas, evidencia a insuportável situação de Teseu. É comum em Eurípides um personagem, em grande dificuldade, expressar desejo de sumir dentro da terra ou voar em direção ao céu. Hércules, na tragédia homônima, depois de ter matado esposa e filhos, diz (vv. 1156-57)¹⁰⁰:

Ai de mim. O que fazer? Onde ausência de males
encontrar? Vôo ou desapareço sob a terra?

Então, Ártemis revela o motivo de sua vinda: esclarecer os fatos; mostrar com clareza o justo coração de Hipólito, para que possa morrer honrado; mostrar também a loucura de Fedra ou, de certo modo, sua grande nobreza. Traduzi e discuti essa passagem (vv. 1298-306) ao questionar qual teria sido o erro de Fedra (cf. p. 82).

¹⁰⁰ Outros exemplos, citados por Barrett (1964: p.397), são *Íon*, 1238-39; *Hécuba*, 1157-58; *Faetonte*, fr. 781. 61e segs.; *Medéia*, 1296 e segs.

Ártemis diz que Hipólito, como era o justo, nem se deixara levar pelas palavras da ama, nem, quando aviltado por Teseu, violara os juramentos, por ser de fato piedoso (εὐσεβής, v. 1309). Fedra que, temendo ser descoberta, escreve falsa acusação e arruína, por meio de dolo, o jovem. Teseu nela acreditara (vv. 1307-312). Fala ainda sobre os três votos infalíveis de Posídon, aos quais ele tinha direito. Um deles, Teseu gastara contra Hipólito, quando poderia tê-lo usado contra um inimigo. Posídon apenas concedera o prometido, mantendo sua palavra (vv. 1313-319). O erro fora de Teseu que não esperara por prova, por palavra dos adivinhos e nem procurara refletir durante algum tempo antes de lançar a impreciação (vv. 1320-324; passagem já comentada, cf. item 2.7.3).

Nesse ponto, o drama mostra duas situações distintas, mas relacionadas. Uma diz respeito à causa primeira dos acontecimentos funestos, àquilo que se torna necessário a partir das deliberações iniciais de Afrodite e que implica, de qualquer forma, o fim de Hipólito, responsável por ofendê-la. Outra diz respeito aos efeitos desencadeados a partir daí e que ensejam outros erros e outros males. Esse segundo processo é o que afeta Teseu, que se torna vítima da τύχη (vv. 797, 801, 819, 832, 840, 854) ao chegar em casa e encontrar o suicídio da esposa. É inocente de tal acontecimento, embora possa, em alguma medida, ser considerado agente estimulador, por sua ausência. Mas, quando Teseu se nega a conferir evidências e se precipita a condenar e amaldiçoar o filho, torna-se responsável por sua morte, independentemente de Afrodite havê-la já determinado. Atua como instrumento da vingança divina, não aleatoriamente, mas na medida em que apresenta, no caráter, os componentes necessários a esse papel.

No desencadear da τύχη, um erro sempre se entrelaça a outros, como fios numa urdidura. Sua consumação se dá pela mão das variáveis. Noutras palavras, a τύχη não parece funcionar como os medicamentos que, a contragosto, geram efeitos colaterais. Ao contrário, parece buscar e reforçar esses efeitos, pois os erros nunca pertencem a um só indivíduo.

2.11.1 Inelutável Vontade Divina

Diante de tais revelações, Teseu deseja a morte. Continua Ártemis (vv. 1325-30):

... δεῖν' ἐπραξας, ἀλλ' ὅμως
 ἔτ' ἔστι καί σοι τῶνδε συγγνώμης **τυχεῖν**·
 Κύπρις γὰρ ἤθελ' ὥστε γίγνεσθαι τάδε,
 πληροῦσα **θυμόν**. θεοῖσι δ' ᾧδ' ἔχει νόμος·
 οὐδεὶς ἀπαντᾶν βούλεται **προθυμίαι** τ
 ἦι τοῦ θέλοντος, ἀλλ' ἀφιστάμεσθ' αἰεί.

... Coisas terríveis fizeste, mas
 ainda assim é possível obteres perdão.
 Pois Cípris desejava, de fato, que elas acontecessem,
 satisfazendo sua ira. Entre os deuses há esta lei:
 nenhum pretende opor-se ao propósito daquele
 que assim o deseja, mas manter-se distante sempre.

Teseu pode obter perdão pelos seus atos, pois são também conseqüências da vontade de Afrodite. A justiça divina considera as motivações da ação, sendo possível atenuar a responsabilidade humana quando ela resulta também de desígnios divinos.

Há entre os deuses uma lei que impede um de intervir na resolução de outro. Por isso, Ártemis nada pôde fazer para preservar Hipólito. Se não temesse Zeus, ela jamais chegaria à desonra de permitir que, dentre todos os mortais, morresse aquele que lhe era mais caro (vv. 1331-333).

Segundo Ártemis, Teseu cometera uma hamartia, o típico erro trágico, uma ação equivocada que leva à ruína (vv. 1334-335):

... τὴν δὲ σὴν **ἀμαρτίαν**
τὸ μὴ εἰδέναι μὲν πρῶτον ἐκλύει κάκης·

... Quanto ao teu erro,
em primeiro lugar, o fato de não saberes te liberta da infâmia.

A ignorância dos fatos é para Teseu atenuante. Ele não condena e amaldiçoa o filho consciente da verdade. Fedra destruíra, com a morte, qualquer possibilidade de defesa para o herói e, assim, persuadiu o φρήν de Teseu (vv. 1336-37). Ele decide-se pelas aparências e aí podemos ver nele uma participação na morte do filho e, portanto, na culpa. Essa é sua ἀμαρτία.

Também para Ártemis é triste a situação, pois a morte dos piedosos (εὐσεβεῖς) não alegra os deuses. Os maus (κακοὺς), ao contrário, são destruídos por eles com filhos e casas (vv. 1339-41). Afrodite, no prólogo, afirmara o mesmo princípio (vv. 5-6). Se os deuses lamentam a morte dos piedosos e destroem os que não o são, Afrodite tem razão de olhar Hipólito como κακός e de, no futuro, lamentar a morte de seu favorito, que Ártemis pretende causar (vv. 1420-22). Em termos dos valores que as deusas compartilham, a punição de Afrodite de seu inimigo é tão legítima quanto a defesa de Ártemis da εὐσέβεια de seu favorito. Trata-se de um complexo jogo de forças divinas.

Hipólito entra em cena com o lamento do coro (vv. 1344- 46):

... ὦ πόνος οἴκων,
οἶον ἐκράνθη δίδυμον μελάθροισ
πένθος θεόθεν καταληπτόν.

... Ó sofrimento desta casa,
como se cumpriu para o palácio a dupla
dor vinda dos deuses que o atingiu.

O coro refere-se à morte de Fedra e, agora, à de Hipólito, que é iminente. Πένθος pode designar, especialmente, a dor causada pela morte, o luto. O duplo sofrimento que se cumpre no palácio é desencadeado pelos deuses (θεόθεν). Não há dúvida sobre esse ponto.¹⁰¹

2.11.2 O fim de Hipólito – Nem sofrimento altera a φύσις

Hipólito entra lamentando-se: fora aniquilado pelos oráculos injustos de seu pai, também injusto. Refere-se às imprecações de Teseu como χρημοῖς. O termo χρησμός, “profecia”, “resposta de um oráculo”, indica uma verdade prevista de um evento futuro. Como a imprecação de Teseu tinha já, no momento em que fora feita, sua realização garantida pela promessa de Posídon, Hipólito denomina-lhe χρησμός. Uma profecia que é, ao mesmo tempo, causa de sua realização.

Diz Hipólito (vv. 1363-69):

... Ζεῦ Ζεῦ, τάδ' ὀράῃς;
 ὃδ' ὁ σεμνὸς ἐγὼ καὶ θεοσέπτωρ,
 ὃδ' ὁ σωφροσύνηι πάντας ὑπερσχών,
 προὔπτον ἐς Ἄϊδην στείχω, κατ' ἄκρας
 ὀλέσας βίοτον, μόχθους δ' ἄλλως
 τῆς εὐσεβίας
 εἰς ἀνθρώπους ἐπόνησα.

Zeus, Zeus, vês estas coisas?

Aqui estou eu, o soberbo e venerador dos deuses;

eu que, em virtude, tendo a todos superado,

¹⁰¹ Cf. vv. 237, 241, 832, 1257, 1401, 1406 e 1414.

para o Hades, já visível, avanço, com a vida
completamente destruída; lidas vãs
de piedade
perante os homens sofri.

Vale transcrever o comentário literal de Barrett (1964: p. 403) a estes versos. Eles ecoam exatamente meu ponto de vista:

Still in his last agony the same unshaken certainty of his own perfection:
his blindness to the defects of his narrow puritanism stays with him to the
end, and lets him see in his fate nothing but blind irrational injustice.

Completando a observação de Barrett, eis a dose de orgulho existente no “puritanismo” de Hipólito: ele acredita-se acima dos mortais (πάντας ὑπερσχών, 1365) em σωφροσύνη (o que já afirmara em 995: σωφρονέστερος γεγώς) e se auto-intitula ὁ σεμνός, o “grandioso”, “magnífico” ou “soberbo”. Como se viu, na análise do diálogo entre o herói e o velho servo (vv. 88-107, item 2.1.2), não é acidental Hipólito usar aqui o mesmo termo com o qual o servo censurou sua arrogância no prólogo.

Hipólito, a partir de 1370 até o final da passagem (v. 1388), sofre acesso de dor e fala tomado por violenta emoção, expressada no metro lírico. De novo a dor (ὀδύνα) lhe aflige e o faz querer a morte.

Diz ele (1378- 388):

ὦ πατὴρ ἐμοῦ δύστανος ἀρά·
μιαιφόνον τι σύγγονον
παλαιῶν προγεννη-
τόρων ἐξορίζεται
κακὸν οὐδὲ μένει,

ἔμολε τ' ἐπ' ἐμέ-τί ποτε, τὸν οὐ-
 δὲν ὄντ' ἐπαίτιον κακῶν;
 ἰὼ μοί μοι.
 τί φῶ; πῶς ἀπαλλά-
 ξω βιοτὰν ἐμὰν τοῦ-
 δ' ἀνάλγητον πάθους;
 εἴθε με κοιμάσειε τὸν
 δυσδαίμον' Ἄϊδα μέλαι-
 να νύκτερός τ' **ἀνάγκη**.

Ó infeliz imprecação de meu pai!
 Algum consangüíneo sangrento mal
 de antigos antepassados
 provém,
 não permanece onde está
 e veio sobre mim – Por que eu, afinal?
 Em nada culpável de males?
 Aí de mim!
 O que posso dizer? Como afastarei
 minha vida deste sofrimento,
 tornando-a isenta de dor?
 Oxalá a mim, infeliz, fizesse
 descansar a sombria e noturna
 necessidade do Hades.

O lamento de Hipólito ecoa afirmações anteriores de Teseu. Em 820, lamenta Teseu a τύχη que se abatera sobre ele e a casa, e a denomina “mácula inapreensível vinda de um nume vingador”. Nos versos 830-833¹⁰², diz:

¹⁰² Passagens comentadas mais a frente na análise do termo τύχη.

Ai! Ai! Míseros, míseros estes sofrimentos.

Do passado e de algum lugar torno a carregar

uma τύχη vinda dos deuses por faltas anteriores de alguém.

Aqui ao repetir a mesma idéia, Hipólito não se refere a uma falta ou crime específico. Apenas reitera a crença comum de ser possível sofrer como reparação de erros cometidos por um antepassado, especialmente máculas vindas de crime de sangue. Diz que seu mal, consangüíneo e maculado de sangue, provém (ἐξορίζεται) de antigos antepassados. Um mal que não fica onde está, mas avança sobre ele. A mácula ultrapassa a fronteira (ὅρος) em que se encontrava confinada (sua esfera de atuação: os antepassados). Torna-se operante e vai ao encontro de Hipólito, que se acredita inocente de qualquer mal e questiona a razão de ser ele o alvo. Hipólito não consegue ver seus equívocos, nem se lembrar das advertências do servo. Percebe a impossibilidade de afastar a vida de tal sofrimento e quer que a necessidade (ἀνάγκη), sombria e noturna do Hades o faça descansar: anseia pela morte.

Começa um diálogo entre Hipólito e Ártemis. A deusa lhe diz, logo de início (v. 1390), que a nobreza de seu coração o destruirá: τὸ δ' εὐγενές σε τῶν φρενῶν ἀπώλεσεν. Há certa ambigüidade aí. Não se focalizamos a frase em si, mas quando a ouvimos lembrando a postura de Hipólito durante a peça. É, exatamente a natureza nobre de seus φρένες (devida à sua boa estirpe – εὐγενές) que o faz sentir-se acima dos comuns mortais (vv. 80, 949, 995, 1100, 1365) e o leva a desprezar uma deusa (vv. 6, 115).

Hipólito sente a presença de Ártemis através de seu perfume (v. 1391). A deusa diz ser ilícito verter lágrimas (v. 1396). Em 1397, Hipólito responde que não há mais o caçador e o servidor (ὑπηρέτης¹⁰³) da deusa. Ártemis diz que o

¹⁰³ Sobre o uso do termo ὑπηρέτης em Eurípides e o conceito de piedade como “serviço”, conferir o artigo de Christian Wildberg (1999-2000).

jovem morrerá amado por ela (v. 1398). Conta que Cípris, traiçoeira, era a responsável (v.1400): tudo preparara por ressentimento de não ser honrada e por sentir-se irritada com a castidade do jovem (σωφρονοῦντι δ' ἤχθετο, v. 1402). Todos estão destruídos por ela (vv. 1403-4).

Teseu entra no diálogo e declara-se arruinado, sem prazer na vida (v. 1408). Hipólito lamenta mais o pai, pelo erro que cometera (τῆς ἁμαρτίας, v. 1409), do que a si próprio. Em meio à lamúria de ambos, declara Hipólito (v. 1415):

φεῦ·

εἴθ' ἦν ἄρᾱιον δαίμοσιν βροτῶν γένος.

Ai!

Pudesse a raça dos mortais ser maldição aos deuses!

Há aqui mais um indício da jactância de Hipólito. A ira de um morto com relação a seu assassino tinha, para os gregos, o peso de uma maldição. Era personificada como um poder maléfico, similar ou idêntico ao das Erínias¹⁰⁴. Uma maldição capaz de perseguir seu alvo. Hipólito, assim como qualquer um, poderia tornar-se ἄρᾱιος em relação a um assassino humano. Mas demonstra desejo de ser ἄρᾱιος com os deuses, aos quais imputa sua morte (especificamente Afrodite, v. 1401). É pretensão claramente desmedida. Hipólito agora tem consciência de que seu infortúnio é consequência da total negação de Afrodite, mas, em vez de reconhecer o erro e, aprendendo com ele, arrepender-se, quer tornar-se maldição para ela.

Ártemis declara que vingará a morte de Hipólito, atingindo com seus dardos aquele que, dentre os mortais, for o mais querido de Afrodite (vv. 1416-22):

¹⁰⁴ Cf. Ésquilo, *Coéforas* 406, *Eumênides* 417; Sófocles, *Electra* 111, apud Barrett, p. 411.

ἔασον· οὐ γὰρ οὐδὲ γῆς ὑπὸ ζόφον
 θεᾶς ἄτιμοι Κύπριδος ἐκ προθυμίας
 ὀργαὶ κατασκήψουσιν ἐς τὸ σὸν δέμας,
 σῆς εὐσεβείας κάγαθῆς **φρενὸς** χάριν·
 ἐγὼ γὰρ αὐτῆς ἄλλον ἐξ ἐμῆς χερὸς
 ὃς ἂν μάλιστα φίλτατος κυρῇι βροτῶν
 τόξοις ἀφύκτοις τοῖσδε τιμωρήσομαι.

Deixa! Pois nem mesmo nas trevas sob a terra,
 a cólera resoluta da deusa Cípris
 arrojarse-á sobre seu corpo sem ser vingada,
 como dádiva por tua piedade e nobreza de coração.
 Eu, com minhas mãos, um outro, que seja para ela
 o mais amado dentre todos os mortais, ao encontrar,
 com estas inevitáveis flechas vingar-me-ei.

A ação de Cípris contra Hipólito não ficará sem reparação. Ártemis nada pôde fazer em sua defesa (vv. 1328-30), mas agora diz que se vingará: atingirá com flechas fatais o mortal mais amado por Afrodite. Não esclarece quem seja, mas pensaríamos em Adônis, que na versão de Apolodoro (III, 14. 4) foi morto por javali devido à cólera de Ártemis. O problema é a afirmação da deusa de que se vingará pessoalmente, com suas flechas.

Ártemis assim agirá devido à “piedade” (εὐσεβείας) e à “bondade de coração” (ἀγαθῆς φρενός) do herói. Ela está reafirmando o já que dissera sobre o φρήν de Hipólito: é justo (φρένα ... δικαίαν, 1298-9) e nobre (εὐγενές, v. 1390).

Em recompensa aos males sofridos por Hipólito, Ártemis outorga-lhe as maiores honras em Trezena: será louvado pelas jovens antes de suas núpcias.

Elas lhe oferecerão mechas de cabelos, lágrimas e cantos.¹⁰⁵ O amor que Fedra, em silêncio, por ele nutria não será esquecido (vv. 1423-30).

Ártemis reconcilia Teseu com Hipólito. Primeiro, manda o pai tomar o filho em seus braços. Teseu, sem querer (ἄκων), o destruía. Não é exato traduzir ἄκων por “contra sua vontade”, pois ele desejara a morte do filho, só não tinha conhecimento de que estava errando. Continua a deusa (vv. 1433-34):

... ἀνθρώποισι δὲ
θεῶν διδόντων εἰκὸς ἑξαμαρτάνειν.

... Mas para os homens,
quando os deuses permitem, errar é natural.

Com relação ao herói, ela o aconselha a não odiar o pai (πατέρα μὴ στυγεῖν), pois o próprio Hipólito possui o destino pelo qual fora destruído (ἔχεις γὰρ **μοῖραν** ἢ διεφθάρης, vv. 1435-36): sua morte, nesse momento e dessa forma, era seu destino, seu lote, sua μοῖρα. Teseu fora, portanto, instrumento da μοῖρα e dos desígnios de Afrodite (vv. 1326-30), embora tenha, como vimos, a própria parcela de responsabilidade.

Ártemis despede-se, pois não é lícito (οὐ θέμις) que veja pessoas mortas, nem que macule os olhos com expirações (vv. 1437-39). Hipólito dela se despede e garante que obedecerá a suas ordens: cessará sua hostilidade contra o pai (v. 1442).

Acontece o último diálogo entre ele e Teseu. Hipólito liberta o pai da responsabilidade pelo sangue derramado em sua morte: ... σε τοῦδε ἔλευθερῶ φόνου (v. 1449). Teseu reconhece, nessa atitude, a nobreza (γενναῖος, v. 1452) e o φρήν piedoso e bom de Hipólito (οἷμοι φρενὸς σῆς εὖσεβοῦς τε κάγαθῆς, v. 1454). Eles se despedem e Hipólito, chegando ao

¹⁰⁵ Sobre o culto de Hipólito em Trezena, cf. L. Séchan (1911: 112-150).

fim de suas forças, morre (vv. 1457-58). Teseu sai de cena, seguido dos servos que transportam o corpo do jovem. Diz antes, com inconformada tristeza (vv. 1459-61):

ὦ κλείν' Ἀθηνῶν Παλλάδος θ' ὀρίσματα,
οἴου στερήσεσθ' ἄνδρός. ὦ τλήμων ἐγώ,
ὥς πολλά, Κύπρι, σῶν κακῶν μεμνήσομαι.

Ó ínclitas regiões de Atenas e Palas,
de que qualidade de homem estareis despojadas! Ó mísero que sou!
Muitas vezes, Cípris, teus males trarei à lembrança.

Provavelmente Teseu diz o último verso, dirigindo-se à estátua de Afrodite presente no cenário.

3. CAPÍTULO II - Τύχη: CONSIDERAÇÕES ETIMOLÓGICAS

O termo τύχη origina-se da raiz do verbo τυγχάνω no aoristo (ἔτυχον) e encontra-se no perfeito (τετύχηκα). Antes da análise das ocorrências de τύχη no *Hipólito*, vejamos um pouco dos principais significados de τυγχάνω e possíveis relações entre τύχη / τυγχάνω e τέχνη / τεύχω.¹⁰⁶

Τυγχάνω tem um sentido concreto de “atingir, tocar, encontrar”, com o complemento geralmente no genitivo, mas também possível no acusativo. Em Homero, costuma indicar o ato de se atingir o alvo e, nesse sentido, opõe-se a ἁμαρτάνω. Na *Iliada*, por exemplo, Enéas atira a lança contra Meríones, pois

¹⁰⁶ Para este estudo utilizei os dicionários Greek-English Lexicon de Liddell & Scott e o Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque de Pierre Chantraine.

esperava atingi-lo sob o escudo, enquanto ele avançava (XVI, 609): ἔλπετο γὰρ τεύξεσθαι ὑπασπίδια προβιβῶντος.

No *Hipólito*, Teseu faz esse uso de τυγχάνω ao perguntar com que palavra poderia “atingir”, “acertar”, o significado da pesada sorte de Fedra (vv. 826-27): τίνα λόγον, τάλας, τίνα **τύχαν** σέθεν / βαρύποτμον, γύναι, προσαυδῶν **τύχῳ**; Também o coro, numa passagem considerada corrupta, deseja atingir a sorte de uma vida não viável (vv. 867-68):

† ἔμοι [μὲν οὖν ἀβίωτος βίου]
τύχα πρὸς τὸ κρανθέν εἶη **τυχεῖν**.†

Τυγχάνω, quando intransitivo, significa “ser bem sucedido”, “ter sucesso”. Com tal sentido, opõe-se a σφάλλω (fracassar, sair-se mal). Daí, no *Édipo Rei* (v. 598), τό τυχεῖν significar “o sucesso”.

Do sentido concreto de “encontrar” (como a lança que encontra o alvo), deriva um sentido mais geral de “conseguir”, “obter”. Na *Odisséia* VI, 289-90, Nausica exorta Odisseu a ouvir suas instruções que visam ajudá-lo a conseguir o que precisa:

... ὄφρα τάχιστα
πομπῆς καὶ νόστοιο τύχης παρὰ πατρός ἔμοιο.
... para que o mais rapidamente
uma escolta e o retorno obtenhas do meu pai.

Esse uso de τυγχάνω ocorre no *Hipólito*. Pergunta a ama que mal poderia haver para si, maior do que não conseguir de Fedra o que precisava (v. 328): μεῖζον γὰρ ἢ σου μὴ **τυχεῖν** τί μοι κακόν; A ama necessita obter da rainha sua confiança e cumplicidade. Mais tarde, Fedra afirma ter obtido justiça (v. 672): **ἐτύχομεν** δίκας. Ártemis diz para Teseu que, embora terrível o que

ele fizera, seria possível obter perdão (vv. 1325-26): δεῖν' ἐπραξας, ἀλλ' ὅμως / ἔτ' ἔστι καί σοι τῶνδε συγγνώμης **τυχεῖν**.

Τυγχάνω indica também o “estar em determinada situação”, designando aquilo que precisamente ocorre em oposição às demais possibilidades. Encerra a idéia de que determinada ação está perfeitamente acontecendo. A Electra de Sófocles conta ao coro que Egisto, naquele momento, se encontra no campo (v. 313): ...νῦν δ' ἀγροῖσι τυγχάνει. Egisto está justamente no campo e não em outro lugar. No prólogo do *Ájax*, Odisseu espia, diante da tenda do protagonista, procurando-o. Atena aparece e lhe diz para cessar a busca, pois Ájax está precisamente dentro da tenda (v. 9): ἔνδον γὰρ ἀνὴρ ἄρτι τυγχάνει.

No canto XII da *Odisséia*, Circe explica a Odisseu sobre os perigos de Caríbdis. Conta que o monstro suga a água três vezes por dia e o exorta a não estar ali naquele momento, naquela determinada situação (v. 106): μὴ σύ γε κεῖθι τύχοις. Nesse exemplo, está presente a idéia de possibilidade: Odisseu poderá ou não estar ali no momento em que Caríbdis sugará a água. Tal possibilidade é, de certo modo, associada à sorte do herói e também à “técnica” que utilizará para lidar com a situação.

É a partir desse significado de τυγχάνω que o particípio substantivado, **τὸ τυγχάνον**, expressa “o que está acontecendo”, ou seja, “o evento”, “o fato”, “a situação”. Na *Helena*, Menelau e a heroína simulam, para Teoclímeno, a necessidade de se prestar honras fúnebres ao próprio Menelau, supostamente morto. Menelau finge aconselhar Helena a esquecer aquele que já não vive e a amar o novo marido. Então, observa que, na presente “situação”, naquelas circunstâncias, é o melhor que Helena tem a fazer: ἀριστα γάρ σοι ταῦτα πρὸς τὸ τυγχάνον.

Τυγχάνω indica eventos e coisas em geral que sobrevêm a alguém. Nesse tipo de ocorrência, o verbo sugere razões não calculadas ou previstas para o acontecimento, associadas a algum desígnio de ordem não corriqueira. Em *Agamêmnon*, Clitemnestra conjectura a situação dos aqueus após a vitória contra os troianos. Diz que eles deviam honrar os deuses da cidade vencida (vv. 338-40) e não sucumbir ao desejo de pilharem o que era necessário respeitar (vv. 341-2). Sem ofensa aos deuses, o retorno poderia ocorrer bem, exceto se lhes sobreviessem males inesperados (v. 347): εἰ πρόσπαια μὴ τύχοι κακά. Em *Os Persas*, Dário reflete que, certamente, mortais estão sempre sujeitos às desgraças próprias do humano (v. 706): ἀνθρώπεια δ' ἄν τοι πῆματ' ἄν τύχοι βροτοῖς.

Τυγχάνω na 3ª pessoa do singular do aoristo ou do imperfeito indica, em orações relativas, o como (quando, onde, etc) algo aconteceu (ou podia ter acontecido). É assim que no *Hipólito*, Teseu deseja a existência de duas vozes para os homens, “uma justa e a outra como acontecesse de ser” (τὴν μὲν δικαίαν τὴν δ' ὅπως ἐτύγχανεν, v. 929), para que a que pensa injustiças fosse refutada pela justa e não fôssemos enganados (vv. 930-31).

Da idéia de acontecer, de estar em determinada situação ou em determinada ação, vem o uso de τυγχάνω acompanhado de participio. Nesse caso, o participio passa a funcionar como o verbo principal, enquanto τυγχάνω deixa apenas a expressão adverbial que ele contém, indicando o que acontece numa determinada situação e sugerindo coincidência. No *Ájax*, o mensageiro narra, ao coro, as palavras de Calcas para Teucro. Diz saber o tanto que sabe, pois acontecera de estar presente na situação (v. 748): Τοσοῦτον οἶδα καὶ παρὼν ἐτύγχανον. Em *As Traquinias*, o mensageiro revela para Dejanira a verdade sobre Hércules e Íole. Pareceu-lhe a melhor opção contar para a rainha tudo o que “calhou” de ter ele conhecido (v. 370): ὁ τοῦδε τυγχάνω μαθὼν

πάρρα. Tucídides conta que o rei dos líbios persuadira a maior parte do Egito a revoltar-se contra Artaxerxes e, assumindo o comando, conseguira a intervenção dos atenienses. Diz que (por coincidência) aconteceu de estarem os atenienses em expedição a caminho de Chipre com duzentos navios seus e de aliados (Tucídides, I.104. 2.1-2): ἔτυχον γὰρ ἐς Κύπρον στρατευόμενοι ναυσὶ διακοσίαις αὐτῶν τε καὶ τῶν ξυμμάχων. Eles abandonaram Chipre e vieram ajudá-lo.

No verbo τυγχάνω, assim como no substantivo τύχη, coexistem duas possibilidades de compreensão. Apesar de τυγχάνω indicar o que de fato acontece, a situação por ele indicada nem sempre depende exclusivamente de uma intencionalidade ou de causas explícitas. Há nele um elemento de imponderabilidade. Esse valor do verbo é bem marcado em alguns termos cognatos: τυχαῖος, fortuito e τυχηρῶς, τυχικός, fortuitamente. Do mesmo modo, a τύχη designa o acontecimento, aquilo que, entre inúmeras possibilidades, de fato ocorre. Mas a causa última de tal acontecimento parece inapreensível, principalmente para aqueles que o sofrem.

Há afinidade etimológica entre τυγχάνω e τεύχω. O verbo τυγχάνω no futuro sofre variação na raiz, em que a vogal /υ/ é substituída por /ε/ dando origem a **τεύξομαι**. Τυγχάνω compartilha essa forma futura com τεύχω (no futuro médio). Eles coincidem também em **τέτευχα** (perfeito) e **τεύξασθαι** (infinitivo aoristo médio).

Os dois verbos apresentam a variação **τυχ** / **τεχ** na raiz. Τυγχάνω tem raiz **τεχ** em **τεύξομαι**, **τέτευχα**, **τεύξασθαι**, **ἐτετεύχειν** (mais que perfeito ativo). Τεύχω apresenta a raiz **τυχ** em **ἐτύχθην** (aoristo passivo), **τετύχθαι** (infinitivo perfeito, médio-passivo), **τετύχθω** (imperativo

perfeito, médio passivo, 3º pessoa do singular), **τυχθείς** (particípio aoristo passivo) e **τυχεῖναι** (infinitivo aoristo ativo).

Τεύχω significa “fabricar um objeto”, “produzir pelo trabalho ou pela arte” e se refere especialmente a coisas materiais. Tem o sentido de “realizar”, “fazer”, “construir”. Permite uso metafórico, como na *Odisséia* (20. 366), em que o vidente Teoclímeno diz ter no peito um “entendimento” (νόος) “construído” (feito, pronto), em nada deplorável; tem ele um “espírito” valoroso: καὶ νόος ἐν στήθεσσι **τετυγμένος**, οὐδὲν ἀεικῆς.

Τεύχω apresenta também o sentido de “causar”, “ser a causa de”, e pode indicar a ação de um deus. É o verbo usado por Telêmaco quando fala sobre os males que lhe causaram os deuses (*Od.* 1. 244): ἐπεὶ νύ μοι ἄλλα θεοὶ κακὰ κήδε' **ἔτευξαν**. Na *Iliada*, Agamêmnon repreende Calcas por dizer aos Dânaos que Apolo (ἔκηβόλος) lhes causa sofrimento, porque o atrida não restituíra Criseida ao pai (*Il.* 1. 110): ὥς δὴ τοῦδ' ἔνεκά σφιν ἔκηβόλος ἄλγεα **τεύχει**. Nas *Eumênides*, Clitemnestra repreende a Erínia por estar dormindo: pergunta-lhe que ação fora destinada a ela senão a de causar males (v. 125): τί σοι πέπρωται πρᾶγμα πλὴν **τεύχειν** κακά;

Há também afinidade de significação entre τυγχάνω e τεύχω, especialmente nos respectivos sentidos de “atingir”, “realizar”. Aquilo que é “atingido” ou “obtido”, expresso por τυγχάνω, guarda relação com aquilo que se faz, se realiza, expresso por τεύχω. A principal diferença entre eles parece ser, em alguns casos, o grau de determinação e concretude. Τεύχω apresenta uma ação mais definida, muitas vezes no plano da técnica e da produção. Τυγχάνω, mesmo em casos de maior definição, quando indica o estar em determinada situação e aquilo que de fato acontece, apresenta sempre uma ingerência da sorte, por mínima que seja.

A relação de significado entre os dois verbos encontra-se também na relação entre o substantivo τεῦξις (de τυγχάνω), que indica algo “realizado, obtido, feito”, e o adjetivo τευκτός / τυκτός (de τεύχω), com praticamente o mesmo significado: “feito, terminado, manufaturado”.

Do verbo τεύχω vem também o substantivo **τέχνη** que significa “arte”; “destreza”; “habilidade com as mãos”, especialmente em trabalhos com metal. Indica uma “técnica”, um modo de fazer. Assim se diz na *Odisséia* que Atena e Hefesto ensinaram ao artífice toda a espécie de técnicas (6. 233-4): ὃν Ἥφαιστος δέδασεν καὶ Παλλὰς Ἀθήνη **τέχνην** παντοίην. Τέχνη é o termo usado com relação à arte do vidente. Em *Agamêmnon*, o coro diz que as artes de Calcas não são sem efeito (v.249): **τέχναι** δὲ Κάλχαντος οὐκ ἄκρानτοι (cf. *Eumênides*, 17; *Édipo Rei*, 389).

Τέχνη também significa “meio” (πάσῃ **τέχνῃ**, “por todos os meios”, Ar., *Nuvens*, v. 1323; μηδεμιᾷ **τέχνῃ**, “de modo algum”, Heródoto, 9. 57.5) e denota o modo ou os expedientes pelos quais algo é conseguido. Pode significar habilidade no mau sentido: “astúcia, engano”. Na *Teogonia*, τέχνη refere-se à artimanha “dolosa e má” de Gaia para enganar Urano (v. 160): δολίην δὲ κακὴν ἐφράσσατο τέχνην. Na *Odisséia* (4. 455), Menelau conta sobre Proteu que, quando agarrado por ele, não se esqueceu da “dolosa arte” (οὐδ’ ὁ γέρων δολίης ἐπελήθετο τέχνης) e se transformou em leão (v. 456) e, depois, em outros bichos.

Τέχνη diz respeito não apenas a arte em si (*Prometeu*, v. 506), mas também ao ato de praticá-la (*Édipo Rei*, 562) e de ter conhecimento sobre ela (Heródoto, 3. 130). Indica um conjunto de regras, sistema ou método de se fazer algo, seja com relação às artes utilitárias ou às refinadas. A “arte da Retórica”, por exemplo, é definida, em Platão, como ἡ περὶ τοὺς λόγους τέχνη (Pl. *Fédon*, 90b).

Assim como τυγχάνω e τεύχω, τεῦξις e τευκτός / τυκτός, τύχη e τέχνη possuem afinidades. A composição dramática envolve uma τέχνη e tal técnica utiliza-se da τύχη para seus propósitos.

No enredo dramático, o personagem, através de uma drástica abstração dos múltiplos fatos que compõem sua situação existencial, não se dá conta da série factual que compõe seu destino e que caminha para o desfecho. Tal desenlace sintetiza essa multiplicidade de ações, intenções e expectativas (distantes da percepção do personagem) e configura o que Aristóteles chamou de “peripécia” (περιπέτεια). Diz Aristóteles que a “peripécia” é a mutação dos sucessos no contrário e que essa inversão deve ser produzida de acordo com o “verossímil” e o “necessário” (κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ ἀναγκαῖον, *Poética*, 1452 a. 24). A “peripécia” pode ou não vir acompanhada do “reconhecimento” (ἀναγνώρισις) que, como o próprio termo indica (ὥσπερ καὶ τοῦνομα σημαίνει), corresponde à passagem da ignorância ao conhecimento (ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν μεταβολή, 1452 a. 29-31). Para Aristóteles, a mais bela forma de “reconhecimento” é aquela que acontece junto com a “peripécia”, como no *Édipo Rei* (1452 a. 32-33).

O enredo trágico é construído através de uma contínua junção de τέχνη e τύχη. Pela técnica (τέχνη), o poeta se apropria da matéria-prima do mito e constrói, a partir dela, as ações e o caráter dos seus personagens. É pela arte (τέχνη) que o poeta, ao tecer personagens e ações, entrelaça fios do caráter com fios do destino e proporciona à trama seus reveses (τύχαι). Esses acontecimentos, aparentemente fortuitos, culminam em momentos capitais da tragédia, não por acaso associados à “peripécia” e/ ou ao “reconhecimento”.

Nós, os leitores da tragédia, é que temos condição de perceber essa verdadeira linha de montagem da τύχη. Porque ela transparece no trabalho do

poeta, em sua τέχνη. Trabalho que consiste em tecer a série de eventos entrelaçados que vão dar na situação final da tragédia. O poeta com sua τέχνη expressa a τύχη. Quanto mais capaz for de escutar a melodia da τύχη e de reproduzi-la em sua trama, mais força e beleza ela terá. A τύχη em seus efeitos finais será um dos indicativos da qualidade da arte (τέχνη) do poeta. Por outro lado, quanto melhor trabalhada pela arte do poeta, mais chance terá a “sorte”, o suposto “acaso”, de revelar sua natureza.

Tal fato foi percebido por Agaton, poeta que aparece na obra de Platão como tragediógrafo, premiado logo em sua primeira tragédia (*Banquete*, 173 a. 5-6). Mas foi Aristóteles, no sexto livro da *Ética à Nicômaco*, que registrou uma frase significativa de Agaton (1140 a. 19-20): τέχνη τύχην ἔστερξε καὶ τύχη τέχνην.

Vejamos a passagem. Aristóteles aí fala sobre a natureza da arte, ou da técnica artística (τέχνη), como aquilo que dá nascimento a uma obra, por meio de possibilidades estritamente criativas (1140 a.11-17): a arte (τέχνη), visa à criação / geração (γένεσις) e se ocupa em inventar (τὸ τεχνάζειν) e examinar os modos de produzir alguma coisa (καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηται τι τῶν ἐνδεχομένων) e cuja origem está no que produz (no artista) e não no que é produzido. Ela não se ocupa nem das coisas que são ou que se geram pela necessidade (τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων ἢ γινομένων), nem das que são por natureza (οὔτε τῶν κατὰ φύσιν), pois essas têm origem em si mesmas (ἐν αὐτοῖς γὰρ ἔχουσι τὰῦτα τὴν ἀρχήν). São diferentes o “produzir” (ποίησις) e o “agir” (πρᾶξις) e é necessário (ἀνάγκη) que a arte se relacione com o produzir e não com o agir. Então, prossegue Aristóteles (1140 a. 17-20):

καὶ

τρόπον τινὰ περὶ τὰ αὐτὰ ἔστιν ἡ τύχη καὶ ἡ τέχνη, κα-
θάπερ καὶ Ἀγάθων φησὶ "τέχνη τύχην ἔστερξε καὶ τύχη

τέχνην."

E,

de certo modo, a sorte e a arte estão voltadas para as mesmas coisas, segundo diz Agaton: "A arte ama a sorte e a sorte ama a arte."

A "sorte" (τύχη) e a "arte" (τέχνη) produzem acontecimentos que se completam e interpenetram na composição trágica. O poeta, ao tecer a trama, tem a τύχη como inestimável instrumento para a construção do efeito dramático. Mas, também a τύχη tem na arte (τέχνη) do poeta a possibilidade de mostrar sua natureza, que não é a do mero acaso. Ao contrário, como se verá na análise de suas ocorrências (nos próximos seis capítulos), a τύχη vem dos deuses e é instrumento da μοῖρα. Encontramos aqui mais uma equivalência entre τύχη e τέχνη.

Τέχνη é a arte do poeta e do adivinho (cf. *Agamêmnon*, 249; *Eumênides*, 17; *Édipo Rei*, 389) e ambos estão a serviço dos deuses. Segundo nos conta a poesia épica, em seus proêmios, os poetas servem as Musas que lhes conferem veracidade ao canto. Podemos então inferir que também o tragediógrafo age com relação à trama e aos personagens, como as Musas agem em relação a ele. A linguagem divina utiliza a linguagem da poesia para se expressar. E a linguagem poética dá voz aos personagens.

Direcionemos o olhar ao conteúdo da tragédia. Há no agir dos personagens, em sua expectativa de porvir, uma polarização entre a τύχη (como fato inesperado) e a capacidade da ação humana (suas τέχναι) para dirigir os acontecimentos. Essa polarização encontra-se, por exemplo, no prólogo da *Ifigênia em Tauris*. Orestes relata a ordem de Apolo, que o encarregara de trazer o ídolo de Ártemis para Atenas (vv. 85-92). O protagonista imagina duas possibilidades de executar tal feito: ἢ τεχνάισιν ἢ τύχῃ τινί ("ou pela

técnica, ou pela sorte”, v. 89). Na verdade, como mostra a trama, por melhores que sejam os expedientes humanos, eles estarão sempre aquém do poder e da imponderabilidade da τύχη. A ela refere-se Ifigênia, em passagem já mencionada na Introdução (vv. 475-478): não se pode saber que natureza de sorte existirá para quem, pois a τύχη, como tudo o que vem dos deuses, aponta para o inapreensível.

No *Hipólito*, Fedra ouve as palavras coléricas do herói contra as mulheres – a exaltada reação à abordagem da ama – e tem certeza de que está perdida. Então, pergunta (vv. 670-74):

τίν' ἢ νῦν **τέχνας** ἔχομεν ἢ λόγους
σφαλεῖσαι κάθαρμα λύειν λόγου;
ἐτύχομεν δίκας. ἰὼ γὰρ καὶ φῶς·
πάνι ποτ' ἐξαλύξω **τύχας**;

Agora, que **expedientes** possuímos, ou palavras,
após sermos destruídas, para desfazer o nó da fala?
Obtivemos o que é justo. Ó terra e luz!
Por onde afinal escaparei da **sorte**?

A passagem será analisada no próximo capítulo, mas aqui importa observar a confrontação entre τέχνη e τύχη. Fedra se pergunta a que τέχνη poderia ela recorrer para escapar da τύχη, afirmando ter obtido (ἐτύχομεν) o que é justo. A “técnica” que lhe será dada pelo poeta para desatar o “nó das palavras” será o nó do laço que no pescoço amarrará e que a levará para morte, pois da τύχη não poderá escapar. O coro, em seguida (vv. 680-81) confirma que não tiveram êxito os “expedientes” (τέχναι) da ama.

Na verdade, parece haver certa fragilidade da τέχνη frente à τύχη, tanto para o poeta como para seus personagens. As “técnicas” da ama são ineficazes

para lidar com a “sorte”; Fedra não escapará da τύχη, assim como dela não sairão ilesos Hipólito e Teseu. O próprio Eurípides fracassa, de certo modo, na “técnica” dramática do primeiro *Hipólito*: conheceu τύχη adversa em sua derrota. Talvez por isso este *Hipólito* apresente τέχνη e τύχη afinadas de modo refinado e belo.

4. CAPÍTULO III - A Τύχη EM HIPÓLITO (16 ocorrências).

4.1 v. 268 – Τύχη e νόσος: a situação de Fedra.

Coro, vv. 267-270:

γύναι γεραία, βασιλίδος πιστή τροφὲ,
 Φαίδρας ὀρώμεν τάσδε δυστήνους τύχας.
 ἄσημα δ' ἡμῖν ἥτις ἐστὶν ἡ νόσος·
 σοῦ δ' ἂν πυθέσθαι καὶ κλύειν βουλοίμεθ' ἄν.

Idosa mulher, fiel ama da rainha,
 vemos esta infeliz **sorte** de Fedra.
 Mas indistinta para nós é sua **doença**, qualquer que seja ela.
 De ti gostaríamos de saber e ouvir.

O coro chama τύχας (aqui no plural) o estado infeliz (δυστήνους) de Fedra, mas não consegue distinguir a “doença”, o “mal” que sofre a rainha. A sorte aqui é a situação de Fedra e está relacionada com νόσος.

Nessa ocorrência, também é possível compreender νόσος como loucura e esta alternativa justifica-se por passagens anteriores como se demonstrará a

seguir¹⁰⁷. Afrodite, no prólogo (vv. 27-28), diz que, por suas deliberações, Fedra fora tomada por terrível amor, ao ver Hipólito. Em seguida (vv. 38-40), diz que a rainha é aturdida pelos aguilhões do desejo (κέντροις ἔρωτος), mas, em casa, ninguém sabe sobre sua νόσος. A própria deusa denomina νόσος o estado que provoca. O uso do termo κέντρος indicando loucura já foi comentado.¹⁰⁸

No párodo, o coro revela que Fedra jejua há três dias e, instigada por sofrimento oculto (κρυπτῷ πάθει, v. 139), quer morrer. Também no *Orestes*, Electra conta que o irmão, aturdido pela loucura (μανίαισιν, v. 36), não se alimentava há seis dias (v.41). Seu estado é considerado νόσος (v. 43).

Nos versos 141-47, o coro indaga por quem Fedra teria sido “extraviada” (φοιτᾷς):

ἦ σύ γ' ἐνθεος, ὦ κούρα,
εἴτ' ἐκ Πανὸς εἴθ' Ἑκάτας
ἦ σεμνῶν Κορυβάντων φοι-
τᾷς ἢ ματρὸς ὀρείας; {-}
σὺ δ' ἀμφὶ τὰν πολύθηρον Δί-
κτυνναν ἀμπλακίαις ἀνίε-
ρος ἀθύτων πελάνων τρύχη;

Acaso tu possuída pelo divino, ó jovem –
quer por Pã, quer por Hécate,
ou pelos augustos Coribantes, ou pela
mãe da montanha – **enlouquecida vagueias?**

¹⁰⁷ No *Orestes* (vv. 227-228) a loucura está diretamente associada a νόσος e o Corpus Hippocraticum utiliza o termo para referir-se à loucura, considerada uma enfermidade (cf. Martinez Conesa; Corbera Llaveras, 1993: pp. 41-42).

¹⁰⁸ Cf. pág. 27.

Tu, devido a Dictima¹⁰⁹, senhora de muitas
 feras, pelas faltas cometidas ao não
 lhe consagrar a sacra mistura, profana, és arruinada?

O coro sugere que o estado de Fedra tem origem divina e assinala a natureza desse estado com o verbo φοιτάω, no sentido de “vaguear enlouquecido ou em transe”. Nessa passagem, o coro propõe diferentes hipóteses que mais tarde sintetizará na idéia de ἄτη (v. 276). Em 214, a ama diz que as palavras de Fedra são “montadas” na loucura (**μανίας** ἔποχον ῥίπτουσα λόγον) e, em 232, novamente qualifica como insana a fala da rainha (τί τόδ’ αἶ **παράφρων** ἔρριψας ἔπος;). Nos versos 236-238, a ama tem como certo que o φρήν de Fedra é transtornado por um deus:

τάδε μαντείας ἄξια πολλῆς,
 ὅστις σε θεῶν **ἀνασειράζει**¹¹⁰
 καὶ **παρακόπτει φρένας**, ὦ παῖ.

Isto é digno de muita adivinhação:
 quem dentre os deuses te tira do caminho
 e transtorna teu espírito, ó filha.

Fedra tem consciência da loucura (**ἐμάνην**, v. 241) e a relaciona a transtorno vindo da divindade (**δαίμονος ἄτη**, v. 241).

vv. 239-249:

¹⁰⁹ “Dictynna is certainly a mere synonym for Artemis...” (Willink, 1968: p. 38). Willink chama a atenção para a ironia da passagem: a hipótese do coro é que a situação de Fedra se deva a alguma negligência com relação a Ártemis (a referência a ela continua nos versos seguintes, 148-50), quando, na verdade, a deusa desprezada é Afrodite. Comparar os versos 148-50 com 447-8.

¹¹⁰ ἡψησειρήζω : frear ou conter com uma corda ou cabo-σείρη; deter o curso de um navio depois de lançado em movimento; em Eurípides “tirar fora do caminho”- LSJ.

δύστηνος ἐγώ, τί ποτ' εἰργασάμην;
 ποῖ **παρεπλάγχθην** γνώμης ἀγαθῆς;
ἐμάνην, ἔπεσον **δαίμονος ἄτη**.
 φεῦ φεῦ, τλήμων.
 μαῖα, πάλιν μου κρύψον κεφαλήν,
 αἰδούμεθα γὰρ τὰ λελεγμένα μοι.
 κρύπτε· κατ' ὅσων δάκρυ μοι βαίνει,
 καὶ ἐπ' αἰσχύνην ὄμμα τέτραπται.
 τὸ γὰρ ὀρθοῦσθαι γνώμην ὀδυνᾷ·
 τὸ δὲ **μαινόμενον** κακόν· ἀλλὰ κρατεῖ
 μὴ γιγνώσκοντ' ἀπολέσθαι.

Que infeliz sou eu! O que fiz outrora?
 Para onde **fui desviada** do bom juízo?
Enlouqueci, sucumbi devido a um **transtorno enviado pela divindade**.
 Ai! Ai! Mísera!
 Ama, cobre novamente minha cabeça,
 pois tenho pudor das coisas que disse.
 Cobre-me. Lágrimas saem dos meus olhos
 e tenho a vista voltada para a vergonha.
 Ter a mente corrigida é doloroso.
 A **loucura** é um mal. Mas é preferível
 perecer inconsciente.

Recuperada a consciência, Fedra reconhece que, apesar da loucura ser um mal, doloroso é recobrar o juízo. Consciente, envergonha-se (αἰδούμεθα¹¹¹) dos desejos delirantes que expressara. Julga preferível perecer inconsciente.

¹¹¹ Passagem discutida na análise do significado do ἡϊδώς na peça (cf. item 2.3.2).

O estado de Fedra é reconhecido, desde o início, pelo coro (vv. 141-147), pela ama (vv. 236-238) e por ela mesma (vv. 239-249) como resultado da ação de um deus, embora ainda não seja possível identificar qual seja ele.

A “infeliz τύχη” que envolve Fedra (v. 268) é uma doença / loucura enviada pela divindade. Nos versos acima (239-49) fica estabelecida a relação entre τύχη, νόσος, ἄτη e δαίμων: o que acontece a Fedra é uma τύχη manifestada como νόσος e que Fedra reconhece como uma áte enviada pela divindade (δαίμονος ἄτη).

Encontramos relação entre ἄτη e τύχη também numa passagem do *Héracles* (vv. 917-21), quando o coro pergunta ao mensageiro como revelará a lamentável ἄτη de Héracles contra os filhos. Em seguida, se refere à situação como males vindos dos deuses (θεόθεν... κακὰ) e mísera sorte (τλάμονας ...τύχας) dos filhos.

Ἄτη indica uma postura imprudente e aparentemente inexplicável. É uma perturbação, um estado passional causado por cegueira da razão ou ilusão enviada pelos deuses, geralmente como punição de alguma falta cometida. É um obscurecimento temporário da consciência: a cegueira do discernimento que leva a um desastre objetivo, à ruína. Personificada, é a deusa que causa danos, responsável por ações precipitadas e ruinosas. A ἄτη indica também as conseqüências dessa cegueira temporária: pode designar o ato temerário que se pratica, a destruição sofrida, ou mesmo aquele que a sofre.

Fedra não tem dúvida de que enlouquece e sucumbe devido à ἄτη enviada por uma divindade, que sabemos ser Afrodite. Também o coro suspeita que Fedra esteja sob o efeito de uma ἄτη (v. 276).

O termo νόσος aparece 16 vezes no *Hipólito* (vv.40, 176, 205, 269, 283, 294, 394, 405, 477, 479, 512, 597, 698, 730, 768, 1306) e em todas as ocorrências refere-se diretamente ao mal de Fedra, ao que lhe acontece. A única

exceção é o verso 176, em que a ama fala, de modo generalizado, dos infortúnios e doenças dos mortais, mas o faz a partir da doença que vê em Fedra. O componente de loucura da palavra νόσος no *Hipólito* é demonstrado por termos referentes à demência que, assim como νόσος, são usados com relação a Fedra:

ἄνοια, “loucura”, v. 398 (estado de Fedra).

κέντρος, “agulhão”, 2x: v. 39 (Fedra ferida pelo agulhão do amor) e v. 1303 (Fedra foi picada pelo agulhão de Afrodite).

μαίνω, “tornar louco”; na voz média: “estar furioso, estar louco”, 2x: v. 241 (Fedra enlouqueceu) e v. 248 (Fedra falando sobre seu estado).

μανία, “loucura”, v. 214 (com relação às palavras de Fedra).

παράκοπτω, “delirar, enlouquecer”, v. 238 (algum deus enlouquece Fedra)

παράφων, “que está fora do juízo, louco”, v. 232 (palavras de Fedra).

πλάνον φρενῶν, o dicionário Liddell-Scott (II, 2.) cita esse exemplo dando a seguinte tradução, “wandering of mind, madness”, v. 283 (o estado de Fedra).

φοιτάω, “vaguear enlouquecido ou em transe”, v. 143 (o estado de Fedra).

Há no *Hipólito* um vínculo entre loucura e o âmbito de Afrodite, já que o estado de Fedra, com todos os componentes de transtorno que possui, é obra da deusa.

4.2 v.315 – Τύχη e o verbo χειμάζομαι.

φιλῶ τέκν’· ἄλλη δ’ ἐν **τύχη** χειμάζομαι. (Fedra)

Amo os filhos, mas por outra **sorte** sou atormentada.

(ou)

Amo meus filhos, mas outra **sorte** tempestuosa me abala. (o que me torna incapaz de ajudá-los)

O que abala Fedra, causa de seu tormento, é uma τύχη: ἄλλη...τύχη é agente da passiva do verbo χειμάζομαι. Χειμάζω, significa, entre outras coisas, “expor ao inverno frio”, “provocar uma tempestade”, e, na passiva, “ser atingido por uma tempestade, ser surpreendido por ela”. Metaforicamente, “ser atormentado”, “sofrer opressivamente”. O substantivo neutro χεῖμα e o masculino χειμών, significam “inverno”, geralmente “tempestade”, e também são usados em sentido metafórico.

O termo τύχη nessa passagem reforça a relação entre νόσος e loucura da ocorrência anterior (vv. 268-69): o coro denomina τύχη a situação de Fedra, vê que se trata de uma sorte infeliz (δυστήνους), mas não sabe qual νόσος tem a rainha. Aqui, Fedra se diz transtornada (χειμάζομαι) pela τύχη.

É reiterado o uso de χειμών e χειμάζομαι em contexto que indica doença/ loucura. Liddell-Scott (II. 2) traz, como exemplo de uso metafórico de χειμών, uma passagem do *Prometeu* de Ésquilo (v. 643). Io, previamente enlouquecida (vv. 566, 580-81, 589), diz-se envergonhada da “tormenta enviada pelos deuses” (θεόσσυντος χεῖμονα) que a atinge. Um pouco antes (vv. 632-33), os termos νόσος e τύχη aparecem relacionados pelo coro das Oceânides, em que a devastadora sorte de Io é sua loucura:

τὴν τῆσδε πρῶτον ἱστορήσωμεν νόσον,
αὐτῆς λεγούσης τὰς πολυφθόρους τύχας·

Primeiro examinaremos a loucura desta (Io),
que ela conte sua devastadora sorte.

Sófocles faz uso do termo χειμών para designar a loucura de Ajax (*Ájax*, 205-207):

νῦν γὰρ ὁ δεινὸς μέγας ὠμοκρατῆς

Αἴας θολερῶ

κεῖται **χειμῶνι νοσήσας.**

Agora o terrível grande

Ájax de ombros largos, por turva

tormenta, jaz enlouquecido.

No *Édipo Rei*, Creonte conta a resposta do oráculo de Apolo sobre a peste que assola Tebas: eles deverão expulsar o μῖασμα (v. 97) ou vingar, pelo sangue, o sangue derramado (v. 100). Pondera então, com o uso do verbo χειμάζω, o quanto esse sangue atormenta a pólis (ὥς τόδ' αἶμα χειμάζον πόλιν, v. 101). Édipo, no verso seguinte, pergunta sobre a τύχη de qual homem o deus está indicando (Ποίου γὰρ ἀνδρὸς τήνδε μηνύει τύχην; v. 112). Creonte explicará que se trata do assassinato de Laio.

No *Hipólito*, a νόσος de Fedra resulta de uma τύχη de origem divina (vv. 236-38, 239-249), vinda de Afrodite (vv. 27-28, 38-40, 371-72). Da mesma forma, a loucura de Héracles, na tragédia homônima de Eurípides, é τύχη enviada por Hera (v. 1393). Não é minha intenção afirmar que τύχη seja sinônimo de νόσος ou sempre indique loucura. Meu objetivo é mostrar que τύχη, em muitas ocasiões, indica um acontecimento imprevisto e adverso. No caso do *Hipólito*, designa a νόσος de Fedra que contém elementos de loucura e desencadeará todo o drama vivido na peça.

4.3 v. 371 - Τύχη vinda de Cípris, relacionada ao “novo”.

Coro, vv. 370-372:

τελευτάσεταιί τι καινὸν δόμοις.

ἄσημα δ' οὐκέτ' ἐστὶν οἱ φθίνει **τύχα**

Κύπριδος, ᾧ τάλαινα παῖ Κρησία.

Algo novo será realizado nesta casa.

Indistinta já não é a **sorte** vinda de Cípris
que te destrói, ó desgraçada filha de Creta.

Em 370, o coro diz que “algo novo” (τι καινόν) acontecerá na casa. Noto que o termo καινός costuma, de forma implícita, ou explicitamente, ter má conotação nas tragédias, indicando algo ruim. Também νέος e νεοχμός.¹¹² O pensamento grego não parecia ver o novo com muito otimismo. O novo é aquilo que se precipita no conhecido e interrompe a inércia do antigo, transtornando a ordem estabelecida. Assim age a τύχη. Do ponto de vista daquele que a sofre, ou dos que dela participam, a τύχη é o imprevisto, o novo, que surge como problema. A inesperada situação de Fedra é prontamente apontada como τύχη pelo coro (v. 268).

Ele antevê que algo funesto acontecerá no palácio, pois já não é indistinta (ἄσημα) a sorte que, originada de Cípris, destrói Fedra. Em 270, o mesmo coro percebia que Fedra era atingida por uma sorte infeliz, embora ainda não distinguísse sua doença (ἄσημα... ἡ νόσος). Agora, sabe que a sorte infeliz da

¹¹² Alguns, dentre os inúmeros exemplos em Eurípides, onde os termos καινός, νέος, νεοχτός significam algo ruim: *Hipólito* vv. 370, 688, 794, 857, 866, 1160, 1255; *HF* 38, 530, 541, 567, 768, 1118, 1177 (ver também notas 207 e 226 da nossa tradução do *HF*); *Med* vv. 37, 76, 155, 270, 298, 489, 494, 556, 705, 868, 1120; *Ba* v. 256, 354, 362, 650, 1029, 1174; *Troianas*, vv. 231, 238, 668, 708, 959, 1118, 1126, 1259.

rainha é enviada por Cípris: sua νόσος, a paixão por Hipólito, é a explicitação dessa τύχη.

4.4 v.469 - Τύχη e busca de perfeição; relação com ὕβρις.

Ama, vv. 467-470:

οὐδ' ἐκπονεῖν τοι χρὴ βίον λίκαν βροτούς·
 †οὐδὲ στέγην γὰρ ἦι κατηρεφεῖς δόμοι
 καλῶς ἀκριβώσαις·† ἐς δὲ **τὴν τύχην**
 πεσοῦς' ὅσῃν σὺ πῶς ἄν ἐκνεῦσαι δοκεῖς;

Mortais não devem se esforçar por uma vida plena.
 Pois nem o teto, com o qual casas são cobertas,
 farias belamente e com perfeição. Em tal **sorte**
 tendo submergido, como tu pensas
 escapar a nado?

A passagem inicia com a reflexão da ama, representante do ponto de vista do ser humano comum, sobre a impossibilidade de perfeição para mortais, que não devem se esforçar por uma vida excelente. Ter pretensões impróprias pode ocasionar um contratempo, uma τύχη funesta: é o que sugere a passagem, reforçada, como veremos, pelos termos ὕβρις e ὑβρίζουσα cinco versos depois.

Examinemos o contexto mais amplo. Essa ocorrência de τύχη encontra-se na fala da ama (vv. 433-481) em que responde ao longo discurso anterior da rainha (vv. 373-430). A ama refere-se à postura de Fedra que busca uma conduta

perfeita, para que nunca esteja entre os maus (κακοὺς...θνητῶν, v. 428)¹¹³. Em 428, Fedra, indiretamente, afirmara ser por meio da τύχη (uso do verbo τυγχάνω) que o tempo revela os maus dentre os mortais (...ὅταν τύχηι, “cedo ou tarde”). Se avaliarmos a heroína por meio da natureza da τύχη que sofre, concluiremos que ela deve estar entre os κακοὺς...θνητῶν.

Diz a ama (vv. 438-439):

... ὀργαὶ δ' ἐς σ' ἀπέσκηψαν θεᾶς.
ἐραῖς (τί τοῦτο θαῦμα;) σὺν πολλοῖς βροτῶν·

...Caiu sobre ti a cólera de uma deusa.

Amas (por que este espanto?) junto com muitos dentre os mortais.

Mais a frente exalta o poder de Cípris e explica a atuação da deusa (vv. 443-446):

Κύπρις γὰρ οὐ φορητὸν ἦν πολλὴ ῥυτῇ,
ἦ τὸν μὲν εἶκονθ' ἡσυχῇ μετέρχεται,
ὄν δ' ἄν περισσὸν καὶ φρονοῦνθ' εὕρηι μέγα,
τοῦτον λαβοῦσα πῶς δοκεῖς καθύβρισεν.

Cípris é irresistível ao fluir com veemência.

Vai com doçura a quem a ela se entrega,
mas quando encontra alguém superior e orgulhoso,
tendo-lhe agarrado, notavelmente o maltrata.

Na visão da ama, Fedra ao recusar o amor (âmbito da deusa) mostra-se περισσὸν καὶ φρονοῦνθ'... μέγα (v.445): alguém que se coloca acima dos

¹¹³ Cf. análise do discurso de Fedra no item 2.3.2.

comuns mortais e é orgulhosa, portanto passível de cólera da deusa (v. 438) e de ser por ela maltratada (v. 446). Assim é Hipólito, alvo principal de Afrodite (vv. 6, 948). A passagem ecoa o verso 6, em que a própria deusa diz que “precipita na desgraça quantos pensam orgulhosamente em relação a ela” (σφάλλω δ’ ὅσοι φρονοῦσιν εἰς ἡμᾶς μέγα). Pondera a ama que Fedra cairá na mesma categoria se negar Afrodite. Em 115, vimos o servo repreender Hipólito pelo mesmo tipo de injúria. Aqui é a ama (outro serviçal) que repreende a resistência de Fedra à paixão. O erro de Fedra está, sobretudo, nos motivos dessa resistência: obsessão de conservar a honra e a glória (εὐκλεία), e manter uma atitude περισσὸν καὶ φρονοῦνθ’... μέγα.

A ama continua descrevendo o poder da deusa, responsável pela existência de todas as coisas (πάντα δ’ ἐκ ταύτης ἔφθ, v. 448). Afrodite não apenas concede o amor em seu formato humano, mas é a responsável pelo *eros* que sustenta a vida como um todo (vv. 449-450):

ἥδ’ ἐστὶν ἡ σπείρουσα καὶ διδοῦσ’ ἔρον,
οὗ πάντες ἐσμὲν οἱ κατὰ χθόν’ ἔκγονοι.

Esta é quem semeia e concede o *eros*
do qual todos viemos, os nascidos na terra.

A ama alude a dois atos realizados sob o efeito de Afrodite. Menciona a história de Zeus e Sêmele e da Aurora e Céfalos, dizendo que, apesar de vencidos pelas circunstâncias (ξυμφορᾷ νικώμενοι, v. 458), resignam-se (στέργουσι) e continuam habitando o céu na companhia de deuses.¹¹⁴ Fedra deveria resignar-se (v. 459), já que até os deuses mencionados aceitaram a derrota. Insistindo em manter a intransigência, precisaria de outros deuses como senhores (vv. 460-461). A ama exemplifica com atitudes de homens comuns (vv. 462-466):

¹¹⁴ Passagem que lembra uma fala de Teseu no *Héracles* de Eurípides, versos 1316-1321, e que será comentada no próximo capítulo.

πόσους δοκεῖς δὴ κάρτ' ἔχοντας **εὖ φρενῶν**
 νοσοῦνθ' ὀρώντας λέκτρα μὴ δοκεῖν ὀρᾶν;
 πόσους δὲ παισὶ πατέρας ἡμαρτηκόσιν
 συνεκκομίζειν Κύπριν; ἐν σοφοῖσι γὰρ
 τόδ' ἐστὶ θνητῶν, λανθάνειν τὰ μὴ καλὰ.

Quantos tu pensas que, embora inteiramente sensatos,
 simulam não ver suas uniões enfermas?
 Quantos pais transigem com os erros
 dos filhos no que se refere a Cípris? Pois isto é
 dos mortais habilidosos: ocultar o que não é belo.

Portanto, para os deuses como para os homens, é comum sucumbir a Cípris e buscar conviver com as conseqüências disso. Nessa passagem, a ama propõe o que chamamos, popularmente, de “fazer vista grossa”, pois mesmo os que estão “completamente bem em relação aos *phrenes*” (κάρτ' ἔχοντας **εὖ φρενῶν**, v. 462) assim agem. Também afirma ser sábio ocultar o que não é belo (v. 466), ou seja, o que não interessa a mais ninguém além do encobridor. O verso ecoa e reforça o já exposto em 465-66, 594 e 596. A ama, porta-voz da sabedoria popular, reconhece a relatividade das situações e julga impróprio levá-las às últimas conseqüências. Sabe que posicionamentos rígidos conduzem ao infortúnio, como também reconhecerá o coro (vv. 1111-19). A vida humana parece efêmera demais para intransigências.

Em seguida vem a ocorrência de **τύχη** que estamos analisando (467-470). Mortais – e Fedra é mortal – não devem se esforçar por uma vida plena. Já que a rainha submergira em tal **sorte**, a ama quer saber como espera escapar a nado. A **τύχη** de Fedra parece, pelas palavras da ama, conseqüência da conduta imprópria de resistir à esfera de Afrodite e optar pela busca da perfeição. Aqueles

que se esforçam pela excelência máxima, algo imprópria aos mortais, revelam jactância: é uma ὕβρις como acena a ama em 474.

Então finaliza (471-479):

ἀλλ' εἰ τὰ πλείω χρηστὰ τῶν κακῶν ἔχεις,
 ἄνθρωπος οὖσα κάρτα γ' εὖ πράξειας ἄν.
 ἀλλ', ὦ φίλη παῖ, λήγε μὲν κακῶν **φρενῶν**,
 λήξον δ' **ὑβρίζουσ'**, οὐ γὰρ ἄλλο πλὴν **ὑβρις**
 τάδ' ἐστί, κρείσσω δαιμόνων εἶναι θέλειν,
 τόλμα δ' ἐρῶσα· θεὸς ἐβουλήθη τάδε·
 νοσοῦσα δ' εὖ πως τὴν νόσον καταστρέφου.
 εἰσὶν δ' ἐπωιδὰὶ καὶ λόγοι θελκτήριοι·
 φανήσεταιί τι τῆσδε φάρμακον νόσου.

Se tu possuis mais bens do que males,
 sendo humana, considera-te muito feliz.
 Mas, ó querida filha, põe fim à má disposição de teu espírito,
 cessa de ser **arrogante**, pois nada mais é do que
arrogância o querer ser superior às divindades.
 Ousa amando: um deus assim o quis.
 E se estás doente, de algum modo a doença subjuga bem.
 Existem encantamentos e palavras mágicas,
 algum remédio surgirá para essa doença.
 Certamente tarde demais homens descobririam,
 se nós mulheres não encontrássemos expedientes.

A ama incita Fedra a cessar o destempero de seus φρένες: das dez ocorrências do termo relacionado a ela, oito indicam que eles têm problemas, sofrem transtorno (vv. 238, 283, 317, 365, 473, 574, 765, 775).

A ama chama ὕβρις a conduta de Fedra, termo reforçado pelo uso, no mesmo verso, de ὑβρίζουσα (v.474). Segundo ela, Fedra comete hýbris ao querer ser superior às divindades, ao tentar negar a força de Afrodite. Essa ocorrência de ὕβρις – excesso, arrogância, ultrapassagem de limites próprios aos mortais – encerra a fala da ama em que pergunta a Fedra como pretende escapar à τύχη. Estes versos sugerem que a ὕβρις pode ser responsável pela ocorrência de uma má τύχη.

A passagem é controversa. A ama parece sugerir que Fedra realize um adultério (τόλμα δ' ἐρῶσα, v. 476) incestuoso. Considera ὕβρις¹¹⁵ sua resistência à paixão, equiparando-a ao “querer ser superior aos deuses” (v. 475). O foco da ama não parece ser o adultério em si, mas o caráter de Fedra. Sabe que mortais não devem buscar perfeição (v. 467); que Cípris representa a força de geração da vida (vv. 443; 449-50) e que hostiliza quem se sente superior e orgulhoso a ponto de negá-la (vv. 445-6). O principal objetivo da ama não é, necessariamente, que Fedra concretize sua paixão, mas que a reconheça sem arrogância. Sua fala revela preocupação com a tēmpera ativa de Fedra, que tão bem conhece (v. 698).

4.5 v. 673 – Τύχη e δίκη.

Fedra, vv. 669-679:

τάλανες ὦ **κακοτυχεῖς**

γυναικῶν **πότμοι**·

τίν' ἢ νῦν τέχνας ἔχομεν ἢ λόγους

σφαλεῖσαι κάθαμμα λύειν λόγου;

¹¹⁵ N. R. E. Fisher (1992: pp. 412-418) discute estas ocorrências de ὕβρις no Hipólito, mas, no geral, discordo da sua interpretação, sobretudo quando desconsidera a essencialidade do poder representado por Afrodite, negado por Hipólito.

ἐτύχομεν δίκας. ἰὼ γὰ καὶ φῶς·
 πᾶι ποτ' ἐξαλύξω **τύχας**;
 πῶς δὲ πῆμα κρύψω, φίλαι;
 τίς ἄν θεῶν ἄρωγός ἢ τίς ἄν βροτῶν
 πάρεδρος ἢ ξυνεργὸς ἀδίκων ἔργων
 φανείη; τὸ γὰρ παρ' ἡμῖν πάθος
 πέραν δυσεκπέρατον ἔρχεται βίου.
κακοτυχεστάτα γυναικῶν ἐγώ.

Ó míseros e infortunados
destinos das mulheres.

Agora, que recursos possuímos, ou palavras,
 após sermos destruídas, para desfazer o nó da fala?
 Obtivemos o que é justo. Ó terra e luz!
 Por onde afinal escaparei da **sorte**?
 Como ocultarei minha desgraça, amigas?
 Quem, propício, dentre os deuses, ou que mortal
 solidário, ou acólito nestas injustas ações,
 poderia aparecer? Pois o *páthos* que nos envolve
 encaminha-se para o lado de lá da vida, difícil de transpor.
 Sou eu a mais desditosa das mulheres.

Fedra alterna singular e plural porque fala, ao mesmo tempo, da sua condição feminina e das demais mulheres em geral. Seu infortúnio se vincula à natureza feminina.

Os versos 670-71 focalizam sua condição presente (νῦν). Fedra se pergunta quais recursos (τέχνας) ou palavras (λόγους) possui, após a ruína, para desfazer o nó da fala (λόγου). Refere-se às palavras que expuseram sua

paixão: as que disse para a ama, as que a ama disse para Hipólito. Trazer à luz aquilo que é impróprio, como vimos, o torna irremediável (vv. 368, 465-66, 594, 596). Como desfazer o nó da fala? O nó do *logos* referido por Fedra só poderá ser desfeito com outro nó. Esse nó é antes de tudo o laço que Fedra amarra no pescoço (vv. 770-71), do qual se tornará livre apenas quando morta (vv. 781, 783)¹¹⁶.

Nesses dez versos a raiz *τυχ* aparece quatro vezes. O adjetivo **κακοτυχεῖς** (v. 669) caracteriza, logo de início, o destino (*πότμοι*) das mulheres, particularmente, o de Fedra (um destino de má sorte). Ele está reforçado por *τάλανες*. Seu superlativo (**κακοτυχεστάτα**, v.679) fecha a passagem definindo de maneira absoluta a situação de Fedra: ela é, dentre as mulheres, numa tradução literal, aquela que mais tem má sorte. O verbo **τυγχάνω** (v. 672) precisa o modo como Fedra encontrara Justiça: através da sorte. **Τύχη** (v. 673) é o termo usado por Fedra para perguntar como poderia escapar da conjuntura em que se encontra. Sua situação é uma *τύχη*, instrumento prévio da justiça.

O uso da raiz *τυχ* nessa passagem constrói uma noção coesa: o destino das mulheres é a má sorte (*κακοτυχεῖς*), sendo Fedra uma delas; pela sorte obtivera o que era justo (*ἐτύχομεν*); como, então, fugir da sorte (*τύχας*)? Por fim, considera-se, entre todas as mulheres, a que mais tem má sorte (*κακοτυχεστάτα*). É a *τύχη* que conduz os fatos e não será possível escapar desse poder. O *páthos* (v. 677) que a fere é de tal natureza que a conduz para o outro lado da vida: à morte. Ela própria reconhece ter encontrado Justiça, sendo a

¹¹⁶ Froma I. Zeitlin (1996: p. 225) observa que esse nó é também “the knot of the new *logos* she fabricates for Hippolytos letter, the *deltos* she suspends from her suspended body (779, 866)...”. Então, mostra as passagens do texto que ecoam, pelo vocabulário, a questão dos “nós” (vv. 1222, 1225, 1235, 1237) e conclui: “The bonds of Hippolytos, like those of Phaedra, will only be loosened (*ek desmon luthes*, 1244) at the cost of loosening his limbs from the bonds of life”. Zeitlin trabalha, nesse artigo, com o uso do vocabulário referente à ação de “atar” e “desatar”, abundante no *Hipólito*.

τύχη, ao mesmo tempo, o instrumento (ἐτύχομεν δίκας) e o resultado do qual não poderá escapar. A passagem constrói a idéia de que a τύχη é conseqüente e não aleatória.

4.6 v. 701 – Τύχη e φρήν.

Ama, vv. 695-701:

δέσποιν', ἔχεις μὲν τάμ' ἀ μέμψασθαι κακά,
τὸ γὰρ δάκνον σου τὴν διάγνωσιν κρατεῖ·
ἔχω δὲ κ' ἀγὼ πρὸς τάδ', εἰ δέξι, λέγειν.
ἔθρεψά σ' εὖνους τ' εἰμί· τῆς νόσου δέ σοι
ζητοῦσα φάρμαχ' ἤϊρον οὐχ ἀβουλόμην.
εἰ δ' εὖ γ' ἔπραξα, κάρτ' ἂν ἐν σοφοῖσιν ᾦ·
πρὸς **τὰς τύχας** γὰρ **τὰς φρένας** κεκτήμεθα.

Senhora, podes de fato repreender meus males,
pois aquilo que te fere subjuga o entendimento.
Mas eu tenho, acerca disso, se aceitares, algo a dizer.
A ti criei e te sou benévola. Mas, para tua doença
buscando remédio, encontrei um que não desejava.
Se tivesse acertado, estaria, seguramente, entre os sábios.
Pois adquirimos inteligência por meio da **sorte**.

A ama não crê ter cometido erro moral: fora apenas ineficiente. Aceita a repreensão de Fedra que, para ela, tem o discernimento comprometido. A ama a nutria e quer seu bem, mas não fora eficaz. Caso bem sucedida, estaria entre os sábios: declaração que revela outra surpreendente sutileza da sabedoria prática. A ama admite sua incompetência e conclui que a inteligência (τὰς φρένας) é

conseqüência da sorte (τὰς τύχας), daquilo que simplesmente nos acontece. A τύχη gera erros ou acertos que constroem a fama. A melhor tradução para φρήν, nessa passagem, é “inteligência”, considerando a relação com o termo σοφοῖσιν do verso anterior.

O significado literal de que a condição do φρήν é estabelecida pela τύχη merece investigação. Tal é verdadeiro, por exemplo, em relação a Fedra: o estado de seu φρήν é conseqüência da τύχη que lhe atinge. Desde o início (v. 238), a ama sabe que um deus transtorna o φρήν de Fedra. Em 317, Fedra, doente de paixão, diz que seu φρήν tem uma mácula: seus sentimentos, inteligência e percepção contaminaram-se de μίσμα. O coro conclui que Fedra é destruída por uma τύχη infeliz (v. 268), vinda de Cípris (v. 371). Mais tarde, em 764-75, explicita sua percepção: Fedra tem o φρήν subjugado por terrível doença de ímpio amor que lhe enviara a deusa. Suicidou-se como o único meio de pôr fim ao aflitivo amor de seus φρένες (v. 775).

Há pragmatismo na ama: o que define o φρήν de cada um é o resultado efetivo das ações praticadas e daquilo que, por fim, lhe acontece, vem à luz. No que diz respeito a Fedra, o que mais a caracteriza na peça é a condição transtornada dos φρένες. A τύχη relaciona-se, de modo fundamental, com a natureza da pessoa. A condição do φρήν de Fedra deve-se à τύχη (isso é textual); mas resta saber se a τύχη que a afetou não seria, ao mesmo tempo, uma resposta à própria natureza de seu φρήν (investigo essa questão no capítulo 8).

4.7 v. 797 – Τύχη e o adjetivo νέον.

Coro, vv. 797-98:

οὐκ ἔς γέροντας ἦδε σοι τείνει **τύχη**,

Θησεῦ· νέοι θανόντες ἀλγύνουσί σε.

Não diz respeito aos velhos esta tua **sorte**,

Teseu: a morte de jovens te faz sofrer.

Em 794, Teseu pergunta ao coro se algo novo¹¹⁷ acontecera à velhice de Piteu. Responde o coro que a τύχη de Teseu não se relaciona aos velhos: o acontecimento que lhe causará dor diz respeito à morte de jovens. Mais uma associação entre τύχη e “algo novo”, um acontecimento inesperado. O uso do plural (νέοι θανόντες) é uma generalização, provável tentativa do coro de revelar os fatos a Teseu, de modo menos abrupto.

Exceto na ocorrência anterior (v. 701), que é parte de uma reflexão geral, o termo τύχη foi usado até agora apenas com relação a Fedra. Nessa passagem, porém, o coro chama τύχη a situação de Teseu. Trata-se, afinal, de uma mesma realidade, gerada por desígnios de Afrodite. O acontecimento representado pela τύχη desdobra-se numa cadeia de efeitos que geram, por sua vez, outros acontecimentos.

4.8 v. 801 – Τύχη e destruição.

τί φής; ὀλωλεν ἄλοχος; ἐκ τίνος **τύχης**; (Teseu)

Que dizes? Aniquilada minha esposa? Devido a qual **sorte**?

Na ocorrência anterior (v. 797), a ama disse para Teseu que sua τύχη não atingira os velhos. Ele pergunta, em seguida, se a vida havia lhe tirado algum dos filhos (v. 799). A ama revela ser a mãe que está morta (v. 800). É quando Teseu pergunta: Devido a qual “sorte”?

¹¹⁷ Sobre o fato do termo νέος e correlatos terem, com frequência, má conotação, cf. p. 175 e a nota 112.

Τύχη aqui é a força responsável pelos acontecimentos. Na passagem, o termo está envolto pela idéia do inesperado. Teseu chega e recebe a notícia da morte da esposa. Então quer saber o que a levou à morte. Na passagem, τύχη se associa à fatalidade, ao aniquilamento. Até agora, o termo não foi usado para indicar nenhum evento ou situação benfazeja.

Após conhecer o ocorrido, Teseu pede aos servos para abrirem as portas do palácio. Quer ver a mulher que, ao morrer, o destruíra.

4.9, 4.10, 4.11 vv. 819, 826 e 832 – Τύχη, κηλὶς e ἀλάστωρ;
acontecimento funesto enviado pelos *daimones*.

Teseu, vv. **817-833**:

ὦμοι ἐγὼ πόνων· ἔπαθον, ὦ τάλας,
τὰ μάκιστ' ἐμῶν κακῶν. ὦ **τύχα**,
ὥς μοι βαρεῖα καὶ δόμοις ἐπεστάθης,
κηλὶς ἄφραστος ἐξ **ἀλαστόρων** τινός·
κατακονὰ μὲν οὖν ἀβίωτος βίου.
κακῶν δ', ὦ τάλας, πέλαγος εἰσορῶ
τοσοῦτον ὥστε μήποτ' ἐκνεῦσαι πάλιν
μηδ' ἐκπερᾶσαι κύμα τῆσδε συμφορᾶς.
τίνα λόγον, τάλας, τίνα **τύχαν** σέθεν
βαρύποτμον, γύναι, προσαυδῶν **τύχῳ**;
ὄρνις γὰρ ὥς τις ἐκ χερῶν ἄφαντος εἶ,
πήδημ' ἐς Ἴδου κραιπνὸν ὁρμήσασά μοι.
αἰαῖ αἰαῖ, μέλεα μέλεα τάδε πάθη·
πρόσωθεν δέ ποθεν ἀνακομίζομαι

τύχαι δαιμόνων ἀμπλακίαισι τῶν
πάροιθέν τινος.

Ai de mim pelos males! Padeci, infeliz,
o maior dos meus males! Ó **sorte** opressiva,
que foste tomada por mim e pela casa,
mácula inapreensível vinda de um nume vingador.
Não. Destruição que torna minha vida não vivível.
Um pélagos de males, infeliz, contemplo:
tão grande que dele jamais escaparei a nado,
nem transporei a vaga desta desgraça.
Recorrendo a que palavra, o significado de tua
penosa **sorte**, mulher, poderia eu, infeliz, acertar?
Como um pássaro das minhas mãos desapareceste,
ao precipitar-se com impetuoso salto para o Hades.
Ai! Ai! Míseros, míseros estes sofrimentos!
Do passado e de algum lugar torno a carregar
uma **sorte** vinda dos deuses por faltas anteriores de alguém.

É significativa a tripla ocorrência do termo em apenas quinze versos. Todo o contexto é de dor e lamentação. Em 818, Teseu qualifica sua τύχη como βαρεῖα, “pesada”, “opressiva”. Uma sorte opressiva que, repentinamente, apossou-se dele e da casa. O verbo ἐφίστημι, com conotação hostil, indica algo que acontece repentinamente, sem qualquer indício anterior, como o inimigo que aparece de surpresa (cf. LSJ, B. III. 2). Aqui, assim atua a τύχη: um acontecimento não esperado e funesto. O verbo (ἐφίστημι) está no aoristo passivo, ἐπεστώθης, e tem a τύχη como sujeito; Teseu e a casa, no dativo, são agentes da passiva. Uma sorte opressiva foi, de surpresa, apossada por ele e pela casa. Há algo de reciprocidade entre a τύχη e seu alvo: aquilo que acontece a alguém em alguma medida lhe pertence e é apropriado por ele.

Em 820, Teseu chama a sorte de “mácula inapreensível” (κηλὶς ἄφραστος), enviada por um nume vingativo (ἐξ ἀλαστόπων τινός). Nessa passagem, como mais adiante (vv. 831-833), Teseu pressupõe que aquilo que lhe acontece é devido à mácula causado pela falta de algum antepassado. É ἄφραστος, “inapreensível”, pois sua origem é desconhecida. Teseu confere causalidade à τύχη, vinculando-a ao resultado de ações passadas. Ela é consequência dessas ações e não mero acaso. Também Fedra declarara ter encontrado o que é justo, relacionando tal fato à τύχη (vv. 672-73).

A τύχη representa aqui uma ruína (κατακονά) que torna a vida inviável (ἀβίωτος βίου, v. 821). O uso das partículas μὲν οὖν nesse verso, explica Denniston (1996: p.475 seg. e 478 e seg.), cumpre a função, no discurso de uma mesma pessoa, de rejeitar o que acabou de ser dito e substituí-lo por algo ainda mais forte. É o que faz Teseu. A situação vivida por ele é uma “sorte opressiva”, “mácula inapreensível” e, mais precisamente, “ruína insuportável”.

Diz Teseu que de tal pélago de males (v.822) é impossível escapar a nado (ἐκνεύσαι, 823) e transpor a onda formada pela desgraça (824). A metáfora é construída a partir da “sorte opressiva” tomada por ele. Metáfora já utilizada pela ama ((ἐκνεύσαι, 470) para saber de Fedra como pretendia escapar da sorte em que caíra (τὴν τύχην πεσοῦς, 469-70).

Teseu questiona com que palavra poderia atingir o significado da sorte de sua mulher (vv. 826-27). O que, de fato, lhe teria ocorrido? O verbo é τύχω, subjuntivo aoristo de τυγχάνω. Barrett (1964: p. 321 e seg.) comenta que em questões retóricas, quando quem fala está buscando uma palavra acertada, τυγχάνω significa “atingir o alvo”. Recorrendo a que palavra Teseu poderia exprimir a sorte funesta de Fedra, de modo a “acertar o alvo”. Os versos são de difícil tradução e Barrett os considera corruptos.

Teseu emprega o adjetivo βαρύποτμος para a τύχη de Fedra, ecoando o adjetivo βαρεῖα, antes usado para qualificar a sua (v. 819). Βαρύποτμος,

sinônimo de βαρυδαίμων, significa “de opressivo, funesto, destino”, e reforça a ligação entre τύχη e as modalidades do destino.

Fedra desapareceu como pássaro das mãos de Teseu, tendo se precipitado ao Hades (vv. 828-29). Ele lamenta os míseros sofrimentos e conclui que, do passado e de algum lugar, volta a carregar uma τύχη vinda dos deuses, devido a erros anteriores cometidos por algum antepassado. Nova referência à hereditariedade da culpa. Essa afirmação retoma e reforça o verso 820 e a idéia de que a τύχη está, ou pode estar, relacionada com algum erro que exige expiação. Aquilo que se impõe como acontecimento tem, segundo Teseu, dupla origem. É transcendente, vem dos deuses (δαιμόνων, v. 832) ou de algum nume vingador (ἀλαστόρων τινός, v. 820), mas é também resultado de ações praticadas (v. 833).

O coro tenta consolar o herói, que continua a lamentar-se (vv. 836-39) e retoma o questionamento sobre a τύχη que atingira Fedra.

4.12 v. 840 – Τύχη, acontecimento fatal (θανάσιμος).

Teseu, vv. 840-841

†τίνος κλύω;† πόθεν θανάσιμος **τύχα**,
γύναι, σὰν ἔβα, τάλαινα, **καρδίαν**;

De quem poderei ouvir? De onde a funesta **sorte**,
infeliz mulher, veio ao teu coração?

Barrett (1964: p. 324) considera a passagem “τίνος κλύω;” corrupta. Argumenta que, com esses dois versos, Teseu está perguntando o porquê do suicídio de Fedra. A pergunta, “de quem poderei ouvir?”, não combinaria,

segundo ele, com o teor da comoção presente. Ela deveria ser direta: “o que aconteceu?”. Barrett discorda também do sentido da questão “πόθεν θανάσιμος τύχα, γύναι, σὰν ἔβα, τάλαινα, καρδίαν;”. Ele entende a “funesta sorte” como o suicídio de Fedra, sobre o qual Teseu quer saber “de onde vem” (πόθεν), ou seja, o que o teria causado. Porém, argumenta Barrett, no segundo momento da frase, aquilo que veio para o coração de Fedra não é seu suicídio, mas sim a desgraça que a fez se suicidar, o termo συμφορά do verso 803.

Não vejo problema com o significado da frase. A “funesta sorte” (θανάσιμος τύχα) é tanto o suicídio em si quanto a situação que lhe deu origem. Situação que atinge o coração (**καρδίαν**) de Fedra depois de ser tramada por Afrodite (vv.26-8):

...πατὺρ εὐγενὴς δάμαρ
ἰδοῦσα Φαίδρα **καρδίαν** κατέσχετο
ἔρωτι δεινῷ τοῖς ἑμοῖς βουλευμασιν.

... a nobre esposa de seu pai,
Fedra, ao vê-lo, foi possuída em seu **coração**
por terrível amor, segundo minhas deliberações.

No *Hipólito*, o termo καρδία (vv. 27, 841) possui relação com φρήν (vv. 238, 283, 317, 775): ambos são usados para localizar a paixão que transtorna Fedra. Em 1274, καρδία é o lugar onde Eros irrompe nos seres humanos (ἐφορμάσῃ). Essa ocorrência de τύχη (v. 840) reitera, indiretamente, a afirmação do verso 371, de que o mal de Fedra é uma τύχη desencadeada por Afrodite: aqui Teseu quer saber de onde a funesta sorte veio para o καρδία de

sua mulher e, nos versos 26-28, a própria deusa conta que Fedra fora atingida em seu καρδία por terrível amor, segundo suas deliberações.

4.13 v. 854 – Τύχη, a situação de Teseu.

Coro, vv. 852-855:

ἰὼ τάλας· ὦ τάλας· ὅσον κακὸν ἔχει δόμος.

δάκρυσί μου βλέφαρα

καταχυθέντα τέγγεται **σᾶ τύχα**·

τὸ δ' ἐπὶ τῷδε πῆμα φρίσσω πάλαι.

Ó infeliz! Infeliz! Quão grande mal tem sua casa.

De lágrimas minhas pálpebras

caídas estão alagadas, devido a tua **sorte**.

Há muito estremeço pela desgraça que a essa sobrevirá.

A afirmação, δάκρυσί μου βλέφαρα / καταχυθέντα τέγγεται..., tem o sentido de que os olhos estão completamente inundados de lágrimas, expressão da dor sentida pelo coro devido à τύχη de Teseu. A estranha construção com o particípio aoristo passivo καταχυθέντα qualificando βλέφαρα, literalmente “pálpebras que têm sido derramadas sobre”, está reforçando o verbo τέγγεται, também na passiva: as pálpebras estão “caídas” de tantas lágrimas derrubadas. É o sofrimento causado pela τύχη.

A última afirmação (v. 855) abre caminho para o momento em que Teseu encontrará o “bilhete” na mão de Fedra. Faz tempo que o coro estremece pelo desdobramento que virá: a conscientização de Teseu sobre os motivos alegados por Fedra para o suicídio.

4.14 v. 868 – Τύχη, “novo mal enviado pelos deuses”.

Coro, vv. 866-870:

φεῦ φεῦ· τόδ’ αὖ νεοχμὸν ἐκδοχαῖς
 ἐπεισφρεῖ θεὸς κακόν. † ἐμοὶ [μὲν οὖν ἀβίωτος βίου]
τύχα πρὸς τὸ κρανθέν εἴη **τυχεῖν**.†¹¹⁸
 ὀλομένους γάρ, οὐκέτ’ ὄντας, λέγω,
 φεῦ φεῦ, τῶν ἐμῶν τυράννων δόμους.

Ai! Ai! Uma mais vez, este novo mal um deus
 introduz para suceder a outros. † Não. A sorte
 de uma vida não viável, pelo já ocorrido, possa eu encontrar.†
 Ai! Devastada, já não mais existe, afirmo,
 a casa de meus senhores.

Anterior a essa passagem, ocorre uma fala de Teseu que tem início com sua percepção da tabuinha (δέλτος) na mão de Fedra (vv. 856-857):

ἔα ἔα·
 τί δὴ ποθ’ ἤδε δέλτος ἐκ φίλης χειρὸς
 ἥρτημένη; θέλει τι σημῆναι νέον;

Ei! Ei!
 O que é esta tabuinha pendente de sua querida
 mão? Que algo novo deseja revelar?

¹¹⁸ Conferir as opções sugeridas por Willink (1968: p. 41) para a passagem.

Assinalo, aqui, mais uma ocorrência pejorativa de νέος, indicando nova iminência de algo ruim. Possibilidade confirmada com a declaração do coro nos versos 866-67 (νεοχμὸν...κακόν).

Ao término da passagem (v. 865), inicia Teseu a leitura da carta de Fedra e o faz em silêncio. É quando o coro irrompe num angustiado lamento, diante do desastre próximo: Teseu conhecerá os motivos alegados por Fedra para o suicídio. A situação é definida como novo mal introduzido pela divindade para suceder aos anteriores. Então vem a passagem corrompida em que se encontra o termo τύχη e o verbo τυχεῖν.

A frase “ἐμοὶ μὲν οὖν ἀβίωτος βίου **τύχα** πρὸς τὸ κρανθέν εἴη τυχεῖν”, tratada como uma sentença única é, segundo Barrett (1964, p. 330), completamente sem sentido. Ele propõe que a expressão “μὲν οὖν ἀβίωτος βίου” foi transportada diretamente do verso 821, substituindo palavras originais dos versos 867-68, de restauração impossível. Um dos problemas é o uso das partículas “μὲν οὖν” que negam o anteriormente dito e o substitui por algo mais forte. No caso, o coro estaria afirmando que deseja encontrar não um novo mal, introduzido por um deus para suceder aos anteriores, mas uma sorte que torna a vida impossível. De fato, é incontestável a ausência de sentido claro.

Sem negar a interpolação consigo ver nela algum sentido. Toda a passagem é uma irrupção da emoção do coro. Ele conhece previamente o drama vivido por Fedra e sabe que não será bom o conteúdo da carta. Vê na atitude da rainha um novo mal introduzido pela divindade, pois já compreendera que a situação toda é τύχη: τύχα Κύπριδος (vv.371-72, constatação do próprio coro), τύχαν δαιμόνων (v. 832, conclusão de Teseu), além das passagens não explicitadas com o uso específico do vocábulo.

O coro nega (μὲν οὖν), então, o que acabara de afirmar e diz, de maneira confusa, que, diante do ocorrido (πρὸς τὸ κρανθέν), deseja encontrar uma sorte que torne a vida impossível de ser vivida. Ele gostaria de encontrar a morte,

compartilhando o infortúnio de Fedra e Teseu. Afinal a casa de seus senhores, devastada, já não existe.

Teseu desespera-se ao conhecer o conteúdo da carta e revela ao coro que Hipólito ousou tocar, à força, em seu “leito”, desonrando o venerável olhar de Zeus. Toda a passagem contém teor de emoção altíssimo e culmina com a chegada de Hipólito (v. 899).

4.15 v. 1106 – Τύχαι, acontecimentos ruins.

Coro, vv.1102-1110:

ἦ μέγα μοι τὰ θεῶν μελεδήμαθ', ὅταν φρένας ἔλθῃ,
 λύπας παραιρεῖ· ξύνεσιν δέ τιν' ἐλπίδι κεύθων
 λείπομαι ἐν τε **τύχαις** θνατῶν καὶ ἐν ἔργμασι λεύσσω·
 ἄλλα γὰρ ἄλλοθεν ἀμείβεται, μετὰ δ' ἵσταται
 ἀνδράσιν αἰὼν
 πολυπλάνητος αἰεὶ.

Os cuidados dos deuses, quando vêm ao meu espírito, muito aliviam a aflição. Embora guarde alguma esperança de compreender sou por ela abandonado, ao contemplar **as sortes** e ações dos mortais. De um lado e de outro as coisas mudam, e se altera para os homens uma vida sempre errante.

Trata-se da primeira estrofe do terceiro estásimo (vv. 1102-150), canto coral que vem após a partida de Hipólito, amaldiçoado e exilado pelo pai. Tanto nessa primeira estrofe (vv. 1102-110) quanto na sua antístrofe (1111-119) encontramos referências à sorte e às ações dos homens, cuja vida nunca é estável. É um protesto do coro à imprevisibilidade dos acontecimentos (τύχαι) que

permeiam a vida sofrida dos mortais. Então pede, na antístrofe, uma sorte próspera, sem sofrimentos, em resposta às suas preces. O coro aprofunda o tipo de atitude que acredita favorável a uma boa vida. Nessas passagens encontram-se as duas últimas ocorrências do termo τύχη no *Hipólito* (vv. 1106 e 1114).

Na primeira estrofe encontramos uma questão de difícil resolução e que gerou muita controvérsia: a ocorrência de dois participios nominativos singulares masculinos (κεύθων, v. 1105 e λεύσσων, v. 1107), enquanto na primeira antístrofe os participios são femininos. Diferentes hipóteses explicativas foram levantadas, mas sem consenso¹¹⁹. Nosso foco é apenas o significado do conteúdo da primeira estrofe e sua antístrofe.

A reflexão do coro é inspirada em todos acontecimentos que presenciou desde o início do drama, culminando com o exílio de Hipólito. Sua primeira afirmação é uma referência confiante aos deuses: os cuidados dispensados por eles, quando chegam ao espírito (φρένας), aliviam muito o sofrimento. A ação cuidadosa dos deuses faz diferença, beneficia os humanos, aliviando-lhes a dor. É uma visão piedosa do coro, uma demonstração de confiança no divino. Mas as afirmações seguintes (vv. 1105-110) enfraquecem essa fé.

Diz o coro, literalmente, que alguma compreensão que guarda na esperança (ξύνεσιν δέ τιν' ἐλπίδι κεύθων) o abandona (λείπομαι) quando contempla as sortes (τύχαις) e ações (ἔργμασι) dos mortais. Conclui que uma vida instável, sempre errante, é o que existe para os homens.

O coro ressentido-se da imprevisibilidade da vida humana. É a isso que se refere quando menciona a τύχη. Ela é o fator que desestabiliza e introduz o inesperado: o “algo novo” temido pelo coro (τι καινόν, v. 370;) e por Teseu (τι...νέον, v. 794, 857); o “novo mal” (νεοχμὸν ...κακόν, v. 866) enviado pela divindade, antevisto pelo coro com relação à carta de Fedra.

¹¹⁹ Cf. Barrett (1964, p. 366 e segs.) para as diferentes tentativas de solução.

A τύχη, pela desestabilização que gera (assim como o “novo”), tem quase sempre má conotação. Aqui no *Hipólito*, das dezesseis ocorrências apenas duas não indicam necessariamente algo ruim (vv. 701 e 1114).

4.16 v. 1114 – Τύχη e destino dos deuses.

Coro, vv.1111-1119:

εἶθε μοι εὐξαμέναι **θεόθεν** τάδε **μοῖρα** παράσχοι,
τύχαν μετ’ ὀλβου καὶ ἀκήρατον ἄλγεσι **θυμόν**·
 δόξα δὲ μήτ’ ἀτρεκῆς μήτ’ αὖ παράσημος ἐνείη,
 ῥαίδια δ’ **ἦθεα** τὸν αὔριον μεταβαλλομένα χρόνον αἰεὶ
 βίον **συνευτυχοίην**.

Que, pelas minhas súplicas, o destino dos deuses me conceda
sorte próspera e coração intato de dores.

Que me seja possível uma percepção nem rígida nem falsa.

Com índole flexível, sempre mudando conforme o amanhã,
 possa eu na vida compartilhar boa sorte.

Na estrofe anterior o coro abandonara a esperança de compreensão ao contemplar as τύχαι e ações dos mortais. Mas os primeiros versos revelavam uma postura piedosa. Também na antístrofe os primeiros versos reiteram tal postura. Mesmo sem compreender o significado e o modo de atuação da τύχη – e sua relação com as ações humanas – o coro suplica aos deuses uma “sorte próspera” (τύχαν... ὀλβου) e, através de um optativo desiderativo (εἶθε... παράσχοι), mostra esperança de ser atendido. Espera receber do destino dos deuses (θεόθεν...μοῖρα) sorte próspera e coração isento de dores.

A passagem é clara ao afirmar a origem da τύχη no destino dos deuses: está subordinada à μοῖρα. Ao contrário de representar um simples acaso que cruza o caminho do destino, a τύχη é instrumento da μοῖρα, operacionalizada pelos deuses. Em 832, Teseu também se refere à τύχη como algo enviado pelas divindades (τύχαν δαιμόνων). Mas a τύχη interage com as disposições humanas, com a natureza e as opções de cada um. É por isso que, nos quatro versos restantes o coro revela como imagina possível uma boa τύχη.

Expressa o desejo de possuir uma apreensão da realidade (δόξα) nem rígida (perfeita, meticulosa, ἀτρεκής), nem de “falsa cunhagem” (παρόσημος). Demonstra sua intenção de adotar uma postura maleável diante da vida. Sua esperança de conseguir uma boa “sorte” baseia-se na posse de um **caráter** flexível (ράδια...ἥθεα), aberto às mudanças conforme a demanda de cada dia.

O coro usa o verbo συνετυχέω (v. 1117), “ser feliz junto”, “compartilhar boa sorte”, para afirmar seu desejo de ser feliz, usufruindo de uma boa τύχη. Barrett (ibid, p. 372) comenta que βίον εὐτυχεῖν é “ser feliz na vida” (βίον como acusativo interno) e que συν- indica que o coro pretende alcançar a felicidade adaptando-se às circunstâncias, tomando parte em qualquer acontecimento favorável que o dia possa trazer e desfrutando a alegria desse acontecimento. No início da antístrofe, o coro suplicara aos deuses por uma sorte próspera (τύχαν... ὄλβου). Termina desejando uma boa sorte (συνετυχοίην) e indicando os meios de consegui-la: flexibilidade no caráter e disponibilidade para mudança, o que chamaríamos, popularmente, de “jogo de cintura” e que, na verdade, é sabedoria. Recordo novamente aqui a advertência da ama para Fedra (v. 467-470): “mortais não devem se esforçar por uma vida plena”. É o que faz Hipólito em sua intransigência e postura implacável. O mesmo acontece com Fedra em sua incondicional busca de εὐκλεία.

O ponto de vista do coro recorda o conselho de Anfitrião, no *Héracles*, (vv. 503-505):

Mas breve é a vida, ó velhos,
atravessai-a do modo mais doce possível,
do dia à noite, sem aflições.

A última ocorrência de τύχη no *Hipólito* é expressiva e concludente. Depois de catorze passagens em que o termo tem má conotação – transtorno, acontecimento funesto, destruição, resultado de uma falta – e uma em que significa apenas manifestação e acontecimento (v. 701), a última contém indícios de como agir para esperar do destino dos deuses uma boa τύχη.

5. CAPÍTULO IV - Τύχη EM *HÉRACLES* (15 ocorrências).

● **v. 63: instabilidade da τύχη e sua relação com prosperidade e renome.**

No prólogo, Mégara (v. 60) dirige-se a Anfitrião e lembra-lhe que um dia ele destruíra a cidade dos Táfiος ao comandar gloriosamente a lança dos Cadmeus. Então reflete:

ὥς οὐδὲν ἀνθρώποισι τῶν θεῶν σαφές.

Como nada que vem do divino é claro para os homens. (62)

E completa (vv. 63-64):

ἐγὼ γὰρ οὐτ' ἐς πατέρ' ἀπηλλάθην τύχης,

ὅς οὔνεκ' ὄλβου μέγας ἐκομπάσθη ποτὲ

Pois nem eu estive excluída da **sorte** no que diz respeito a meu pai,
que outrora fora alardeado grande, devido a sua prosperidade...

Nessa passagem, a **τύχη** relaciona-se com a imponderabilidade daquilo que vem do divino (62) e indica a boa situação que, um dia, Mégara usufruía junto ao pai. Aqui, a τύχη está ligada à prosperidade (ὄλβου) e à fama (ἐκομπάσθη). Creonte tivera grande (μέγας) renome por sua prosperidade. Os termos, μέγας, ὄλβου e ἐκομπάσθη, sugerem possibilidade de ὕβρις: grandeza, prosperidade e fama podem levar à transgressão, pois a desmedida nas coisas vai acarretando, inadvertidamente, a desmedida na alma. Creonte, reconhecidamente grande, conheceu o revés da sorte: teve o poder usurpado e fora morto por Lico, que agora ameaça Anfitrião, Mégara e os filhos. Não temos acesso aos desígnios divinos, responsáveis pela instabilidade da sorte.

Em várias ocasiões, o termo τύχη é usado para sinalizar mudanças e acontecimentos gerados por condutas inadequadas e /ou transgressivas, como nas passagens comentadas abaixo: vv. 456-475; 508-512.

● **v. 203: τύχη como evento possível e desfavorável.**

Anfitrião, discutindo com Lico sobre as armas usadas por Héracles, diz que na luta isto é o mais sábio (vv. 202-203):

... δρῶντα πολεμίους κακῶς
σώζειν τὸ σῶμα, μὴ 'κ τύχης ὠρμισμένον.

... fazendo mal aos inimigos
salvar a vida, não dependente da **sorte**.

Na passagem, **τύχη** parece ter o sentido de mero “acaso”. Segundo as palavras de Anfitrião, um homem pode tomar as rédeas de uma situação para não ficar sob o domínio da sorte. O contexto da discussão é bélico. Anfitrião sugere

que o guerreiro tome providências para destruir o inimigo e salvar a si próprio, não refém da sorte. Aqui, *τύχη* significa a possibilidade de um acontecimento desfavorável, que Anfitrião acredita evitável através de atitudes deliberadas.

Passagens de Tucídides mostram que, ao contrário, a guerra está à mercê da *τύχη*, do imponderável, por maior que seja a habilidade humana em prever ações e criar estratégias. Os protagonistas reconhecem, cedo ou tarde, seu poder. Péricles, por exemplo, é retratado por Tucídides como um político capaz de calcular muito bem o decorrer da guerra. Mas, paradoxalmente, ele se depara com a peste, que lhe causará a morte. O próprio Péricles reconhece que tal peste acontecera fora de qualquer previsibilidade e transcendera às expectativas (2. 64. 1).

A instabilidade da sorte é também o argumento usado pelos espartanos na proposta de paz aos atenienses (4, 17, 4). Alegam que Atenas deveria evitar um destino semelhante ao daqueles que, não habituados ao sucesso, desconhecem sua fragilidade. Deveria aproveitar o momento favorável para negociar a paz. Seria um equívoco os atenienses acreditarem que a sorte estaria sempre favorável (*τὸ τῆς τύχης οἶεσθαι αἰεὶ μεθ' ὑμῶν ἔσεσθαι.*, 4, 18, 3). Mas, não persuadidos, eles recusam a oferta (4, 21). Estimam – encorajados pelo bom êxito momentâneo – que nada os levaria à derrota (4, 65). Trágico engano!

Tais passagens mostram, uma vez mais e agora no âmbito da História, que a capacidade humana de dirigir os acontecimentos por meio de cálculos e previsões é sempre limitada. Ela esbarra na *τύχη*, especialmente no contexto da guerra, onde imperam erros, excessos e transgressões.

● v.250: *τύχη* como potencial funesto.

Lico ameaça o coro, contrário aos seus propósitos: não só lamentarão os filhos de Héracles,

... ἀλλὰ καὶ δῶμου

τύχας, ὅταν πάσχη τι, ...

... mas da casa

a **sorte** quando algo sofrer,...

Lico fala do destino da “casa” dos anciãos: daquilo que pode lhes acontecer, por não acatarem sua tirania. Esse destino é possibilidade, não determinação: caso o coro não se submeta a Lico algo funesto poderá advir. Τύχη indica, aqui, um acontecimento possível.

● **v. 309: τύχη vinda dos deuses contra a qual nada é possível.**

Mégara, no intuito de convencer Anfítrio de que a morte iminente é inevitável, diz:

τὰς τῶν θεῶν γὰρ ὅστις ἐκμοχθεῖ **τύχας**,
 πρόθυμός ἐστιν, ἢ προθυμία δ' ἄφρων·

Quem enfrenta a **sorte** vinda dos deuses
 é impetuoso, mas seu ímpeto, insano.

Mégara entende que a **τύχη** é algo enviado pelos deuses e aquele que a desafia é insanamente impetuoso. Então conclui (v. 311):

ὁ **χρή** γὰρ οὐδεὶς μὴ **χρεὼν** θήσει ποτέ.

Pois o inevitável ninguém jamais evitará.

Tanto **χρή** quanto **χρεὼν** apontam para a esfera do destino, no sentido objetivo daquilo que tem de ser. Nessa passagem (vv. 309-311), **τύχη** é destino: um acontecimento inelutável e vindo dos deuses (309).

● v. 315: **τύχη** como acontecimento.

Em seguida a essa fala de Mégara, diz o coro que se tivesse força e alguém quisesse insultar (**ὑββρίζων**, 313) Anfitrião, ele facilmente impediria (vv. 314-15):

νῦν δ' οὐδέν ἐσμεν. σὸν δὲ τοῦντεῦθεν σκοπεῖν
ὅπως διώσῃ τὰς **τύχας**, Ἀμφιτρύων.

Mas na verdade nada somos. A ti cabe, desde já,
ver como atravessarás a **sorte**, Anfitrião.

A **τύχη** é aquilo que cabe a Anfitrião viver. Tem relação com **ὑββρίζων**: Anfitrião é ultrajado e o coro não pode impedir.

● v. 480: instabilidade da **τύχη** e relação com **μοῖρα** e orgulho.

Mégara lamenta-se, quando sai do palácio para entregar-se à morte (451e segs.). Em 456, refere-se à situação de si mesma e dos filhos:

ὦ **μοῖρα** δυστάλαιν' ἐμή τε καὶ τέκνων
τῶνδ', ...

Ó tão desventurado destino, meu e destes filhos...

Diz que nutria os filhos para serem alvo de insolência (**ὑβρισμα**) dos inimigos e fora despojada da esperança que tivera nas palavras de Héracles. Então fala dos planos do pai para cada um dos filhos. Planos que incluíam deixar-lhes suas armas e reinos conquistados: mais tarde, quando o mensageiro narra como os filhos foram mortos pelo herói (971 e segs.), constatamos que Héracles utilizara as mesmas armas que antes havia lhes destinado como herança.

Diz Mégara, em 474-75:

τρεῖς δ' ὄντας <ὕμᾱς> τριπτύχοις τυραννίσι
πατὴρ ἐπύργου, **μέγα φρονῶν** εὐανδρία·

Porque sois três, com tríplice tirania vosso
pai fortificou-vos, **orgulhando-se** com varonia.

Mais à frente (480-81), conclui:

καὶ ταῦτα φροῦδα· μεταβαλοῦσα δ' ἡ **τύχη**
νύμφας μὲν ὑμῖν Κῆρας ἀντέδωκ' ἔχειν,

Tudo isso, porém, se foi. A **sorte** tendo mudado,
deu-vos, ao revés, as Queres como noivas...

A mudança da **τύχη** contraria radicalmente os planos do grandioso herói e sua condição de **μέγα φρονῶν**, anteriormente afirmada por Mégara (v. 475). Há relação entre **τύχη** e **μοῖρα**: Mégara inicia a passagem lamentando a μοῖρα tão desventurada, dela e das crianças (v. 456). Depois, atribui tal situação à mudança da τύχη (v. 480). Sorte que vem dos deuses: τὰς τῶν θεῶν...τύχας (v. 309).

● **v.509: instabilidade da τύχη na prosperidade e na glória.**

Diz Anfítrio, ao coro, que “pequenas são as coisas da vida” (**σμικρὰ μὲν τὰ τοῦ βίου**, v. 503) e que, portanto, ela deve ser atravessada do modo mais doce possível (**ἥδιστα διαπεράσατε**, v. 504), do dia à noite, sem

aflições (v. 505), pois esperanças o tempo não sabe salvar (v. 506). Dá o próprio exemplo (vv. 508-512):

ὁρᾶτ' ἔμ' ὅσπερ ἦ **περίβλεπτος** βροτοῖς
ὀνομαστά πράσσω, καί μ' ἀφείλεθ' ἡ **τύχη**
 ὥσπερ πτερὸν πρὸς αἰθέρ' ἡμέρα μιᾷ.
 ὁ δ' **ὀλβος** ὁ **μέγας** ἢ τε **δόξ'** οὐκ οἶδ' ὅτω
 βέβαιός ἐστι.

Olhai-me. Eu era **admirado** entre os mortais por
 realizar **célebres feitos**, mas dissipou-me a **sorte**,
 em um só dia, como pena para o ar.
Grande Prosperidade e glória não sei a quem
 são seguras.

É expressiva a contraposição de **σμικρά** (503) com ὁ δ' ὀλβος ὁ μέγας (511). Pequenas são as coisas da vida e deve-se atravessá-la do modo mais agradável, pois grande prosperidade e glória, Anfitrião não sabe a quem seriam seguras. Ele mesmo fora arrebatado pela sorte num só dia. Há aqui, como em 480, relação entre a instabilidade da sorte e grande prosperidade, glória e admiração alheia.

Anfitrião demonstra sabedoria prática ao dizer que a vida é breve – pequenas são as coisas que ela oferece (“de bom grado”, poderíamos completar) – e assim deve ser saboreada. Parece dizer que quando nos atemos às “pequenas coisas” podemos atravessá-las qualquer que seja seu número. Mas quando são coisas grandes – grandes feitos, grande prosperidade, grande glória – elas que nos atravessam, com resultados inseguros.

- v. 921: **τύχη, ἄτη** e males que vêm dos deuses.

Em 917-921, após a morte de Mégara e dos filhos, diz o coro ao mensageiro:

πῶς παισὶ στενακτᾶν **ᾔταν ᾔταν**
 πατέρος ἀμφαίνεις;
 λέγε, τίνα τρόπον ἔσυτο **θεόθεν** ἐπὶ
 μέλαθρα **κακὰ τάδε**, < > τλήμονάς
 τε παίδων **τύχας**;

Como lamentável cegueira, ruínosa
 cegueira de pai contra filhos, revelarás?
 Dize como precipitaram sobre o palácio
 estes males vindos dos deuses e a mísera
sorte dos filhos.

Num só passo dá-se a ocorrência duplicada de ᾔτη, como “males vindos dos deuses” (θεόθεν... κακὰ τάδε) e como “mísera sorte dos filhos” (τλήμονάστε παίδων **τύχας**). Aqui, a τύχη impõe-se como acontecimento através da ᾔτη e ambas são males enviados pelos deuses.

A ᾔτη – presunção cega, cegueira da razão – é instrumento ideal para que a τύχη se imponha como acontecimento. As desmedidas, os excessos, atraem a ᾔτη. Sob seu poder, o personagem, no caso Héracles, comete ações que jamais cometeria em sã consciência, mas que revelam possibilidades da sua natureza, ocultas até então. Dentro desta perspectiva, o acontecimento desvela algo do caráter. Héracles mata os próprios filhos pensando serem os de Euristeu. Não é a loucura que o faz matar crianças inocentes e indefesas, pois mataria os filhos de Euristeu mesmo lúcido, por serem filhos do inimigo. Com seus feitos heróicos, Héracles tornara-se grandioso em demasia. Ele, que dera fim a tantos monstros,

tem agora a própria monstruosidade desnudada pela ἄτη. Assassino impiedoso, torna-se o responsável pela “mísera τύχη dos filhos”.

● **v.1116: τύχη como acontecimento.**

Após a loucura, Héracles volta a si e quer saber o que ocorrera. Pergunta a Anfitrião que ação feita por ele é motivo de pranto. O pai lhe diz evasivo: “Algo que mesmo um deus se soubesse gemeria” (1115). Então diz Héracles:

μέγας γ' ὁ κόμπος, τὴν τύχην δ' οὐπω λέγεις.

Grande é o alarde, mas minha sorte ainda não dizes.

Héracles denomina **τύχη** a situação que vive e não compreende.

● **v.1141: τύχη como acontecimento.**

Quando Héracles toma consciência do que fizera, diz que o envolve uma “nuvem de gemidos”. Anfitrião responde:

τούτων ἕκατι σὰς καταστένω **τύχας**.

Por isto lastimo tua **sorte**.

Anfitrião deplora a terrível situação de Héracles após o ataque da ἄτη e dos males vindos dos deuses.

● **v.1314: τύχη, algo de que ninguém é livre.**

οὐδεὶς δὲ θνητῶν ταῖς **τύχαις** ἀκήρατος,

οὐ θεῶν, ἀοιδῶν εἴπερ οὐ ψευδεῖς λόγοι.

Mas nenhum dentre os mortais é intangível à **sorte**,
e nenhum dos deuses, se não mentem os cantos dos aedos.

Trata-se de uma fala em que Teseu quer convencer Héracles a permanecer vivo. Nenhum dos mortais é ileso à sorte e nenhum dentre os deuses. Teseu justifica alegando que os deuses, sem qualquer lei, partilharam os leitos uns dos outros, desonraram os pais e ainda assim toleram seus erros e habitam o Olimpo (vv. 1316-1319; passagem semelhante aos versos 451-58 do *Hipólito*). Aqui, τύχη está associada a coisas indevidas, segundo os exemplos de Teseu para justificar que nem deuses são intangíveis a ela. A passagem parece funcionar como lente de aumento sobre o poder e as possibilidades da τύχη. Ela é uma força de tal natureza que submete até os deuses e os conduz a ações equivocadas. Pelo menos é assim que um mortal a percebe, sem poder avaliar o quanto há de verdade ou de mentira no canto dos aedos. Afinal, foram as próprias Musas que afirmaram a Hesíodo, no proêmio da *Teogonia*, suas possibilidades de epifania (vv. 27-28):

"ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι."

Sabemos muitas mentiras dizer semelhantes ao real,
e sabemos, quando queremos, cantar verdades.

Dependendo da qualidade do acesso do aedo às Musas e da relação que com elas mantém, será o grau da veracidade do seu canto, da sua τέχνη.¹²⁰

¹²⁰ Sobre o significado desses versos e sobre a questão da verdade e da mentira no canto dos aedos, conferir o estudo de J. A. A. Torrano em sua tradução da *Teogonia*, p. 24 e segs., e seu artigo *Mito e Verdade em Hesíodo e Platão* (1997).

● **v.1321: τύχη como acontecimento.**

vv. 1320-321:

καίτοι τί φήσεις, εἰ σὺ μὲν θνητὸς γεγὼς
φέρεις ὑπέρφεν τὰς **τύχας**, θεοὶ δὲ μή;

Mas o que dirás se tu, que és mortal,
 sofres em excesso tua **sorte**, e os deuses não?

Para Teseu, Héracles conferia excessivo valor aos acontecimentos que lhe sucedera, no sentido de não aceitá-los (quando até os deuses lidam com acontecimentos indesejáveis). Submeter-se à τύχη, sem dúvida inelutável, parece ser o melhor meio de seguir em frente. É o que Héracles percebe na próxima ocorrência. Compreender o significado da τύχη seria um “upgrade” existencial. O que teria acontecido com Hipólito se houvesse compreendido seu erro, a falha em seu caráter? Se conseguisse ter percebido a arrogância que significa negar um poder fundamental à vida e vangloriar-se disso? No entanto, morre sem enxergar o que lhe acontecera, exceto o véu mais externo: a ira de Afrodite.

● **v.1357: τύχη, algo irreduzível.**

νῦν δ', ὥς ἔοικε, τῇ τύχῃ δουλευτέον.

Mas, como parece, é necessário submeter-se à sorte.

Héracles enfim compreende a necessidade de aceitar o acontecimento e seguir em frente a despeito dele. Em 1377-1385, Héracles questiona se deve abandonar ou manter as armas, responsáveis pela sua glória e pela hedionda destruição do que lhe era mais caro – esposa e filhos. Decide que não deve deixá-las, mas “dolorosamente preservá-las” (ἄθλίως δὲ σωστέον, v. 1385). Nessa

atitude e ao escolher continuar vivo, Héracles parece compreender a necessidade de submeter-se a limites próprios da vida humana. Um deles é a variação entre glórias e opróbrios. Variação devida à instabilidade da τύχη.

• v.1393: **τύχη** avassaladora, vinda de Hera

.

... πάντες ἐξολώλαμεν

Ἦρας μιᾷ πληγέντες ἄθλιοι **τύχη**.

... Todos estamos aniquilados,
miseros, golpeados por única **sorte** de Hera.

É significativa a contraposição entre πάντες e μιᾷ: um único acontecimento providenciado pela deusa aniquila a todos. A sorte de Héracles vem não só dos deuses, mas sobretudo de Hera.

Também no *Hipólito* (v.801), Teseu pergunta: “Que dizes? Minha esposa destruída? Como consequência de que τύχη? Em ambas as passagens, a τύχη é instrumento de destruição.

• v.1396: a **τύχη** prostra até os fortes.

καὶ τοὺς σθένοντας γὰρ καθαιροῦσιν **τύχαι**.

Também os fortes, as **sortes** aluem.

Héracles declara que não se pode levantar, pois tem os membros travados. Teseu diz que as sortes abatem também os fortes. O verbo é **καταιρέω**, “abater,

destruir, extenuar”. Significativa é sua proximidade com **καταίρω**, “purificar”. A sorte enviada por Hera prostra e, ao mesmo tempo, purifica Héracles.¹²¹

5.1 Observações

Toda a situação vivenciada por Héracles na peça, após a loucura enviada por Hera, é compreendida como **τύχη**. Das quinze ocorrências, oito apontam para a situação de Héracles.

Em 921, o coro pede ao mensageiro que narre a mísera **τύχη** dos filhos (efetivada por Héracles) e a equipara aos males que, procedentes dos deuses, se haviam precipitado no palácio. Dois versos antes, perguntara ao mensageiro como revelaria a lamentável **ἄτη** desse pai contra os filhos.

Em 1116, Héracles chama **τύχη** aquilo que lhe acontece e, um pouco adiante (v. 1141), Anfitrião lastima a situação (**τύχη**) do filho. Para convencer o amigo a continuar vivendo, Teseu argumenta que ninguém é inatingível com relação à **τύχη**, nem os deuses (1314): como poderia Héracles, sendo mortal, sofrer em excesso a sua (1321)? Em 1357, o herói compreende a necessidade de submeter-se a ela; no verso 1393, diz estarem todos aniquilados por única **τύχη** vinda de Hera. Sobre o estado prostrado de Héracles, Teseu declara que “também os fortes, as sortes (**τύχαι**) aluem” (v. 1396).

A loucura de Héracles é a responsável pelos seus crimes e pela situação em que se encontra. Quando o herói afirma que todos estão aniquilados por única **τύχη** enviada por Hera, estabelece um vínculo entre **τύχη** e loucura, nesta peça: a loucura é a concretização da **τύχη** enviada pela deusa. Tal relação é reforçada em 917-21, em que o coro chama de **ἄτη** o ato alucinado de Héracles e o equivale à “mísera **τύχη** dos filhos”.

¹²¹ Sobre a relação entre a morte de Mégara e dos filhos de Héracles com a realização de um sacrifício expiatório, cf. nosso estudo introdutório à tradução do *Héracles*, p. 39 e 40.

Quanto às ocorrências da τύχη anteriores à loucura:

Em três momentos (vv. 63, 480, 509) o foco é a instabilidade da τύχη. Na passagem que inclui o verso 63, Mégara fala sobre a rápida mudança de sua vida (antes não estivera excluída da sorte junto ao pai). No verso anterior (62), refletira: “Como nada que vem do divino é claro para os homens.” Em 480, após contar os planos de Héracles para os filhos, e também os seus, Mégara aponta o resultado funesto da sorte. Em 509, Anfitrião ressentido da mudança da τύχη e conclui: “Grande prosperidade e glória não sei a quem são seguras” (vv. 511-12).

Em 203 e 250, a τύχη indica um acontecimento possível. Em 315 é simplesmente acontecimento. E, por fim, em 309, Mégara fala da τύχη como vinda dos deuses e que, embora impetuoso, é insano quem a enfrenta.

6. CAPÍTULO V - A Τύχη NO *ÍON*

● verso 67: τύχη vinda de Apolo

Hermes fala o prólogo do *Íon*. Conta que Creúsa, princesa ateniense filha de Erecteu, fora possuída por Apolo e dele tivera um filho, abandonado após o nascimento. Hermes recolhe o menino, leva-o para Delfos e o entrega a uma sacerdotisa. Ninguém conhece a identidade dos pais do rapaz: nem a sacerdotisa, nem Íon, agora fiel administrador do templo. Creúsa casa-se com Xuto, mas o casamento é estéril. Eles vão para Delfos consultar o oráculo, motivados pelo desejo de descendência. Hermes afirma que Apolo é o condutor da τύχη (vv. 67-68):

Λοξίας δὲ τὴν τύχην

ἔς τοῦτ' ἐλεύσιν...

Lóxias a sorte

a isto conduz...

Logo no início da tragédia Apolo é responsabilizado pela τύχη, assim como no *Héracles* a divindade que a conduz é Hera e no *Hipólito*, Afrodite. Nas três tragédias uma divindade é responsável por aquilo que acontece.

● v. 359: **τύχη, acontecimentos gerados por Apolo.**

οἶμοι· προσωιδὸς ἡ τύχη τῶμῳ πάθει.

Ai! A sorte é semelhante ao meu sofrer.

Creúsa conta para Íon seus infortúnios (a relação com Apolo e o abandono do bebê) como se fossem os de uma amiga. Íon vê concordância entre a história narrada e a sua situação.

● - v. 368: **τύχη, acontecimento doloroso, cujo responsável é Apolo.**

ἀλγύνεται δέ γ' ἡ παθοῦσα τῇ τύχῃ.

Mas aquela que sofreu continua afligida pela sorte.

Creúsa contesta a afirmação anterior de Íon de que ela não deveria forçar Apolo (μὴ ἔξελεγχέ νιν, v.367) sobre o paradeiro do filho abandonado, pois o deus envergonha-se do que fez (αἰσχύνεται τὸ πρᾶγμα, v.367). Ela denomina τύχη o que sofreu e sofre: sua condição.

● v.539: **τύχη, acontecimento inspirado por Apolo.**

ἡ τύχη πόθεν ποθ' ἦκει; {Ξο.} δύο μίαν θαυμάζομεν.

[Íon] A sorte de onde vem? [Xuto] Nós dois surpreendemo-nos com o mesmo.

O verso faz parte da passagem em que Xuto sai do oráculo, após consultar Apolo. O deus dissera que seria filho de Xuto o primeiro rapaz que encontrasse ao sair: Íon. No diálogo seguinte, após Xuto explicar a Íon as palavras do deus, o jovem pergunta de onde vem tal sorte, tal acontecimento. Τύχη é o nome dado por Íon à situação inusitada que vive. Um acontecimento que surpreende a ambos, mas que é coerente e previamente elaborado com relação aos desígnios de Apolo. Até essa quarta ocorrência no *Íon*, a τύχη é consequência direta dos desígnios do deus.

● **verso 610: τύχη, acontecimento difícil de suportar.**

vv. 607-610, diz Íon para Xuto:

ἐλθὼν δ' ἐς οἶκον ἀλλότριον ἔπηλυσ ὦν
 γυναικὰ θ' ὥς ἄτεκνον, ἥ κοινουμένη
 τῆς συμφορᾶς σοι πρόσθεν ἀπολαχοῦσα νῦν
 αὐτὴ καθ' αὐτὴν **τὴν τύχην** οἴσει πικρῶς,

(Eu) tendo chegado, como estrangeiro, em casa alheia
 e para perto de uma mulher sem filhos que, participe
 antes de tua desgraça e agora desamparada,
 sozinha suportará amargamente a sorte, ...

Τύχη é a situação de Creúsa visualizada por Íon, caso ele fosse para Atenas como filho de Xuto. A sorte que Creúsa amargamente suportaria seria conviver com um filho do marido, quando ela própria é estéril.

● v. 661: **τύχη**, acontecimento inspirado por Apolo.

Ἰωνα δ' ὀνομάζω σε **τῇ τύχῃ** πρέπον,

Chamo-te Íon, devido à sorte, como convém.

Xuto diz que o chamará de Íon devido à **τύχη** que fez o jovem ir ao seu encontro quando saia do templo. Sinal, segundo Apolo, de que Íon era seu filho. Eurípides joga com o significado de ἰών, particípio presente do verbo εἶμι, “ir, vir”. É a **τύχη** “elaborada” por Apolo a responsável pelo desenrolar-se dos eventos, inclusive pelo nome do protagonista.

● v. 668: **τύχη** como possibilidade

στείχοιμ' ἄν. ἐν δὲ **τῆς τύχης** ἄπεστί μοι.

Poderei ir. Mas algo que provém **da sorte** falta para mim.

Íon afirma que é do âmbito da **τύχη** a possibilidade de saber quem é a sua mãe. Precisa encontrá-la e roga que ela seja de Atenas, pois assim teria o direito de falar livremente na cidade.

● v. 704: **τύχη**, acontecimento desfavorável.

μέλεος, ὃς θυραῖος ἐλθὼν δόμους

μέγαν ἐς ὄλβον οὐκ ἴσωσεν **τύχας**.

Miserável aquele que, estrangeiro, após entrar no palácio rumo à grande felicidade não se igualou à **sorte** (não a assumiu).

Xuto, apesar de estrangeiro, foi aceito no palácio como marido de Creúsa (“rumo à grande felicidade”), mas não soube ser solidário à sorte da esposa, que, supostamente, não podia ter filhos. Ele “não se igualou” (οὐκ ἴσωσευ) a ela com relação à τύχη.

● v. 748: **τύχη**, acontecimento relacionado a Apolo.

vv. 747-48:

γυναιῖκες, ἰστών τῶν ἐμῶν καὶ κερκίδος
δούλευμα πιστόν, **τίνα τύχην** λαβὼν πόσις
βέβηκε παίδων, ὥνπερ οὕνεχ' ἤκομεν;

Mulheres, servas fiéis das minhas urdiduras
e tear, tendo **alguma sorte** meu esposo encontrado,
como está no que concerne a filhos, pelos quais viemos?

Creúsa chama τύχη a resposta que o marido recebera do oráculo com relação à possibilidade de terem filhos.

● v. 817-818: **τύχη**, situação desfavorável.

ἐπεὶ σ' ἄτεκνον ἦσθετ', οὐκ ἔστεργέ σοι
ὁμοῖος εἶναι **τῆς τύχης** τ' ἴσον φέρειν,

Quando te percebeu sem descendência, não desejou
ser semelhante a ti e suportar igual **sorte**.

O preceptor chama τύχη a suposta situação de Creúsa: não poder ter filhos.

● v. 1101: **τύχη**, situação que poderia ser gerada.

vv. 1099-1105:

†...

δείκνυσι γὰρ ὁ Διὸς ἐκ
 παίδων† ἀμνημοσύναν,
 οὐ **κοινὰν** τεκέων **τύχαν**
 οἴκοισι φυτεύσας
 δεσποίνει· πρὸς δ' Ἀφροδί-
 ταν ἄλλαν θέμενος χάριν
 νόθου παιδὸς ἔκυρσεν.

Pois mostra o filho de Zeus
 ingratitude no que diz respeito a filhos,
 não tendo gerado **sorte comum** –
 em relação à descendência – com a casa
 e sua senhora: por Afrodite,
 outra graça conseguiu para si e
 obteve um filho bastardo.

O particípio aoristo ativo φυτεύσας com acusativo (κοινὰν...τύχαν) significa “tendo gerado, originado, produzido, engendrado”. Xuto foi ingrato ao não gerar uma **τύχη** em comum com a casa e com a esposa no que diz respeito à descendência. Não teve filhos com Creúsa para o palácio, para a família (οἴκοισι), mas sim um filho bastardo. Aqui **τύχη** indica um acontecimento não ocorrido.

● v.1252: **τύχη**, situação funesta.

ἴσμεν, ὦ τάλαινα, τὰς σὰς συμφοράς, ἵν' εἴ **τύχης**.

Sabemos, ó infeliz, as tuas desgraças, onde te encontras devido à **sorte**.

O coro conhece as desventuras de Créusa e qual é sua situação devido ao que lhe acontecera.

● v.1258-1260: **τύχη**, situação funesta.

... ἴζε νυν πυρᾶς ἔπι.

καὶν θάνηις γὰρ ἐνθάδ' οὔσα, τοῖς ἀποκτεῖνασί σε
προστρόπαιον αἶμα θήσεις· οἰστέον δὲ **τὴν τύχην**.

Senta-te agora sobre o altar.

Pois se morreres aqui, colocarás o sangue vingador contra os que te matam. É necessário suportar a **sorte**.

Créusa é descoberta em sua tentativa de matar Íon e seus adversários a perseguem. As mulheres do coro sugerem que ela se refugie no altar e dizem ser necessário suportar a **τύχη**, a situação funesta em que se encontra. A passagem ressoa a constatação de Héracles na tragédia homônima (v. 1357). A **τύχη** é aquilo que, entre inúmeras possibilidades, vem a acontecer de fato. Quando a sorte se efetiva em acontecimento, a única possibilidade é submeter-se a ela e suportá-la. É a conclusão de Héracles e das mulheres do coro de *Íon*.

● v.1368: **τύχη**, vinda de Apolo.

Esta ocorrência é parte de uma fala da pítia e considerada interpolação por alguns helenistas. Costuma ser excluída nas traduções.

vv. 1364-1368:

[ἄρξαι δ' ὅθεν σὴν μητέρα ζητεῖν σε χρή·
 πρῶτον μὲν εἴ τις Δελφίδων τεκοῦσά σε
 ἐς τούσδε ναοὺς ἐξέθηκε παρθένος,
 ἔπειτα δ' εἴ τις Ἑλλάς. ἐξ ἡμῶν δ' ἔχεις
 ἅπαντα Φοίβου θ', ὃς μετέσχε **τῆς τύχης.**]

Começa: é necessário que procures tua mãe.

Primeiro (veja) se é alguma jovem de Delfos que,
 tendo te gerado, abandonou-te neste templo,
 depois, se é alguma da Hélade. Por nossa causa administras
 tudo de Febo, ele que partilhou **a sorte**.

Nessa passagem, a pítia afirma que fora Apolo que partilhou a *τύχη*, reforçando o que dissera Hermes no prólogo (v.67).

● **v.1456: *τύχη*, lote de acontecimentos.**

vv. 1456-1457:

θεῖον τόδ'· ἀλλὰ τὰπίλοιπα **τῆς τύχης**
 εὐδαιμονοῖμεν, ὥς τὰ πρόσθ' ἐδυστύχει.

Isto diz respeito ao divino. Mas naquilo que nos resta da sorte,
 que possamos ser felizes, como antes fomos desditosos.

Quando mãe e filho se reconhecem, Creúsa quer saber como Íon fora parar em Delfos. Essa resposta é do âmbito divino, diz ele. Seu desejo é que possam ser felizes. Reitera ser *τύχη* todo o ocorrido: uma parte ruim dessa sorte já fora vivida e agora, do que resta dela, Íon espera felicidade. Postura e desejo repetidos por Creúsa na próxima ocorrência de *τύχη* (v. 1502).

É expressiva a escolha, em 1457, dos verbos, *εὐδαιμονέω*, “ser feliz”, “ser próspero” e *δυστυχέω*, “ser infeliz”, “ter má sorte”. Eles são usados como antônimos, mas o antônimo real de *εὐδαιμονέω* é *δυσδαιμονέω*, assim como de *δυστυχέω* é *εὐτυχέω*. O estado de ser feliz ou infeliz é aqui indicado pelo uso dos prefixos *εὐ-* e *δυσ-* acrescentados a *δαίμων* (*εὐδαίμων*) e à *τύχη* (*δυστυχής*); os termos são equiparados por oposição. Tal equiparação revela, uma vez mais, afinidade entre *δαίμων* e *τύχη*. Na vida humana, ambos os termos indicam algo semelhante: aquilo que cabe a cada um viver, o que de fato acontece. A *τύχη* parece ser a efetivação do *δαίμων*, compreendido como destino pessoal.

● **v.1502: instabilidade da *τύχη* associada à mudança dos ventos.**

vv. 1502-1509:

ἰὼ <ἰώ>· δειναὶ μὲν <αἰ> τότε **τύχαι**,
 δεινὰ δὲ καὶ τὰδ'· ἐλίσσόμεσθ' ἐκεῖθεν
 ἐνθάδε **δυστυχίαισιν εὐτυχίαις** τε πάλιν,
 μεθίσταται δὲ **πνεύματα**.
 μενέτω· τὰ πάροιθεν ἄλις κακά· νῦν
 δὲ γένοιτό τις **οὔρος** ἐκ κακῶν, ᾧ παῖ.

Ai! Ai! Terrível **a sorte** de outrora

e terrível é esta: circulamos de um lado
para outro alternando **sortes boas e ruins**,
pois mudam **os ventos**.

Assim permaneça. As coisas antes foram ruins o suficiente. Mas
agora que venha um **vento favorável** depois dos males, filho!

A passagem é uma reflexão de Creúsa que, de certo modo, define a vida humana: alternância entre eventos bons e ruins. Assim como mudam os ventos, muda a sorte. Estamos sempre na expectativa de um vento favorável (οὔρος). A passagem é mais uma constatação da instabilidade da τύχη.

● **v.1514: instabilidade da sorte.**

vv. 1512-1517:

ὦ μεταβαλοῦσα μυρίους ἤδη βροτῶν
καὶ **δυστυχήσαι** καὶ ὅθις αὖ πράξαι καλῶς
τύχη, παρ' οἷαν ἤλθομεν στάθμην βίου
μητέρα φονεῦσαι καὶ παθεῖν ἀνάξια.
φεῦ·

ἄρ' ἐν φαενναῖς ἡλίου περιπτυχαῖς
ἔνεστι πάντα τάδε καθ' ἡμέραν μαθεῖν;

Oh! Volúvel **sorte** de inúmeros dentre os mortais,
que tanto os torna desditosos quanto, ao contrário, felizes.
Por tal regra da vida estivemos próximos de
matar a mãe e sofrer coisas indignas.

Ai!

Mas será possível tudo isso, envolto pela
radiância do sol, num só dia compreender?

Alguém é feliz ou infeliz devido à τύχη. Íon reflete sobre a instabilidade da sorte (μεταβαλοῦσα...τύχη) que transforma a vida dos mortais. Reforça a idéia de τύχη como aquilo que leva da infelicidade para a prosperidade e vice-versa. Íon estivera a ponto de matar a mãe com quem agora confraterniza.

Íon questiona a possibilidade de compreender, em um só dia, tudo (πάντα τάδε) o que está envolto pela radiância do sol. Sua dúvida parece ser sobre a possibilidade de se compreender a τύχη. Em 1514, ele também se refere à τύχη que transforma a vida dos mortais de acordo com διαν...στάθμην βίου, “tal regra da vida”. Que regra seria essa? Como ela funciona? O que leva mortais da felicidade para o infortúnio e vice-versa? A resposta parece passar pela relação ἦθος / δαίμων de Heráclito.

7. CAPÍTULO VI - DEMONSTRATIVO DAS OCORRÊNCIAS DE Τύχη.

7.1 - Acontecimento infeliz; que transtorna, destrói (31 ocorrências).

Hipólito, v. 268: o coro vê a infeliz (δυστήνους) τύχη de Fedra.

Hipólito, v. 315: Fedra é atormentada (χειμάζομαι) pela τύχη.

Hipólito, v. 371: a τύχη vinda de Cípris destrói (φθίνει) Fedra.

Hipólito, v. 469: a ama pergunta a Fedra como, tendo submergido (πесоῦσα) a tal τύχη, pensa escapar a nado (ἐκνεύσαι).

Hipólito, v. 673: Fedra se pergunta por onde escapará (ἐξαλύξω) da τύχη.

Hipólito, v. 797: τύχη é a situação funesta que Teseu encontra ao retornar para casa.

Hipólito, v. 801: Teseu pergunta devido a que τύχη sua esposa fora aniquilada (ὄλωλεν).

Hipólito, v. 819: Teseu chama sua τύχη de opressiva (βαρεῖα).

Hipólito, v. 826: Teseu quer saber com que palavra poderá acertar o significado da τύχη de “destino opressivo” (βαρύποτμον) que acometeu Fedra.

Hipólito, v. 832: Teseu torna a carregar (ἀνακομίζομαι) uma τύχη vinda dos deuses (δαιμόνων) por faltas (ἀμπλακίαισι) anteriores de alguém.

Hipólito, v. 840: Teseu chama de funesta (θανάσιμος) a τύχη que veio ao coração (καρδία) de Fedra.

Hipólito, v. 854: o coro chora devido à τύχη de Teseu.

Hipólito, v. 868: o coro deseja encontrar a τύχη de uma vida não viável (ἀβίωτος βίου), perante a situação da casa de seus senhores.

Hipólito, v. 1106: o coro diz esmorecer perante as τύχαι e as ações dos mortais.

Héracles, v. 315: o coro diz que Anfítrião terá de enfrentar, sozinho, a τύχη: ele está sendo ultrajado (ὕβριζων, 313).

Héracles, v. 480: Mégara diz que a τύχη, tendo mudado, dá aos seus filhos as Queres (a morte) como noivas.

Héracles, v. 921: o coro pede ao mensageiro que conte a mísera (τλήμονάς) τύχη dos filhos de Héracles, relacionada à ἄτη e aos males vindos dos deuses (θεόθεν ...κακῶ).

Héracles, v. 1116: Héracles cobra o pai que lhe conte sua τύχη. Anfitrião, evasivamente já dissera ser “algo que mesmo um deus se soubesse gemeria” (1115).

Héracles, v. 1141: Anfitrião diz lastimar (καταστένω) a τύχη de Héracles.

Héracles, v. 1321: Héracles sofre em excesso sua τύχη, diz Teseu.

Héracles, v. 1357: Héracles compreende a necessidade de submeter-se à τύχη.

Héracles, v. 1393: Héracles diz que estão todos aniquilados (ἐξολώλαμεν), míseros (ἄθλιοι), golpeados (πληγέντες) por única τύχη de Hera.

Héracles, v. 1396: a τύχη prostra (καθαίρουσιν) até os fortes.

Íon, v. 359: Íon diz que a τύχη de Creúsa é semelhante ao seu sofrimento.

Íon, v. 368: Creúsa denomina τύχη o que sofreu e sofre, sua situação.

Íon, v. 610: τύχη é a situação que Creúsa suportaria amargamente (πικρῶς) se Íon fosse para Atenas como filho de Xuto, ou seja, conviver com um filho do marido, quando ela própria acredita-se estéril.

Íon, v. 704: o coro refere-se à suposta τύχη de Creúsa não poder ter filhos.

Íon, v. 818: O preceptor chama τύχη a suposta esterilidade de Creúsa.

Íon, v. 1252: o coro conhece as desgraças (συμφοράς) de Creúsa, qual é sua situação devido à τύχη.

Íon, v. 1260: o coro diz que Creúsa precisa suportar a τύχη.

Íon, v. 1502: Creúsa considera terríveis (δειναί) as τύχαι de outrora.

7.2 - Acontecimento positivo, favorável (1 ocorrência).

Héracles, v. 63: Mégara diz que não fora excluída da sorte no que diz respeito ao pai, pois ele fora aclamado grande (μέγας), devido à sua prosperidade (ὄλβου).

7.3 - Acontecimento apenas (5 ocorrências).

Hipólito, v. 701: os φρένες que temos são consequência da τύχη.

Héracles, v. 1314: Teseu diz que ninguém é intangível à τύχη, nem deuses, nem mortais.

Íon, v. 539: τύχη é o nome dado por Íon à situação inusitada que vive.

Íon, v. 661: Xuto diz ao jovem que o chamará de Íon devido à τύχη que o fez ir ao encontro de Xuto quando saía do templo.

Íon, v. 1101: Xuto não gera uma τύχη em comum com a casa e com a esposa no que diz respeito à descendência. Não teve filhos com Creúsa.

7.4 - Acontecimento possível (6 ocorrências).

7.4.1 – Acontecimento possivelmente funesto (2 ocorrências).

Héracles, v. 203: na luta, um guerreiro deve fazer mal aos inimigos, salvando a própria vida e não ficando à mercê da τύχη - um possível acontecimento ruim que o levasse à morte.

Héracles, v. 250: Lico ameaça os velhos do coro, contrário aos seus propósitos, com a possibilidade de serem atingidos por uma τύχη funesta.

7.4.2 - Acontecimento possivelmente venturoso (1 ocorrência).

Hipólito, v. 1114: o coro suplica que o destino dos deuses (θεόθεν...μοῖρα) lhe conceda uma τύχη feliz (ὄλβου).

7.4.3 – Acontecimento apenas possível (3 ocorrências).

Íon, v. 668: Íon afirma que é do âmbito da τύχη a possibilidade de saber quem é a sua mãe.

Íon, v. 748: Creúsa chama τύχη a resposta que o marido recebeu do oráculo.

Íon, v. 1456: τύχη como um lote de acontecimento. No que resta da τύχη, Íon espera que possam ser felizes (εὐδαιμονοῖμεν), como antes tinham sido desditosos (ἐδυστύχει).

7.5 - Acontecimento de origem transcendente (8 ocorrências).

Hipólito, v. 371: τύχη vinda de Cípris.

Hipólito, v. 819: τύχη vinda de um nume vingador (ἄλαστόρων).

Hipólito, v. 832: τύχη vinda das divindades (δαιμόνων).

Hipólito, v. 1114: τύχη enviada pelo destino dos deuses (θεόθεν...μοῖρα).

Héracles, v. 309: τύχη vinda dos deuses (τῶν θεῶν).

Héracles, v. 1393: τύχη vinda de Hera.

Íon, v. 67: τύχη conduzida por Apolo.

Íon, v. 1368: τύχη partilhada por Apolo.

7.6 - Τύχη relacionada ao Destino (4 ocorrências)

Hipólito, vv. 825- 826: Teseu refere-se à τύχη de Fedra como um “destino opressivo” (βαρύποτμον).

Hipólito, vv. 1111-1114: o coro suplica ao destino dos deuses (θεόθεν...μοῖρα) uma τύχη feliz (ὄλβου).

Héracles, v. 309-311: Mégara diz que quem enfrenta a τύχη vinda dos deuses (τῶν θεῶν) é impetuoso, porém insano: o inevitável (χρῆ) ninguém evitará jamais (οὐδεὶς μὴ χρεὼν θήσει ποτε, v. 311).

Héracles, v. 480: em 456, Mégara lamenta o atual destino infeliz (μοῖρα δυστάλαινα) dela e dos filhos e, em 480, o atribui à mudança da τύχη.

7.7 – Instabilidade da Τύχη (4 ocorrências)

Héracles, v. 63: Mégara já tivera boa τύχη junto ao pai. Ele, grande (μέγας), já fora exaltado em função de sua prosperidade (ὄλβου).

Héracles, v. 480: A τύχη, tendo mudado (μεταβαλοῦσα), dá aos filhos de Mégara as Queres como noivas.

Héracles, v. 509: Anfitrião era admirado por ter realizado feitos célebres, mas num só dia a τύχη dissipou-o (ἀφείλετο).

Íon, v. 1514: Íon reflete sobre a instabilidade da τύχη (μεταβαλοῦσα...τύχη) que transforma a vida dos mortais.

OBS: Das 48 ocorrências analisadas (17 no *Íon*; 16 no *Hipólito*; 15 no *Héracles*) 31 indicam acontecimento ruim; 8, acontecimento de origem transcendente; 6, acontecimento possível; 5, acontecimento apenas; 4, acontecimento relacionado com o destino; 4 indicando instabilidade e 1, acontecimento positivo. Algumas ocorrências foram classificadas em mais de uma categoria.

8. CAPÍTULO VII - PERSONAGENS, TERMOS PSÍQUICOS E Τύχη

Este capítulo pretende tecer uma compreensão dos principais personagens considerando o uso de termos psíquicos a eles atribuídos e o modo como sofrem a atuação da τύχη. Desde o início do trabalho com o *Hipólito*, notei a constante ocorrência do termo φρήν e seus cognatos: φρονέω, σωφρονέω, σώφρων, σωφροσύνη, φροντίζω, φρόνεμα, φροντίς, ἀφροσύνη, παράφρων. Fiquei também atenta para o aparecimento de outros termos psíquicos, como νοῦς, θυμός, καρδία, e ψυχή. A idéia era investigar uma possível ligação entre eles e a τύχη: a que natureza de “constituição psíquica” correspondia que tipo de ocorrência da “sorte”; se havia ou não tal correspondência.

O objetivo que me norteou, como expliquei na Introdução, foi investigar a existência de alguma relação causal entre τύχη (aquilo que acontece), μοῖρα, ἀνάγκη, δαίμων e a natureza do personagem – natureza revelada pelas circunstâncias dos termos psíquicos a ele atribuídos. Em outras palavras, entre seu caráter e seu destino, como propõe o aforismo de Heráclito: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (frag. 119.1-120.1), “o caráter do homem é seu destino” ou “o destino do homem é seu caráter”.

A questão central deste capítulo, e do trabalho como um todo, é investigar se aquilo que acontece a alguém, seu destino (δαίμων, μοῖρα, ἀνάγκη, τύχη), guarda ou não relação com sua “constituição psíquica”, com seu caráter, seu ἦθος.

Eurípides mergulhou, como nenhum outro poeta de seu tempo, nas profundezas da alma e nas paixões humanas. Investigar as disposições “psíquicas” de seus personagens é pertinente à natureza de sua obra. Com razão diz W. Jaeger (1986: p. 281) que “Eurípides é o primeiro psicólogo. É o descobridor da alma num sentido completamente novo, o inquiridor do inquieto mundo dos sentimentos e das paixões humanas. Não se cansa de representá-las na sua expressão direta e no conflito com as forças espirituais da alma. É o criador da patologia da alma.”

Jaeger afirma que Eurípides abre novas possibilidades à tragédia, “por meio da representação de *enfermidades da alma humana, que têm origem na vida instintiva e com sua força contribuem para a determinação do destino* (grifo meu). Na *Medéia* e no *Hipólito*, descobre os trágicos efeitos da patologia erótica...” (Ibid.: p. 282). Encontramos nessa afirmação um nexo entre destino e interioridade.

Tive conhecimento, durante a pesquisa, do trabalho de Shirley Darcus Sullivan sobre o uso da terminologia psicológica na obra de Eurípides, contido

em um livro e dois artigos.¹²² Sua pesquisa foi uma das referências para o atual capítulo, embora eu organize de modo diverso os dados levantados. Minhas reflexões e conclusões trilham caminhos próprios, muitas vezes diferentes dos escolhidos pela autora. Ela em nenhum momento menciona a questão da τύχη ou da relação ἦθος / δαίμων.

Sullivan conclui, de modo geral, que Eurípides é bem tradicional no uso que faz de termos psicológicos, embora introduza novas referências a eles. Esses termos designam entidades que funcionam de diferentes modos dentro da pessoa, ocupando-se de suas atividades psicológicas ou de seus atos. Geralmente são percebidas como distintas do próprio indivíduo: agentes que atuam dentro dele ou instrumentos por ele utilizados. É assim tanto nos trágicos como nos autores anteriores.

No *Hipólito*, φρήν é desses termos o mais presente: aparece 34 vezes¹²³. É a maior ocorrência em Eurípides, número bastante elevado quando comparado às outras peças: *Medéia*, 14; *Troianas* e *Bacantes*, 10 e todas as restantes, menos de 10. No *Hipólito*, Eurípides parece dirigir nossa atenção para a natureza do φρήν: seu modo de funcionar e possíveis disfunções, limitações e vulnerabilidades. Nesse sentido, termos cognatos também aparecem em grande número: φρονέω (17 vezes); σώφρων (9); σωφρονέω (8); φροντίζω (3); φρόνεμα, φροντίς, ἀφροσύνη, παράφρων (1 cada).

Outros termos psíquicos usados no *Hipólito* são: ψυχή com 8 ocorrências; Καρδία, 4; θυμός, 3 e νοῦς, 2. Aparecem dois correlatos de θυμός – προθυμία (3 vezes) e πρόθυμος (2) – e seis de νοῦς: προνοέω (2); ἄνοια, ἔννοια, ἐννοέω, εὐνοους, e νουθετέω (1 cada).

¹²² Shirley D. Sullivan, *Euripides' use of psychological terminology* (2000) e “Euripides' ‘Hippolytus’: a study of psychological terminology”, 1 e 2 (2000).

¹²³ Sullivan fala de 35 ocorrências, pois considera que o termo usado no verso 1448, por Teseu, é φρένη e não χέρη: ἦ τῆς ἐτ' ἢς ἡυηγίου ἐκλιπὼν φρένης; (Deixas o meu φρήν impuro?). Concordo com Barrett, Diggle, Halleran e Kovacs na opção por χέρη.

Neste capítulo o foco são as ocorrências de φρήν e cognatos, devido à expressiva quantidade. Os demais termos psíquicos também são examinados. Aqui, farei apenas um resumo organizador das ocorrências, pois elas já foram sinalizadas e algumas vezes comentadas durante a análise da obra.

O φρήν é uma importante entidade psíquica dentro da pessoa. Pode ser positivo ou negativo e é, ao mesmo tempo, sede de atividades intelectuais e emocionais. Diferente do νοῦς, capaz de apreender a verdade de uma situação – o que ela representa ou demanda – o φρήν considera opções, reflete, delibera. O νοῦς costuma ser confiável, mas nem sempre o personagem parece ter acesso a ele. É necessário o uso dos φρένες quando surgem dilemas e crises.

A ocorrência de φρήν / φρένες pode indicar o âmbito “intelectual”, e quando isso acontece funcionam como núcleo das faculdades mentais. São relacionados à “razão”, à “inteligência”, ao ato de perceber, planejar, ter um propósito. Podem estar ausentes ou deteriorados. Os φρένες também atuam como sede das paixões, das emoções e estão associados aos mais variados sentimentos: raiva, calma, coragem, aflição, medo, tristeza, alegria, amor, loucura e dor.

Antes da análise dos personagens e com objetivo de tornar mais claro o uso que Eurípides faz do termo, organizei as ocorrências de φρήν em quatro categorias. Uma mesma ocorrência pode estar classificada em mais de um grupo.

8.1 - Classificação das ocorrências de Φρήν / Φρένες no *Hipólito*.

8.1.1 - Local do pensamento e das escolhas morais (11 vezes):

- v. 612 (Hipólito): φρήν como fonte primeira para legitimação do discurso; é a língua de Hipólito que jurou, não seu φρήν.

- v. 1012 (Hipólito): se tivesse Hipólito aspirado ao poder por meio de Fedra, estaria em “nenhum lugar dos φρένες”, fora de qualquer entendimento: teria perdido o juízo.

- v. 390 (Fedra): firme está Fedra em seus pensamentos de modo a não cair dos φρένες.

- v. 685 (ama): Fedra fala do φρήν da ama como localização do seu caráter, do seu modo de pensar. Ela o considera mau.

- v. 935 (Teseu): diz Hipólito que as palavras do pai estão “fora do caminho”, “extraviadas dos φρένες” (ἔξεδροι φρενῶν).

- v. 1337 (Teseu): a situação da morte de Fedra persuade o φρήν de Teseu quanto à culpabilidade do filho.

- v. 462 (seres humanos): diz a ama que muitos, embora “bem com relação aos φρένες” (a sede das escolhas morais), fingem não ver que suas uniões vão mal.

- v. 701 (seres humanos): a ama afirma que o renome dos φρένες é adquirido pela τύχη.

- v. 926 (seres humanos): Teseu deseja a existência de uma prova ou experiência que possibilite o “discernimento dos φρενες” (διάγνωσιν φρενῶν) como localização do caráter da pessoa.

- v. 936 (seres humanos): Teseu, indignado com Hipólito, pergunta até onde avançará os φρένες dos mortais. Os φρένες, segundo ele, apresentam capacidade ilimitada para o mal e são associados à “audácia” e à “temeridade”.

- **v. 1014** (seres humanos): Hipólito diz que o exercício de poder corrompe os φρένες daqueles que o apreciam.

8.1.2 - Local das emoções, dos sentimentos (7 vezes):

- **v. 188** (seres humanos): – **aflição** (λύπη): a ama avalia que atender aquele que está doente gera “aflição” nos φρένες.

- **v. 256** (seres humanos): – **amor** (στέργηθρον): a ama deseja que sejam fáceis de romper os amores dos φρένες.

- **v. 689** (Hipólito) - **cólera** (ὀργή): Ele tem o φρήν afiado pela cólera (ὀργῇ συντεθηγμένος φρένας).

- **v. 775** (Fedra) – **amor** (ἔρωσ): Fedra põe fim ao aflitivo (ἀλγεινὸν) amor de seus φρένες.

- **v. 983** (Teseu) – **fúria** (μένος) e **tensão** (ξύντασις): assim Hipólito vê a condição dos φρένες paterno.

- **v. 1104** (coro) – **aflição** (λύπη): o cuidado dos deuses quando vêm aos φρένες do coro aliviam a aflição.

v. 1262 (Teseu): - **alegria** (χαρίζεσθαι): o servo pergunta o que deve fazer em relação a Hipólito moribundo para agradar o φρήν de Teseu.

- **v. 1268** (seres humanos) – **amor** (Κύπρις): Cípris comanda o φρήν inflexível (ἄκαμπτον) de deuses e mortais.

8.1.3 - Local de integridade moral (4x):

- v. 1298 (Hipólito): ele tem o φρήν justo (δικαίαν).
- v. 1390 (Hipólito): foi a nobreza (τὸ εὐγενές) dos φρένες de Hipólito que o destruiu.
- v. 1419 (Hipólito): Ártemis diz que a bondade (ἀγαθῆς) dos φρένες de Hipólito não ficará sem vingança.
- v. 1454 (Hipólito): Teseu reconhece que o φρήν de Hipólito é “piedoso e bom” (εὐσεβοῦς τε καὶ ἀγαθῆς).

8.1.4 - Local sujeito a transtornos, desvios, máculas (12x):

- v. 238 (Fedra): algum deus transtorna (παράκóπτει) seus φρενες.
- v. 283 (Fedra): ela tem os φρένες desviados (πλάνον φρενῶν).
- v. 317 (Fedra): o φρήν de Fedra tem mácula (μίασμα).
- v. 365 (Fedra): o coro não quer alcançar (κατανύσαι) os φρένες de Fedra, tal a situação em que se encontram.
- v. 473 (Fedra): a ama exorta Fedra a cessar o mau funcionamento de seus φρένες.
- v. 511 (Fedra): a ama diz que seus filtros atuarão sem prejuízo dos φρένες de Fedra (οὔτ' ἐπὶ βλάβῃ φρενῶν).

- v. 574 (Fedra): algum rumor (φήμα) aterroriza Fedra lançando-se sobre seus φρένες.

- v. 765 (Fedra): Fedra foi abatida em seus φρένες por terrível doença de ímpios amores vindos de Afrodite.

- v. 775 (Fedra): Fedra põe fim ao aflitivo amor de seus φρένες.

- v. 1120 (Coro): ele declara que já não tem o φρήν são (καθαρός- “limpo de preocupações”)

- v. 969 (jovens): Teseu diz que os jovens não são firmes quando Cípris lhes atormenta o φρήν (ὅταν ταράξει...φρένα·)

8.2 - Personagens e termos psíquicos

8.2.1 – Hipólito

Há para Hipólito sete ocorrências de φρήν (vv. 612, 689, 1012, 1298, 1390, 1419, 1454), duas de νοῦς (vv. 105 e 920) e uma de ψυχή (1006). O verbo φρονέω aparece seis vezes (vv. 6, 115, 309, 920, 930, 1401) e σωφρονέω, quatro (vv. 80, 731, 1035, 1402). Das nove ocorrências do adjetivo σώφρων na peça, cinco dizem respeito a Hipólito (vv. 949, 995, 1007, 1013, 1100). O substantivo σωφροσύνη surge uma única vez: Hipólito afirma que a todos superara em “castidade / moderação” (v. 1365). Outros dois termos, cognatos de θυμός e de νοῦς, são πρόθυμος (v. 1006) e ἐννοια (v. 1027).

Φρήν é usado por Hipólito, pela primeira vez, no verso 612. Declara o jovem que, a respeito das palavras da ama, sua língua jurou silêncio, mas não seu

φρήν: um meio de expressar que seu âmago não estava envolvido naquele ato e jamais seria cúmplice de tais palavras. Na prática, Hipólito cumpre o voto, talvez por concluir que o φρήν, quando jurou, estava sim de acordo com a “língua”: não teria sido possível antever a natureza do que diria a ama.

Em **689**, Fedra diz que Hipólito tem os φρένες afiados pela cólera (ὀργήι); são como armas que podem atingi-la. Por isso, Fedra necessita de novos planos (v. 688). Há coerência entre essa passagem e a anterior: não só o φρήν de Hipólito nunca seria cúmplice das palavras da ama, como se torna afiado pela cólera ao ouvi-las.

Em **1012**, tentando defender-se junto ao pai, Hipólito alega que, se tivesse aspirado ao reino de Teseu por intermédio de união com Fedra, seria louco (μᾶταιος) e estaria “em nenhum lugar dos φρένες”. A passagem é cercada por ocorrências do termo σώφρων que revelam a convicção de Hipólito a respeito de si e do seu φρήν. Em **995**, afirma para Teseu que não há homem mais casto/moderado (σωφρονέστερος) do que ele. Em **1007**, Hipólito mostra consciência de que sua castidade/moderação (τὸ σώφρον) não convence o pai que, anteriormente, dela duvidara (vv. 948-51):

σὺ δὴ θεοῖσιν ὥς περισσὸς ὢν ἀνὴρ
 ξύνει; σὺ **σώφρων** καὶ κακῶν ἀκήρατος;
 οὐκ ἂν πιθοίμην τοῖσι σοῖς κόμποις ἐγὼ
 θεοῖσι προσθεὶς ἀμαθίαν **φρονεῖν κακῶς**.

Tu então, na condição de homem superior, com deuses
 convive? Tu, **casto/moderado** e isento de males?
 Eu não seria persuadido por tuas jactâncias
 a **pensar mal** e atribuir ignorância aos deuses.

Após afirmar que estaria “fora dos φρένες” caso quisesse o poder (v. 1012), questiona Hipólito se governar era algo doce para os sensatos (σώφροσιν, v. 1013). Responde negativamente e completa: o poder, a monarquia, agrada os φρένες dos mortais que corrompeu (τὰς φρένας διέφθορεν / θνητῶν ὅσοισιν ἀνδάνει μοναρχία, vv. 1014-15). Hipólito não se atrai pelo poder, nem é corrompido por ele: tem os φρένες lúcidos e encontra-se entre os sensatos (v. 1013). Antes de partir para o exílio, Hipólito reitera sua convicção, mesmo desacreditado pelo pai. Diz aos jovens que o acompanham (1100-101):

ὥς οὔ ποτ' ἄλλον ἄνδρα **σωφρονέστερον**
ὄψεσθε, κεῖ μὴ ταῦτ' ἐμῶι δοκεῖ πατρί.

Jamais outro homem mais casto/moderado
vereis. Mesmo se isto não é o que parece para meu pai.

Hipólito não tem a mínima dúvida de que é σώφρων em grande medida. Mais tarde, quando lhe resta apenas um sopro de vida, reitera que superara a todos em moderação e castidade (vv. 1364- 65):

ὅδ' ὁ σεμνὸς ἐγὼ καὶ θεοσέπτωρ,
ὅδ' ὁ **σωφροσύνη** πάντας ὑπερσχών,

Aqui estou eu, o soberbo e venerador dos deuses;
eu que, em castidade/moderação, a todos superei...

Voltando às ocorrências de φρήν, em 1298, Ártemis diz a Teseu que viera mostrar o φρήν justo de seu filho (φρένα...δικαίαν), sua integridade moral: ele não cometera os erros imaginados por Teseu. Depois (v. 1390), a deusa dirige-se a Hipólito e declara ter sido a nobreza dos φρένες o que o destruía

(το δ'εὐγενές σε τῶν **φρενῶν** ἀπώλεσεν). Ártemis se vingará de Cípris como dádiva pela piedade do jovem e pela bondade de seu φρήν (σῆς εὐσεβείας κάγαθῆς **φρενὸς** χάριν, v. 1419). Por fim, também Teseu reconhece o φρήν piedoso e bom do filho (**φρενὸς**... εὐσεβοῦς τε κάγαθῆς, v. 1454). Segundo a compreensão de Ártemis e Teseu, as qualidades positivas de Hipólito são decorrentes do seu φρήν. Essa percepção alheia coincide com a imagem que o jovem tem de si.

O uso dos verbos φρονέω e σωφρονέω oferece-nos outra perspectiva sobre o funcionamento do φρήν do herói. No verso 6, Afrodite afirma, com Hipólito em mente, que lança na desgraça os presunçosos: aqueles que “pensam grande” (**φρονοῦσιν** ...μέγα). Em 115, quando Hipólito sai de cena com postura jactanciosa, o servo volta-se para a imagem de Afrodite pedindo que a deusa o perdoe. Diz que o pensamento dos jovens (τοὺς νέους... **φρονοῦτας**) não deve ser imitado. O servo também reconhece erro no modo como pensa Hipólito.

Em 309, a ama sugere que Hipólito raciocina mal. Refere-se a ele como um bastardo que pensa em legitimidade (νόθον **φρονοῦτα** γνήσι'). Insinua que, se Fedra morre, Hipólito poderá julgar lícito ocupar o trono no lugar dos filhos legítimos de Teseu.

Nos versos 916-20, Teseu reflete sobre erros inúteis que os homens cometem: ensinam inúmeras habilidades (τέχνας, 917), imaginam e descobrem todas as coisas, mas não sabem, nem buscam com ardor, “ensinar sensatez a quem não tem discernimento”: **φρονεῖν** διδάσκειν οἷσιν οὐκ ἔνεστι **νοῦς**. O foco de Teseu é claramente o filho. Para ele, Hipólito não sabe pensar e não tem νοῦς. Isso ecoa o que dissera o servo no prólogo (v. 105), quando sugere não ter Hipólito o νοῦς que deveria:

εὐδαιμονοίης, **νοῦν** ἔχων ὅσον σε δεῖ.

Que possas ser feliz possuindo o *nous* que te é necessário!

Εὐδαιμονοίης é, como analisa McDonald,¹²⁴ uma expressão formular para expressar o desejo de felicidade, mais forte do que χαίρει. A felicidade está atrelada à posse de um νοῦς que funcione bem e que Hipólito parece não ter. Como sabemos, o jovem encontra o infortúnio e se reconhece literalmente infeliz (δυσδαίμονα, vv. 1374, 1387; κακοδαίμονα, v. 1362).

Em 930, Teseu volta a falar de modo geral, mas com o pensamento em Hipólito. Deseja um critério seguro para conhecer os φρένες e poder distinguir o amigo verdadeiro do falso. Todos os homens deveriam ter duas vozes, uma justa e a outra como acontecesse de ser (aquela que cada um tem de fato). A que pensa coisas injustas (ἢ φρονοῦσα τ᾽ ἄδικ') – no caso de quem possui tal voz – seria refutada pela justa. Para Teseu, o filho pensa “injustiças”. Há um único uso positivo de φρονέω para Hipólito: em 1401, o herói pensa corretamente (φρονῶ) ao reconhecer que fora Cípris quem o destruía.

Hipólito julga-se σῶφρων (vv. 995, 1007, 1013, 1100, 1365). Fato reforçado no uso que faz de σωφρονέω, “ter o φρήν são”, “ser casto, sensato, moderado” (vv. 80, 1034). No prólogo, Hipólito traz para Ártemis uma coroa feita com flores que colhera num “prado imaculado” (ἀκηράτου λειμῶνος, vv. 73-4). Nele, só colhem os que não carecem de ensinamentos, mas são sempre, por natureza, “castos / moderados” em relação a tudo (τὸ σωφρονεῖν εἴληγεν εἰς τὰ πάντ' αἰεὶ, v.80). Assim Hipólito se considera.

¹²⁴ Mariane Mc Donald, *Terms for Happiness in Eurípides*, p.68. A autora comenta que a expressão diz respeito a um desejo comum (Admeto para Héracles, *Alc.* 1137; Medéia para seus filhos, *Med.* 1073) e parece incluir também o desejo por segurança: “tendo o senso necessário, na verdade o senso comum, ele o protegeria; não o possuindo, Hipólito se machucará. Ao usar εὐδαιμονοίης o servo pode também estar desejando que Hipólito tenha o favor da deusa. Na verdade, dirige uma prece à Afrodite, pedindo para que perdoe o jovem por sua imprudência (114-20).”

Não é o que Fedra pensa. Ao contrário, ela crê que Hipólito carece e necessita de moderação. No verso 728 e seguintes, Fedra explica que, com sua morte, gerará mal a um outro, que sabemos ser o herói. A finalidade é que aprenda a não mais ser altivo (ὑψηλὸς) com relação a ela: ao compartilhar com Fedra sua doença (νόσου), Hipólito aprenderá a ser sensato (σωφρονεῖν μαθήσεται, v. 731).

Com duplo uso do verbo σωφρονέω (v. 1034), Hipólito enigmaticamente afirma:

ἔσωφρόνησε δ' οὐκ ἔχουσα σωφρονεῖν,
ἡμεῖς δ' ἔχοντες οὐ καλῶς ἐχρώμεθα.

Ela foi sensata sem ter a capacidade de ser sensata
 e nós que a temos não a usamos bem.

Ele reconhece que Fedra fora sensata pelo menos quando resolveu morrer. Ela conseguira ser sensata mesmo sem ter essa capacidade e ele, que a possuía, não soube usá-la. Hipólito, nessa única passagem, parece admitir alguma falha em sua natureza de σῶφρων.

Em 1402, Ártemis explica-lhe o motivo de Afrodite:

τιμῆς ἐμέμφθη, σωφρονοῦντι δ' ἤχθετο.

Censurou-te por não a honrares e irritava-se com sua castidade.

A qualidade com a qual Hipólito se identifica de modo superlativo (vv. 995, 1100) – ser casto – é causa da irritação de Afrodite. Ele afirma terminantemente para Teseu que seu corpo se mantinha puro (ἄγνόν, v. 1003) de uniões amorosas. Não conhecia tais práticas, exceto por ouvir falar e olhar em pinturas (vv. 1004-5). Nem anseio (πρόθυμος, v. 1006) tinha de vê-las, pois sua

alma era virgem: παρθένον **ψυχὴν** ἔχων (v.1006). Hipólito jura por Zeus e pelo solo pátrio que nunca tocara na união de Teseu, nunca a desejara ou a tivera em pensamento (μηδ' ἂν **ἐννοίαν** λαβεῖν, v. 1027).

Quais as conclusões possíveis com relação à natureza de Hipólito? Seu φρήν é moralmente correto e avesso a condutas transgressivas (vv. 612, 689). É lúcido no que diz respeito ao poder: Hipólito nunca ambicionara conquistar o reino de Teseu por meio de Fedra (v. 1012). Seus φρένες não são corrompidos pelo poder (vv. 1014-15). Julga-se não apenas sensato (v. 1013), como o mais casto / moderado (σωφρονέστερος) dos homens (vv. 995, 1100), mesmo não conseguindo convencer o pai de tal fato (vv. 948-51, 1007). Ao final, Teseu também reconhece o φρήν bom e piedoso do filho (v. 1454).

Eis o φρήν de Hipólito visto por Ártemis: é justo (v. 1298), nobre (v. 1390) e bom (v. 1419). Sua afirmação em 1390 é ambígua e permite, como já sugerido (item 2.11.2), uma segunda leitura. Diz a deusa ao jovem que sua destruição fora causada pela nobreza (τὸ δ' εὐγενές) dos φρένες. Isso nos remete ao modo como Hipólito os avalia e com eles se relaciona. As referências aos seus φρένες, diretas ou através de cognatos, indicam alguém que se considera superior aos comuns mortais (vv. 80, 949, 995, 1100, 1365)¹²⁵ e capaz de cometer o equívoco de desprezar Afrodite (vv. 6, 115).

Se, como afirma o texto, o φρήν de Hipólito tem boas qualidades morais (vv. 1298, 1390, 1419, 1454), é inadequado, em grande medida, na função intelectual, por sua incapacidade de reconhecer e respeitar limites, e por sua miopia com relação à própria arrogância. É o que acredita a maioria dos personagens da peça: Afrodite, Teseu, Fedra, a ama, o servo e o próprio Hipólito.

Para Afrodite, ele “pensa grande”, é presunçoso (v. 6); o servo concorda (v. 115). A ama insinua que Hipólito pensa mal (v. 309) e Teseu compartilha da

¹²⁵ Como assinala Luschning (1988: p.14): “he separates humanity into to groups, himself (the sole companion of Artemis) with a few unnamed virtuous men and *kakoi*.”

mesma opinião: o herói está entre os que necessitam aprender a pensar, o que não será fácil, já que é desprovido de νοῦς (vv. 916-20). Nisso também acredita o servo (v. 105). Na percepção de Fedra, precisaria ele aprender a ser sensato, a pensar de modo “são” (v. 731). Por fim, o próprio Hipólito reconhece não ter usado bem a capacidade, que julga possuir, a de σωφρονεῖν (vv. 1034-35).

Orgulho, arrogância e vaidade são evidentes no caráter de Hipólito¹²⁶, o que justifica sua queda trágica. O substantivo τύχη não é usado diretamente para ele, mas Teseu entende como τύχη a situação encontrada em Trezena, o suicídio de Fedra vinculado a Hipólito (vv. 801, 817-33, 840); compreensão compartilhada pelo coro (vv. 797, 854). Termos cognatos à τύχη são usados em quatro ocasiões para Hipólito.

Quando se defende ante o pai, afirma querer ser o primeiro nos Jogos Helênicos (v. 1016) e ter o segundo lugar na cidade (v. 1017). Deseja ser sempre feliz com amigos que, como ele, são os melhores (σὺν τοῖς ἀρίστοις **εὐτυχεῖν** ἀεὶ φίλοις, v. 1018). Passagem importante por mostrar como Hipólito se coloca à parte da humanidade comum (os não ἀρίστοις) e assim pretende permanecer. O advérbio ἀεὶ revela sua intenção de possuir, de modo perene, uma boa τύχη (algo reconhecido como improvável pelo coro, v. 981). Ao contrário, o herói alcança uma τύχη funesta e se torna um δυστυχής. Teseu o define como homem de má sorte (ἀνδρὶ δυστυχεῖ, v. 1047); o coro chora sua condição infeliz (σᾶι δυστυχίαι, v. 1142) e o mensageiro, dialogando com Teseu, refere-se a Hipólito como “seu filho de má sorte” (σὸν παῖδα δυστυχοῦντα, v. 1264).

¹²⁶ Sobre esse ponto, além das evidências no uso dos termos psicológicos com relação a Hipólito, o emprego que Eurípides faz do termo σέττος é fundamental. Cf. item 2.1.2.

A má τύχη de Hipólito é seu destino, sua μοῖρα. O coro, após as revelações do mensageiro sobre o acidente de Hipólito, reflete que “não há como escapar do **destino** e do que é necessário”: οὐδ’ ἔστι **μοίρας** τοῦ χρεών τ’ ἀπαλλαγῇ. Ele entende como μοῖρα o acontecido a Hipólito. Quando está alquebrado, próximo à morte, Hipólito refere-se a si como κακοδαίμονα (v. 1362), “infeliz”, possuidor de um “destino ruim”. Na mesma fala, ainda por duas vezes, denomina-se δυσδαίμονα (vv. 1374, 1387). A relação entre τύχη e δαίμων (como “destino”) encontra-se também na equivalência dos termos cognatos δυσδαίμων / δυστυχής; κακοδαίμων / κακοτυχής; δυσδαιμωνία / δυστυχία e seus antônimos correspondentes. Hipólito é δυσδαίμων / κακοδαίμων (vv. 1362, 1374, 1387) e δυστυχής (vv. 1047, 1142, 1264): sofre um destino infeliz.

Em 1436, Ártemis diz ao herói que aquilo que lhe sucede, sua destruição, é sua μοῖρα, seu lote, seu destino: ἔχεις γὰρ μοῖραν ἥ διεφθάρης. A ele pertence o destino que o destrói, uma μοῖρα compatível com os erros de sua natureza soberba. A ruína que sofre – a τύχη funesta que o envolve – deve-se a Afrodite, que precipita na desgraça aqueles que a tratam com desprezo, “pensam grande” com relação a ela (v. 6). Hipólito é um deles.

8.2.2 – Fedra

Com relação a Fedra temos 10 ocorrências de φρήν (vv. 238, 283, 317, 365, 390, 473, 511, 574, 765, 775), 2 de καρδία (vv. 27, 841) e 2 de ψυχῇ (vv. 158, 505). Sobre os correlatos de φρήν, o verbo φρονέω aparece 4 vezes (vv. 313, 2x; 388, 445), σωφρονέω, 3 (vv. 399; 1034, 2x) e φροντίζω, 1 (vv. 376). O adjetivo σώφρων ocorre 4 vezes (vv. 358, 413, 431 e 494) e παράφρων, 1 (v.

232). Existem ainda 3 ocorrências de correlatos de νοῦς: ἄνοια (v. 398) e προνοέω (v. 399, 685).

No que diz respeito a Hipólito, os problemas do φρήν relacionam-se ao modo de pensar do herói, que o conduz à arrogância, mais do que a suas qualidades morais. No caso de Fedra, as complicações são principalmente de ordem emocional e indicam mácula, transtornos e desvios. Tal estado também compromete a função intelectual dos φρένες.

Havia entre os gregos uma antiga crença de que quando um deus quer destruir alguém, primeiro o torna louco¹²⁷, atingindo seus φρένες. Encontrei¹²⁸ duas referências a ela. Uma na *Antígona* de Sófocles (vv. 620-25) e a outra, posterior, em Licurgo, orador ático do século IV a.C. (*Contra Leocrates*, 92.5-8):

ὅταν γὰρ **ὀργή** δαιμόνων βλάβητι τινά,
 τοῦτ' αὐτὸ πρῶτον, ἐξαφαιρεῖται **φρενῶν**
 τὸν **νοῦν** τὸν ἐσθλόν, εἰς δὲ τὴν χεῖρῳ τρέπει
γνώμην, ἵν' εἰδῇ μηδὲν ὧν ἁμαρτάνει.

Quando a ira dos deuses fere alguém,
 antes afasta dos seus *phrenes*
 o bom *noûs* e para o que há de pior desvia
 sua **mente**, a fim de que nada saiba dos erros que pratica.

O primeiro passo para a ruína é ter os *phrenes* afastados do discernimento, do “bom *noûs*”. Então, a γνώμη passa a não perceber os erros que comete. Daí a tragicidade: o personagem caminha para a ruína sem consciência dos próprios

¹²⁷ Sobre as discussões a respeito da origem do ditado *Quem deus vult perdere, dementat prius*, ver Ruth Padel, *Whom Gods Destroy, Elements of Greek and Tragic Madness*, pp. 3-8.

¹²⁸ Ibid, pp. 4-5.

erros, que atraem uma τύχη funesta. Ele não alcança as implicações de suas ações. Sofre e nem sempre aprende.

O coro da Antígona considera sábio o famoso provérbio (κλεινὸν ἔπος, v.621):

vv. 622-25

τὸ κακὸν δοκεῖν ποτ' ἐσθλὸν

τῷδ' ἔμμεν, ὅτω φρένας

θεὸς ἄγει πρὸς ἄταν·

πράσσει δ' ὀλιγοστὸν χρόνον ἐκτὸς ἄτας.

Um dia, o mal parece bem

àquele cujos *phrenes*

a divindade leva à **ruína**.

Assim, pouco tempo (ele) passa distante da **ruína**.

Aqui, os *phrenes* não apenas foram afastados do *noûs*, mas também invadidos pela ἄτη, total e ruinosa cegueira do juízo, responsável por se tomar o mal pelo bem e garantia de destruição a curto prazo.

Relaciono tais passagens, sobre o dano aos φρένες causado pela divindade, com a situação de Fedra, que os tem contaminados pela paixão. Em **238**, a ama quer saber qual dos deuses lhe transtorna (παρακόπτει) o φρήν e, em **283**, o coro pergunta sobre o “desvio dos seus φρένες” (πλάνον φρενῶν) - o “delírio” da rainha. Em **317**, a própria Fedra diz que seu φρήν tem mácula (μίασμα) e em **365** o coro deseja perecer antes de chegar aos φρένες de Fedra, tal o estado em que se encontram.

Fedra enlouquecera (ἐμάνην, v. 241), fora desviada da boa “mente” (παρεπλάγχθη γνῶμης ἀγαθῆς, v. 240): afirmação semelhante à de

Licurgo sobre a “mente” ser desviada em direção ao pior (εἰς δὲ τὴν χεῖρῳ τρέπει **γνώμην**), quando a ira dos deuses fere alguém. Fedra se reconhece vítima de um “transtorno enviado pela divindade” (δαίμονος ἄτη, v. 241). Segundo o coro da *Antígona*, é justamente em direção à ἄτη (ao transtorno, à ruína) que a divindade conduz os *phrenes* daqueles a quem prejudica. Fedra compreende o que lhe acontece (a τύχη que sobre ela desaba) como a força de um transtorno (ἄτη) de ordem transcendente (δαίμονος). É a intervenção danosa de um poder sobrenatural.

Dodds (1988: p. 14) diz que as ações realizadas num estado de ἄτη podem ser delineadas ou pela μοῖρα ou pelo desejo de uma divindade explicitada, de acordo com o ponto de vista subjetivo ou objetivo adotado. Na declaração de Fedra (ἐμάνην, ἔπεσον **δαίμονος** ἄτη, v. 241), como a divindade não está explícita, pode-se pensar em δαίμων também como destino, equivalente à μοῖρα: Fedra enlouquece e sucumbe por meio de uma ἄτη enviada pelo destino. Em 772, o coro diz que Fedra se suicidara, entre outros motivos, por sentir-se envergonhada de seu “abominável destino” (**δαίμονα** στυγνόν): aquele que a fez sofrer uma ἄτη. “Destino” ou Afrodite significam aqui a mesma força condutora dos acontecimentos.

Em 473, Fedra é aconselhada pela ama a pôr fim aos “maus φρένες” (λῆγε μὲν κακῶν **φρενῶν**) e à ὕβρις (v. 474): a ama considera ὕβρις a presunção de ser mais do que os deuses (v. 475). Um pouco antes, advertira Fedra que Cípris maltrata (καθύβρισεν, v. 446) os que se julgam superiores e são orgulhosos, “pensam grande” (περισσὸν καὶ **φρονοῦνθ’**... μέγα, v. 445). Alude a ama às idéias de Fedra expostas às mulheres de Trezena (vv. 373-430). A referência aos “maus φρένες” da rainha, em 473, sugere que Fedra incorre em ὕβρις devido ao mau uso que deles faz. Entendo esse “mau uso” como a intransigência de Fedra ante a vida: o apego e o orgulho com relação a suas

idéias; insistência na perfeição (v. 467) e na εὐκλεία (cf. itens 2.3.2 e 2.3.3). A ama refere-se também ao fato de que seus φρένες planejam suicídio. Ela incitará Fedra a outro curso de ação.

Fedra diz ter refletido (**ἐφρόντισα**, v. 376), nas longas horas da noite, sobre o que destrói a vida dos mortais: não praticam o mal devido à natureza própria da mente (γνώμης φύσιν, v. 377) – pois muitos até “pensam bem” (εὖ φρονεῖν, v. 378) – mas alguns por preguiça (ἀργίας, v. 381) e outros por priorizarem algum outro prazer no lugar do bem (τὸ καλόν).

Fedra reflete sobre a natureza dos prazeres e, ao final, conclui que, já que acontece de pensar assim (ταῦτ’... τυγχάνω **φρονοῦσα**, v. 388), não há droga que a faça destruir tais pensamentos e a conduza para fora dos φρένες (ὥστε τοῦμπαλιν πεσεῖν **φρενῶν**, v. 390), para o oposto da “razão”. De fato, suas ações subseqüentes na peça mostrarão que ela não se afastará de suas idéias. É visível a obstinação de Fedra em relação ao próprio pensamento; o modo como crê possível o controle, através da “razão”, sobre aquilo que lhe ocorre.

Ela descreve as atitudes que toma, quando ferida por ἔρωσ (v. 392): primeiro, tenta esconder a νόσος (v. 394), depois, planeja (**προυνοησάμην**, v. 399) resistir à demência (**ἄνοϊαν**, v. 398) vencendo-a pela moderação (τῷ **σωφρονεῖν**, v. 399). Por último, sem vencer Cípris, a morte lhe parece a melhor deliberação. Que distância tais palavras guardam das que proferira Fedra durante os “delírios” (vv. 208-11, 215-22, 228-31). Palavras, segundo a ama, “desviadas dos φρένες” (v. 232):

τί τόδ’ αὖ **παράφρων** ἔρριψας ἔπος;

Que fala insana é esta que de novo lançaste?

Ao contrário, em seu longo discurso, Fedra retoma o desempenho de suas faculdades e de seus φρένες: reflete, raciocina de modo elaborado e inclui-se

entre os que “pensam bem”. É provável que Hipólito a visse no gênero de mulheres que, mais tarde, declara odiar: as que “pensam mais do que é devido a uma mulher” (**φρονοῦσα** πλείον’ ἢ γυναιῖκα χρή, v. 641).

Em casa a ama dispõe de filtros apaziguadores do amor/desejo (φίλτρα... θελκτήρια ἔρωτος, v. 509-10). Eles não causariam desonra a Fedra, nem dano aos seus φρένες (βλάβηι **φρενῶν**, v. 511), mas, ao contrário, poriam fim em tal doença (παύσει νόσου τῆσδ’, v. 512). Segundo a ama, os filtros não fariam estragos no discernimento da rainha. Ela tem consciência do quanto isso importa para Fedra.

Em 569-70, Fedra ouve o começo da discussão entre a ama e Hipólito. Desespera-se e o coro pergunta (vv. 573-574):

ἔνεπε, τίς φοβεῖ σε φήμα, γύναι,
φρένας ἐπίσσυτος;

Dize, que rumor te aterroriza, mulher,
lançando-se sobre teus *phrenes*?

Novamente Fedra está transtornada. É nos φρένες que o pavor (φοβεῖ) se instala. São eles que recebem os termos de Hipólito. Fedra repreende violentamente a ama e justifica sua indignação: por prever (**προυνοησάμην**, v. 685) a natureza dos φρένες da ama, havia lhe advertido da necessidade de silêncio sobre sua paixão. A atividade do νοῦς de Fedra mostra-se eficiente em avaliar o caráter da ama.

O coro, ao descrever a morte da rainha, assinala o estado emocional de seus φρένες, enfermos de amores “ímpios”. Fedra adoece de paixão: seus

φρένες foram abatidos (**φρένας...** κατεκλάσθη, vv. 765-66) por terrível doença (δεινῶι νόσῳι) de ímpios amores (ὀσίων ἔρωτων) mandados por Afrodite. A deusa torna doentes os φρένες de Fedra. Mais alguns versos e o coro conclui: Fedra, envergonhada com abominável destino (δαίμονα στυγνόν, v. 773), prefere fama honrada e põe fim ao aflitivo amor nos φρένες (ἀλγεινὸν **φρενῶν** ἔρωτα, 775).

Sobre o funcionamento dos φρένες da heroína, vejamos as demais ocorrências de φρονέω, σωφρονέω e σώφρων. Em 313, há um duplo uso de φρονέω com relação a Fedra, mas por equívoco da ama. Fedra não quer falar sobre Hipólito. A ama imagina que ela esteja concordando sobre o perigo que representa o enteado para os herdeiros legítimos. Diz ela:

ὁρᾷς; **φρονεῖς** μὲν εὖ, **φρονοῦσα** δ' οὐ θέλεις
παῖδάς τ' ὀνῆσαι καὶ σὸν ἐκσῶσαι βίον.

Vês? Pensas bem, mas não queres ser sensata
e útil aos filhos, e tua vida salvar.

Na verdade, Fedra não pode ouvir sobre o alvo da sua paixão. De qualquer modo, “pensa bem” (**φρονεῖς...** εὖ) ao evitar falar de Hipólito.

Ao saber desse amor, pondera a ama que mesmo os castos/sensatos (οἱ **σώφρονες**, v. 358), todavia a contragosto, apaixonam-se por males. Aqui, ela considera Fedra entre os σώφρονες. O coro concorda, pois, em seguida à fala de Fedra, comenta como é bela em toda a parte a sensatez (τὸ **σῶφρον**, v. 431), que “nobre fama” (δόξαν ἐσθλήν) colhe entre os mortais (objetivo de Fedra). Um pouco antes (v. 413), Fedra dissera odiar as mulheres que sejam castas apenas em palavras (τᾶς **σώφρονας...** ἐν λόγοις). Ela será casta também na ação, ao preferir a morte à desonra. Fato reconhecido por Hipólito:

Fedra fora sensata mesmo sem ter essa capacidade (**ἔσωφρόνησε δ' οὐκ ἔχουσα σωφρονεῖν**, v. 1034). Em 494, a ama parece mudar de opinião sobre Fedra. Jamais a teria conduzido daquele modo se sua vida não apresentasse tais circunstâncias e “acontecesse de seres mulher casta/moderada” (**σώφρων δ' οὔσ' ἐτύγγανες γυνή**).

Há afinidade entre **Φρήν**, **καρδία** e **ψυχή** nesta tragédia. São os termos de Eurípides para localizar a paixão que transtorna sua heroína: **φρήν** (vv. 238, 283, 317, 365, 765, 775), **καρδία** (vv. 27, 841), **ψυχή** (vv. 158, 505).

Em 158, o coro pergunta se, devido à aflição dos sofrimentos, Fedra teria a **ψυχή** presa ao leito. Nesse verso, **ψυχή** passa a ser o local dos problemas de Fedra. Em 504-505 é Fedra que declara ter a **ψυχή** “bem arada pelo desejo” (**ὑπείργασμαι μὲν εὖ / ψυχὴν ἔρωτι**) e prestes a sucumbir às sedutoras palavras da ama.

É no coração (**καρδία**) que Fedra fora tomada por terrível amor ao ver Hipólito (**ἰδοῦσα Φαίδρα καρδίαν κατέσχετο / ἔρωτι δεινῷ**, vv.27-8). Em 1274, **καρδία** é também o local, nos humanos, em que Eros irrompe (**ἐφορμάσῃ**): ele fascina ao arrojá-lo em desvairado coração (**μαινομέναι κραδίαι**).

Em 840-841, Teseu pergunta, com relação à morte da esposa:

†τίνος κλύω;† πόθεν θανάσιμος τύχα,
γύναι, σὰν ἔβα, τάλαινα, **καρδίαν**;

De quem poderei ouvir? De onde a funesta sorte,
infeliz mulher, veio para teu coração?

Καρδία é um dos alvos da τύχη. Um único e mesmo acontecimento transtorna o φρήν, o καρδία e a ψυχή de Fedra: a paixão por Hipólito, τύχη enviada por Afrodite (v. 371).

Pobre Fedra! Dilacera-se em seus φρένες. Eles estão cindidos entre uma Fedra que dá asas ao delírio (vv. 208-11, 215-22, 228-31), prestes a sucumbir ao desejo (v. 505), e outra capaz de refletir sobre o que devasta a vida dos mortais e os motivos que os levam a praticar o mal (vv. 373-90). Fedra organiza racionalmente cada fase de sua paixão e o rumo que pretende dar aos acontecimentos (vv. 391-430). Reflete com aparente segurança, mas as ambivalências de sua fala indicam conflitos nos φρένες.

Uma parte de seu φρήν é o lugar mais atingido pelos transtornos da paixão (vv. 232, 238, 283, 317, 365, 574, 765, 775). Mas, no que diz respeito à razão, seus φρένες funcionam relativamente bem (vv. 313, 376, 388, 390, 399). É considerada sensata (vv. 358, 431, 1034), embora não completamente (vv. 494, 1034).

Fedra tenta vencer o amor instalado em seus φρένες pelo uso das funções intelectivas desses mesmos φρένες. Porém, mais fortes foram os desígnios de Afrodite e como alertara a ama em 445 (ecoando o verso 6, com relação a Hipólito): Cípris trata com violência os que se julgam superiores e são orgulhosos. Por isso, exorta Fedra a colocar fim à má disposição de seus φρένες (v. 473). Há semelhança entre Fedra e Hipólito: são altivos e acreditam-se capazes de resistir aos poderes de Afrodite, mas não são.

Das dezesseis ocorrências de τύχη no *Hipólito*, nove dizem respeito, diretamente, à condição de Fedra (vv. 268, 315, 371, 469, 673, 797, 801, 826, 840). Trata-se de uma τύχη vinda de Cípris (v. 371), causadora de todos os transtornos de seus φρένες, de sua ψυχή e καρδία. Em duas passagens, Fedra usa cognatos de τύχη para explicitar sua má sorte. Em **343**, após mencionar a

desditosa (τλῆμον, v.337) mãe e infeliz (τάλαινα, v. 339) irmã, diz Fedra que é do tempo destas e não de agora sua má τύχη (ἐκεῖθεν ἡμεῖς, οὐ νεωστί, **δυστυχεῖς**). Ela relaciona seus transtornos a males familiares anteriores, referentes ao âmbito de Afrodite. Em **679**, considera-se, dentre as mulheres, a que mais tem má sorte: superlativamente ruim é sua τύχη (**κακοτυχεστάτα** γυναικῶν ἐγώ).

Uma das ocorrências de τύχη é especialmente importante para estabelecer ligação entre a natureza de Fedra e o que lhe acontece. No verso 467 e seguintes, diz a ama que mortais não devem ansiar por vida plena, pois nem o teto de uma casa é possível colocar com perfeição. Pergunta, pois, a Fedra como imagina escapar, a nado, da τύχη em que submergira (v. **469**). Após alguns versos, Fedra é exortada a colocar fim aos “maus φρένες” e à ὕβρις (v. 473): ao empenho por uma condição acima da humana (v. 439 e segs.) e, de certo modo, acima dos deuses (vv. 451-458). Também Fedra apresenta orgulho em seus φρένες ao buscar conduta impecável, para que nunca fosse surpreendida entre os maus (κακοὺς...θνητῶν, v. 428). Há nela excessiva preocupação com a reputação perfeita (vv. 486-89; 716-17): perfeição imprópria aos mortais.

O transtorno que atinge os φρένες de Fedra, assim como seu καρδία e ψυχή (ora visto como τύχη, ora como νόσος, μίασμα ou ἄτη), parece ter dupla origem. Uma é congênita (vv. 337, 339, 343): a paixão reflete problemas no âmbito de Afrodite, próprios das mulheres da família. A outra estaria no próprio caráter altivo de Fedra, que, através das funções intelectivas dos φρένες (vv. 313, 376, 388, 390, 399), busca ser, acima de tudo, εὐκλεής (vv. 423, 489, 687, 717). Porém, já no prólogo, diz Afrodite que a rainha perecerá, mesmo na condição de εὐκλεής (v. 47).

Como discutimos nos itens 2.3.2 e 2.3.3, o erro de Fedra é sua obstinação em manter, a qualquer custo, o status de “nobre” (εὐγενής, v. 26), “ilustre” (εὐκλεής, v. 47, 423, 489, 717), “sensata” (σώφρων, v. 358, 399, 431),

“nobilíssima” (γενναϊότητα, v. 1301). Fedra está entre os que antepõem ao “bem” (τὸ καλόν, v. 382) o prazer proporcionado por αἰδώς (v. 385).

A condição de Fedra lembra uma passagem em que Platão, na *República*, sinaliza a diferença entre a ação inspirada por verdadeiro conhecimento “filosófico” e aquela praticada pelo “hábito”, devido a outras motivações que não o conhecimento do Bem. No livro X, Platão conta-nos o mito de Er, soldado da Panfilia (614b-d). Er teria morrido em combate para voltar em seguida à vida. Narra então as experiências da alma após a morte até a escolha do próximo destino. E assim é que a alma a quem coube, por sorte, escolher primeiro, tendo todas as possibilidades diante de si, optou precipitadamente pela maior tirania (μεγίστην τυραννίδα), arrebatando-a por insensatez e cobiça (ἄφροσύνης τε καὶ λαιμαργίας), sem examinar bem as conseqüências. Fazia parte de tal “lote” comer os próprios filhos e outras desgraças (ἄλλα κακά). Lamenta, depois, sua escolha (619. c. 4 – 619.d.1):

οὐ γὰρ ἑαυτὸν αἰτιᾶσθαι τῶν
κακῶν, ἀλλὰ **τύχην** τε καὶ **δαίμονας** καὶ πάντα μᾶλλον ἀνθ’
ἑαυτοῦ. εἶναι δὲ αὐτὸν τῶν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἡκόντων, ἐν
τεταγμένη πολιτείᾳ ἐν τῷ προτέρῳ βίῳ βεβιωκότα, ἔθει
ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετειληφότα.

Não a si mesmo acusava dos
males, mas à **sorte** e às **divindades** e a tudo mais do que
a si mesmo. Ele era daqueles que vinham do céu e
vivera, na vida anterior, num Estado ordenado: pelo hábito,
afastado da filosofia, participou da virtude.

Trata-se de uma passagem que contrapõe “ser” e “parecer”. Tal alma escolhera mal, embora tenha vivido, por mérito, em cidade bem governada.

Também viera, para o sorteio, das regiões celestes¹²⁹. Platão observa que sua participação na virtude (responsável pela boa condição anterior) devia-se ao hábito, não à filosofia. Vejo aí uma analogia com a situação de Fedra: suas ações não são devidas à virtude e ao conhecimento proporcionados pela filosofia e pela busca do “bem”, mas ao hábito de cultivar a εὐκλεία e outros valores próprios à condição aristocrática. Há indícios de que Fedra julga mais importante “parecer” virtuosa do que realmente “ser” (vv. 403-4). Suas motivações, ao agir, não garantem, assim como no exemplo da *República*, escolhas acertadas. Platão comenta, significativamente, que a alma, vendo concretizada a má escolha, culpa a τύχη e os deuses pelo erro, mas não a si própria. É o que também acontece com os personagens trágicos, incapazes de enxergar na τύχη e nos desígnios divinos respostas às próprias ações e faltas.

8.2.3 – Teseu

A ocorrência de termos psíquicos para Teseu é quantitativamente menos expressiva do que para Hipólito e Fedra. Há 4 usos de φρήν (vv. 935, 983, 1262, 1337), 1 de θυμός (v. 1087) e 1 de ψυχή (v. 1040). Há dois correlatos de φρήν: φρονέω (v. 951) e φροντίζω (v. 1263).

Além das quatro ocorrências sobre o φρήν de Teseu, em três outros momentos vemos o herói preocupado com a natureza dos φρένες. Em 926, Teseu anseia por uma prova inequívoca de quem são os verdadeiros amigos. Gostaria que o discernimento dos φρένες fosse possível. Refere-se à natureza de Hipólito que lhe parecia boa, mas revelara-se má: não era ele, enfim, o amigo que

¹²⁹ Dentro do mito de Er, Platão conta (*República*, 614 b 8- c 6) que, após a morte, as almas passam por julgamento: aquelas que os juízes consideram justas são encaminhadas ao céu (τοὺς τευδικηίους ... πορεύεσθαι τὴν εἰς δεξιὴν τε κηλὶ ἥω διτὴ τοῦ οὐρηνοῦ).

demonstrava ser. O conhecimento verdadeiro dos φρένες permitiria avaliar, com segurança, o caráter de alguém.

Perplexo com as palavras enfáticas e coléricas de Teseu, Hipólito as considera “delirantes, extraviadas dos φρένες” (παραλλάσσοντες ἔξεδροι φρενῶν, v. 935). Então responde Teseu (vv. 936-7):

φεῦ τῆς βροτείας-ποῖ προβήσεται; -φρενός.

τί τέρμα τόλμης καὶ θράσους γενήσεται;

Ai! Até onde avançarão os *phrenes* dos mortais?

Qual o limite da temeridade e da audácia?

Teseu, revoltado com a natureza descomedida do φρήν de Hipólito, questiona se haveria limite para a audácia e a temeridade dos φρένες.

Em 951, diz que não “pensará mal” (φρονεῖν κακῶς), levado pelas jactâncias (κόμπους) do filho, a ponto de conferir ignorância aos deuses: para que Hipólito fosse íntimo de Ártemis, como alardeava, necessário seria que a deusa ignorasse seu caráter, pois uma divindade não seria tão próxima de um mortal vil, como Teseu acredita que ele seja. Na verdade, Teseu fará sim mau uso dos φρένες (φρονεῖν κακῶς) que, tomados por fortes emoções, julgarão e condenarão precipitadamente Hipólito.

Em 969, Teseu diz que os jovens não são mais firmes que as mulheres quando Cípris lhes perturba o φρήν. Acredita ser esse o caso de Hipólito. Trata-se de mais uma passagem em que o φρήν aparece como sede das paixões. As acusações de Teseu tornam-se mais intensas e, em 983, Hipólito constata:

πάτερ, μένος μὲν ξύντασις τε σῶν φρενῶν

δεινή·

Pai, a fúria e a tensão de seus *phrenes*
é terrível!

Hipólito localiza a veemência emocional nos φρένες do pai: estão repletos de “fúria” (μένος) e “intensamente contraídos” (ξύντασις). Ao permitir que sejam preenchidos pela fúria, Teseu perde a capacidade intelectual dos φρένες e é tomado pela ἄτη (v. 1289)

Pergunta o mensageiro que atitude deve tomar, com relação a Hipólito agonizante, para agradar o φρήν de Teseu (σῆι χαρίζεσθαι φρενί, v.1262): deveria trazer o filho a sua presença? Pretende motivar uma disposição favorável no ânimo do rei e o aconselha a fazer bom uso dos φρένες: adverte Teseu para que pense (φρόντιζ', v. 1263) e não seja cruel com o “filho em sua má sorte” (παῖδα δυστυχοῦντα, v. 1264).

Ártemis explica a Teseu o motivo que o levava a cometer tão grave erro com relação a Hipólito (1336-1337). Seu φρήν fora persuadido pela falsa acusação de Fedra que, ao morrer, destrói a possibilidade de ser questionada e, assim, convence Teseu da culpa do jovem. É no φρήν que Teseu decide exilar e amaldiçoar Hipólito: φρήν tenso e repleto de fúria (v. 983).

Segundo Teseu (v. 1040), Hipólito achou possível dominar, pela suavidade (εὐοργησίαι), a ψυχή paterna, ou seja, a sede da personalidade de Teseu. Personalidade que, confia ele, não seria enganada (vv. 1038-40):

ἄρ' οὐκ ἐπωιδὸς καὶ γόης πέφυχ' ὅδε,
ὃς τὴν ἐμὴν πέποιθεν εὐοργησίαι
ψυχὴν κρατήσειν, τὸν τεκόντ' ἀτιμάσας;

Não é de fato mago e feiticeiro este (homem)
 que acreditou, com suavidade, minha
psykhé dominar, após desonrar o genitor?

Teseu dá ordens para que arrastem Hipólito ao exílio. O jovem responde com ameaças contra quem ousar tocá-lo. Então declara que o próprio Teseu terá de expulsá-lo, se for esse o seu “anseio” (εἴ σοι **θυμός**, v. 1087). O **θυμός** é, comumente, sede dos desejos, dos sentimentos. O de Teseu está contaminado pela raiva (**μένος**, v. 983) e é local do seu ímpeto por vingança.

Teseu tem os **φρένες** distorcidos, comprometidos por emoções perturbadoras que os torna inseguros para o discernimento. É precipitado e impetuoso ao condenar Hipólito. Como Édipo, no *Édipo Rei* de Sófocles, confia demais em sua capacidade de avaliação e desconsidera todos os indícios de que possa estar errado nos julgamentos. Hipólito jurara, por Zeus e pelo solo pátrio, jamais ter investido sobre Fedra: nunca a desejara, nem concebera tal idéia (vv. 1025-27). Afirma querer morrer sem glória e anônimo e que nem o mar nem a terra acolhessem seu cadáver, se fosse, de fato, mau (vv. 1030-31). Na opinião do coro, Hipólito dissera o suficiente para repelir a acusação, quando prestara juramento aos deuses (vv. 1036-37). Teseu, no entanto, ignora essa atitude.

Hipólito questiona (vv. 1055-56) a apressada condenação. Pergunta ao pai se não examinaria juramento, prova ou oráculos e o expulsaria da pátria sem qualquer julgamento. No final da peça, também Ártemis condena a atitude irreverente e precipitada de Teseu (vv. 1320-24). Ele confiara demais nos próprios **φρένες**.

Há três ocorrências de **τύχη** (vv. 818, 832, 854) para Teseu e uma de **δυστυχής**. Quando chega a Trezena, vindo do oráculo, imediatamente reconhece sofrer má sorte: em 807, se diz “infeliz súplice” (**δυστυχής**

θεωρός). Faz tal juízo diante do suicídio de Fedra e após perguntar sobre qual τύχη teria aniquilado sua esposa (v. 801).

Em 818, Teseu qualifica de βαρεῖα, “pesada”, “opressiva”, a sua “sorte”: encontrar Fedra naquelas circunstâncias. Sua τύχη é “mácula inapreensível” (κηλὶς ἄφραστος, v. 820), enviada por nume vingativo (ἐξ ἀλαστόπων τινός, v. 820). Em 832, reitera que, do passado e de algum lugar, volta a carregar uma “sorte vinda dos deuses” (τύχαν δαιμόνων), por faltas anteriores de alguém: assim como Fedra, Teseu coloca no passado a origem possível do infortúnio. Em 854, também o coro denomina τύχη a situação do herói. Teseu não encontra em si razão para a má τύχη: a causa deveria estar em algum antepassado. É possível, mas há alternativa.

Já vimos que Hipólito, Fedra e Teseu apresentam características comuns no que diz respeito aos φρένες, uma é a postura ativa que revelam: os três têm segurança inabalável quanto sua capacidade de entendimento. O φρήν de Hipólito não permite aspirações indevidas (v. 1012), jamais se envolveria em juramento comprometido com vilezas (v. 612). Ao contrário, inflama-se contra propostas indecorosas (v. 689). Hipólito não apenas se julga σώφρων (vv. 80, 1013), como afirma não existir φρήν mais são do que o dele (vv. 995, 1100): sua σωφροσύνη a todos supera (v. 1365). Hipólito é jactancioso na apreciação dos próprios φρένες (vv. 6 e 115).

Dá-se o mesmo com Fedra. Após seu longo discurso, a ama sugere ὕβρις nos pensamentos da rainha (v. 473) e a adverte sobre como Cípris trata os orgulhosos (v. 445). Mas Fedra afirmara que nada seria capaz de fazê-la abrir mão de seus pensamentos e sair dos φρένες (vv. 388-90).

Teseu julga-se capaz de fazer bom uso dos φρένες e de não “pensar mal” (v. 951), mas os tem totalmente preenchidos por tensão e fúria (v. 989). É tão seguro do seu discernimento que prescinde de adivinhos e oráculos e desconsidera os juramentos de Hipólito.

Também como local de sentimentos e emoções, o φρήν sofre transtornos nos três personagens. Teseu diz palavras delirantes, “extraviadas dos φρένες” (v. 935), que estão repletos de fúria e tensão (v. 989). Hipólito possui φρένες “afiados pela cólera” (v. 689) e Fedra os tem completamente atingidos, perturbados (vv. 238, 283, 317, 365, 574, 765, 775). Fedra, Hipólito e Teseu apresentam problemas em seus φρένες e sofrem a ação de uma τύχη funesta.

8.2.4 – Ama

Há, com relação à ama, 1 ocorrência de φρήν (v. 685) e 1 de ψυχή (v. 255). São 3 os cognatos de φρήν: φροντίς (v. 436), σωφρονέω (v. 704) e φροντίζω (v. 709). Ainda ocorrem προθυμία (v. 285), πρόθυμος (v. 694), ἐννοέω (v. 436) e εὖνους (v. 698).

Em 188, a ama avalia que “estar doente” (νοσεῖν) é melhor do que tratar de quem adoece (θεραπεύειν), situação em que a “tristeza dos φρένες” une-se ao trabalho das mãos. Nos φρένες dá-se a desolação: é neles que a ama sofre por Fedra.

Sofre também sua ψυχή. A ama considera que os mortais deveriam misturar amor moderado (μετρίας...φιλίας, vv. 253-4) a suas relações, para que não atingisse a medula da alma (μυελὸν **ψυχῆς**, v. 255). Gostaria que os “amores dos φρένες” fossem fáceis de romper (v. 256), pois é fardo penoso uma **ψυχή** (v. 259) sofrer por duas, como sofre a sua por Fedra.

Grande é o zelo (**προθυμίας**, v. 285) da ama pela rainha: nele não relaxará e o coro será testemunha do seu comportamento na má sorte dos senhores (δυστυχούσι δεσπότηις, v. 287). Há ironia nessa declaração. A intenção da ama é afirmar a incondicional dedicação a seus senhores (uso do plural). Porém, seu “zelo” (προθυμίας) só causará mais infortúnio a ambos: a

Fedra diretamente e indiretamente a Teseu. Ela inclui Teseu na condição de δυστυχῆς, imaginando seu sofrimento ao ver o infortúnio da esposa. Embora a ama ainda não saiba o que acontece com Fedra, vê sua palidez (v. 275), forte agitação (vv. 181-85) e a recusa de alimentos (v. 275).

Depois do discurso de Fedra, a ama sente “terrível pavor” (δεινὸν... φόβον, v. 434) pela desgraça da rainha. Então, após recobrar-se da primeira reação, diz (vv. 435-436):

νῦν δ' **ἐννοοῦμαι** φαῦλος οὔσα, κἄν βροτοῖς
αἱ δεύτεραί πως **φροντίδες** σοφώτεραι.

Agora me percebo tola e como nos mortais
os segundos pensamentos são mais sábios.

Com o uso do νοῦς (ἐννοοῦμαι), a ama considera tolo o desespero inicial pela situação de Fedra (vv. 353-61): mais sábios são os segundos pensamentos (δεύτεραί...φροντίδες), aqueles que agora passará a expressar.

Colérica é a reação de Fedra, ao saber que a ama revelara sua paixão a Hipólito. Clama a Zeus contra ela e declara (vv. 684-685):

οὐκ εἶπον, οὐ σῆς προυνοησάμην **φρενός**,
σιγᾶν ἐφ' οἷσι νῦν ἐγὼ κακύνομαι;

Não disse, prevendo seu *phrén*,
para que calasse sobre o que agora me causa desgraça?

Φρήν é o local do modo de pensar da ama e dos seus traços morais. Fedra fora capaz de “prever” (προυνοοῦμαι) sua natureza: tinha consciência de que a ama poderia fazer o que fez. Por isso lhe pedira silêncio. Fedra não julga bom o

φρήν da ama. Termina a passagem desejando que perecesse, assim como qualquer outro que fosse impetuoso (πρόθυμος, v. 694) em prestar serviços indesejados aos amigos. Afirmar, indiretamente, que a ama é πρόθυμος, ecoando a declaração da própria ama em 285.

A velha senhora diz ter criado Fedra e lhe ser “benévola” (εὔνους, v. 698). O problema é que não fora eficiente: ao buscar-lhe remédio encontrou o que não desejava. Em 704, reconhece que falara demais e não fora sensata (οὐκ ἔσωφρόνουν).

Fedra a quer longe e se preocupando com os próprios problemas (vv. 708-709):

ἀλλ' ἐκποδὼν ἄπελθε καὶ σαυτῆς πέρι

φρόντιζ'· ἐγὼ δὲ τὰμὰ θήσομαι καλῶς.

Mas afasta-te para longe e acerca de ti mesma
preocupa-te. Eu colocarei bem as minhas coisas.

O erro da ama (σὰς ἁμαρτίας, v. 690), responsável pelos φρένες coléricos de Hipólito (v. 689), foi, mais uma vez, a desmedida: excesso de amor (vv. 253-60) e de zelo (vv. 285, 694) por Fedra.

8.2.5 – O Coro Feminino

Para o coro temos 2 ocorrências de φρήν (vv. 1104, 1120), 1 de θυμός (v. 1114) e 1 de ψυχή (v. 173), além do cognato de νοῦς, νουθετέω (v. 724).

Em 173-75, diz o coro:

τί ποτ' ἐστὶ μαθεῖν ἔραται ψυχῇ,

τί δεδήληται

δέμας ἀλλόχροον βασιλείας.

Minha alma anseia compreender o que acontece,
por que está enfraquecido
o corpo da rainha e alterada sua cor?

O desejo de compreender o mal de Fedra está na ψυχή do coro. Em 723, a rainha conta-lhe sua intenção de morrer, mas diz que ainda não deliberou as circunstâncias. O coro a adverte para que não pronunciasse palavras nefastas (εὐφημος ἴσθι, v. 724), ao que Fedra responde (v. 724):

καὶ σύ γ' εὖ με **νουθέτει**.

E tu aconselhas-me bem.

Ela apela ao coro, ao bom funcionamento do seu νοῦς (νουθέτει). A intenção é que ele não tente dissuadi-la de fazer o que julga a melhor, e talvez única, alternativa: o suicídio.

Em 1104, o coro fala dos φρένες como o local em que os “cuidados dos deuses” (τὰ θεῶν μελεδήμαθ') penetram e aliviam a aflição (λύπας, v. 1105). É neles que o sofrimento acontece e pode ser abrandado. Mais tarde (v. 1120), refere-se ao φρήν como sede da angústia pelo exílio de Hipólito: seu φρήν já não está são, “imperturbado”, “limpo de preocupação” (οὐκέτι γὰρ καθαράν **φρέν'** ἔχω).

Entre essas duas ocorrências, refere-se ao θυμός (vv. 1113-1114):

εἶθε μοι εὐξαμέναι θεόθεν τάδε μοῖρα παράσχοι,
τύχαι μετ' ὄλβου καὶ ἀκήρατον ἄλγεσι **θυμόν'**

Que, pelas minhas súplicas, o destino dos deuses me conceda

sorte próspera e *thymós* intato de dores.

Após testemunhar o que ocorrera a todos, o coro deseja receber, do destino dos deuses, τύχη próspera e θυμός isento de sofrimento. Vejamos como ele percebe a atuação da τύχη ao longo da tragédia.

No início do drama, sua ψυχή desejou saber o que acontecia a Fedra (v. 173): percebia a rainha acometida por uma τύχη infeliz, mas não conseguia distinguir sua doença (vv. 267-9). É com o termo τύχη que define o estado alterado e doentio de Fedra. Mais tarde, o coro compreende: é Afrodite a responsável pela τύχη que destrói a rainha (vv. 371-2). Esclarece depois a Teseu que a τύχη não atingira os “velhos”, mas está na morte de “jovens” – mais uma alusão a Fedra (vv. 797-8). Em 853-4, expressa grande sofrimento pela τύχη de Teseu: tem as pálpebras caídas de tanto chorar. Chega a desejar a morte – a “τύχη de uma vida não viável” (vv. 867-8) – tal sua dor pela casa devastada dos senhores (vv. 869-70).

O coro reconhece que os cuidados divinos, quando atingem os φρένες, aliviam a aflição, mas se diz impotente para compreender, quando contempla as τύχαι e as ações dos mortais (1102-6).

Mesmo com os φρένες preenchidos de aflição e transtorno (vv. 1104, 1120), deseja para si um curso diferente de acontecimentos. Diante das situações vividas (com participação da ama) por Fedra, Hipólito e Teseu, o coro não sabe a quem, dentre os mortais, se poderia considerar feliz (οὐκ οἶδ’ ὅπως εἴποιμι’ ἄν **εὐτυχεῖν** τινα / θνητῶν, vv. 981-2). Constata que “o estado anterior das coisas encontra-se novamente revirado” (v. 982). Uma εὐτυχία permanente não lhe parece possível.

Sobre a instabilidade da τύχη na vida humana e a idéia de que não é possível considerar alguém feliz enquanto viver, além dos exemplos citados

durante o trabalho¹³⁰, há uma passagem significativa em *Os Heraclidas*: o velho Iolau, com força e vigor restaurados pelos deuses (vv. 849-58), captura Euristeu e o leva como prisioneiro (vv. 859-62). O mensageiro reforça o fato de que, antes de tal acontecimento, Euristeu fora feliz (τὸν ὀλβιον πάροιθε, v. 863). Então narra as palavras de Iolau perante a mudança da sorte (vv. 863-66):

...τῇι δὲ νῦν **τύχηι**

βροτοῖς ἅπασι λαμπρὰ κηρύσσει μαθεῖν,
τὸν **εὐτυχεῖν** δοκοῦντα μὴ ζηλοῦν πρὶν ἂν
θανόντ' ἴδῃ τις· ὥς ἐφήμεροι **τύχαι**.

...Mas agora, devido à sorte,

proclama (Iolau) a todos os mortais que aprendam claramente
a não invejar aquele que pareça próspero, antes de
vê-lo morto, pois efêmera é a sorte.

Vimos que mesmo diante da impossibilidade de εὐτυχία permanente, o coro do *Hipólito* não deixa de suplicar aos deuses por uma τύχη próspera (τύχαν μετ' ὀλβου, v. 1114). Nos próximos quatro versos, revela como acredita possível alcançá-la: com uma percepção da realidade nem rígida, nem falsa; com caráter flexível (ῥάδια ...ῆθεα, v. 1118) e disponibilidade para mudança. Assim espera, na vida, compartilhar boa sorte (βίον συνευτυχοίην, v. 1119).

¹³⁰ Heródoto, *Histórias* (1.32.20 – 1.32.26, 1.32.46 - 1.33.1); Sófocles, *As Traquínias* (vv. 1-3), *Édipo Rei* (vv. 1524-30); Eurípides, *Electra* (vv. 953-56), *Helena* (vv. 711-15). Cf. também as passagens sobre a instabilidade da sorte no *Héracles*, item 5.

8.3 – Considerações.

Este capítulo começou com a indagação sobre a pertinência do aforismo de Heráclito, ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, no que diz respeito às figuras trágicas: haveria alguma relação causal entre destino (δαίμων, μοῖρα, τύχη) e caráter (ἦθος)? A resposta é afirmativa. A análise dos termos psíquicos utilizados para cada personagem humano – pois o aforismo diz “ἀνθρώπῳ” – contribui para a compreensão do seu caráter. Ela revelou possibilidade de vínculo entre a natureza do personagem e aquilo que lhe acontece; entre constituição psíquica e destino.

Após acompanhar e observar a ação da τύχη durante a peça, o coro declara o que acredita necessário para obter dos deuses uma sorte próspera: ἦθος flexível (ῥάδιᾱ...ἦθεα), adaptável a mudanças e ao que propõe cada dia. Não se trata de uma afirmação aleatória. É exatamente o que falta nos personagens do drama. Que maleabilidade existe em Hipólito, Fedra, Teseu ou mesmo na ama? Todos fazem opções e escolhas a partir de certezas inexoráveis. Não estão abertos à verdade daquilo que lhes acontece. Não consideram a possibilidade de serem os acontecimentos (τύχαι) respostas existenciais aos próprios erros e acertos.

Hipólito é inflexível em sua castidade, na devoção unilateral á Ártemis e na implacável condenação das mulheres. Fedra, embora transtornada nos φρένες e no καρδίᾱ pela paixão por Hipólito, é irreduzível em seu modo de pensar (vv. 388-90), em seu apego à εὐκλείᾱ. Teseu é tão seguro dos próprios julgamentos e certezas que prescinde de adivinhos e oráculos e desconsidera os votos de Hipólito. A devoção excessiva da ama por Fedra a conduz a ações equivocadas. Quando percebe ter falado indevidamente e que não fora sensata (v. 704) é tarde demais. Nenhum deles apresenta “ῥάδιᾱ...ἦθεα” e todos são partícipes de uma τύχη funesta.

9 - CAPÍTULO VIII - ÉDIPO E A Τύχη

Este trabalho buscou mostrar que a τύχη, o acontecimento, tem o poder de revelar aspectos dissimulados ou não reconhecidos do caráter do personagem trágico. Se tal processo ocorre de modo implícito no *Hipólito*, no *Édipo Rei* ele é explícito. Quanto mais equivocado um personagem estiver a respeito de si, quanto mais submerso nas aparências, mais o papel da τύχη será o de evidenciar sua verdade existencial, papel central na ἀναγνώρισις aristotélica. A peripécia do *Édipo Rei* é, desse fato, exemplo paradigmático: todo o equívoco sobre sua condição – o que Édipo acreditava ser e não era – lhe será revelado por uma sucessão de τύχαι.

O propósito desta ligeira digressão pelas ocorrências da τύχη no *Édipo* é reforçar a idéia central do trabalho: a relação entre a natureza do personagem e aquilo que lhe acontece. É exemplificar o papel revelador da τύχη em sua ocorrência mais contundente. Nenhum outro personagem encontra-se tão enganado a respeito de si quanto Édipo no início da trama, assim como nenhum outro sofrerá revés maior da sorte.

No começo da peça, Édipo é esperança de salvação. Ele se diz κλεινὸς Οἰδίπους, “renomado, glorioso” Édipo (v. 8). Os habitantes de Tebas vão consultá-lo portando os ramos rituais dos suplicantes (v. 3): assim se dirigem aos altares (do palácio) do rei (βωμοῖσι τοῖς σοῖς, v. 16). Édipo é considerado “senhor supremo” (κράτιστον...πάσιν, 40), “melhor entre os mortais” (βροτῶν ἄριστ’, v. 46) e “salvador” (σωτήρ, v. 48). O sacerdote incita-o a salvar, novamente, a pólis, como anteriormente fizera (vv. 52-3):

Ὅρνιθι γὰρ καὶ τὴν τότε αἰσίῳ **τύχην**
παρέσχεες ἡμῖν, καὶ τὰ νῦν ἴσος γενοῦ·

Visto que outrora, por presságio, favoravelmente a **sorte** concedeste-nos, sê igual também agora!

Édipo, decifrando o enigma e vencendo a esfinge, concedera a Tebas uma τύχη momentaneamente favorável, um bom acontecimento. Agora precisará decifrar outro enigma: quem é o assassino de Laio, causa dos sofrimentos atuais. Ao buscar o assassino, procura corresponder às expectativas alheias, reforçando aquilo que acredita ser: o benfeitor de Tebas, ilustre e perspicaz solucionador de problemas.

Édipo invoca Apolo para que Creonte volte do oráculo trazendo “sorte salvadora” (vv.80-1):

ὦναξ Ἄπολλον, εἰ γὰρ ἐν τύχῃ γέ τω
σωτήρι βαίῃ, λαμπρὸς ὥσπερ ὄμματι.

Soberano Apolo, tomara que com **sorte** salvadora ele venha, radiante de se ver!

Édipo parece esquecido da consulta que fizera ao mesmo oráculo e daquilo que lhe profetizara o deus. Não suspeita que a τύχη trazida por Creonte terá a mesma função do presságio anterior: conduzi-lo ao conhecimento de si.

Creonte explica ser necessário expulsar de Tebas aquele que transtorna a cidade, ou expiar com sangue o sangue derramado. Então pergunta Édipo: “A **sorte** de que homem o deus indica?” (Ποίου γὰρ ἀνδρὸς τήνδε μηνύει **τύχην**; v. 102) – quem fora assassinado? Ao saber que o oráculo se referia a Laio, Édipo concorda (v. 263) que, na verdade, a **sorte** se lançara contra “aquela cabeça” (νῦν δ’ ἐς τὸ κείνου κρᾶτ’ ἐνήλαθ’ ἡ **τύχη**). Novamente não desconfia ter sido ele o instrumento de tal τύχη.

Édipo desacata e expulsa Tirésias (vv. 430-1) que, antes de partir, menciona os pais do herói (v. 436). Édipo quer saber quem são eles (v. 436) e Tirésias provoca: “Acaso tu não és o melhor em descobrir estas coisas?” (v. 440). Ao que Édipo responde: “Insultas-me naquilo em que descobrirás que sou grande (μέγαν)” (v. 441). Então, diz Tirésias (v. 442):

Αὕτη γε μέντοι σ' ἡ **τύχη** διώλεσεν.

É certamente esta **sorte** que te destruiu.

Foi a agilidade intelectual de Édipo (v. 441) que, de certo modo, o destruíra: por ter decifrado o enigma da esfinge, casou-se com a mãe e nela gerou filhos; busca agora decifrar a morte de Laio. Mas, embora se acredite grandioso (μέγαν) em sua capacidade intelectual, erra reiteradamente ao interpretar, com arrogância, as evidências contra ele. Por outro lado, não desistirá até decifrar o próprio enigma e nisto será, de fato, bem sucedido.

Em 679, após grave discussão entre Édipo e Creonte, o coro questiona por que Jocasta hesita em levar um deles para o palácio. Ela responde que só o faria depois que compreendesse de que **sorte** se trata (Μαθοῦσά γ' ἥτις ἡ **τύχη**, v. 680): quer saber o que acontecia entre eles. A situação é parte de uma sucessão de τύχαι que revelarão a verdade sobre Édipo.

Jocasta quer saber o que aflige o marido (vv. 769-70). Ele responde que nada lhe ocultará (v. 771). Pergunta a quem poderia falar, se não a ela, ao vivenciar tal natureza de **sorte** (τῷ γὰρ ἄν καὶ μείζονι / λέξαιμ' ἄν ἢ σοὶ διὰ **τύχης** τοιᾶσδ' ἰών; vv. 772-3). Édipo denomina τύχη sua terrível situação.

A próxima ocorrência do termo é especialmente significativa. Ela evidencia que fora explicitamente uma τύχη a origem da busca de Édipo por sua verdadeira identidade. Diz ele (vv. 775-78):

Ἠγόμεν δ' ἄνθρωπον
 ἀσπόμενος μέγιστος τῶν ἐκεῖ, πρὶν μοι **τύχη**
 τοιάδ' ἐπέστη, θαυμάσαι μὲν ἄξια,
 σπουδῆς γε μέντοι τῆς ἐμῆς οὐκ ἄξια.

Era ali (em Corinto) considerado homem
 máximo entre os cidadãos, antes de tal **sorte** ter
 saltado rápido sobre mim, algo digno de admiração,
 mas não digno do meu empenho.

Édipo se refere ao acontecimento que, em seguida, conta para Jocasta (vv. 779-814): um homem ébrio lhe chamou de filho ilegítimo e, a partir daí, começou sua busca pela verdade. Primeiro, com os supostos pais e, depois, em Delfos. Conta sobre a resposta do oráculo que o fez querer fugir da própria sina, desencadeando, assim, os demais fatos: abandonara Corinto, temendo matar o pai e se casar com a mãe, e chegara à encruzilhada onde mata o desconhecido. Parece colocar em dúvida, neste momento, se deveria ou não ter se empenhado em descobrir o significado de tal incidente (v. 778). Édipo, na verdade, não teve escolha, pois a **τύχη** fora genialmente instigante ao tocar o ponto central do caráter do herói: o brio e, ao mesmo tempo, a capacidade para enigmas!

Mais tarde, quando Jocasta ouve, do mensageiro de Corinto, que Políbio morrera, apressa-se em avisar Édipo. Questiona, a partir desse fato, o que seria dos oráculos divinos (vv. 946-47), pois interpreta tal notícia como negação das palavras de Apolo (vv. 952-53; 973). O mesmo fará Édipo (vv. 964-72). Jocasta diz que Políbio fora morto pela **τύχη** e não por Édipo (vv. 947-49):

Τοῦτον Οἰδίπους πάλαι τρέμων
 τὸν ἄνδρ' ἔφευγε μὴ κτάνοι, καὶ νῦν ὅδε
 πρὸς τῆς **τύχης** ὀλωλεν οὐδὲ τοῦδ' ὕπο.

Édipo, outrora, com medo,
fugira para não matar este homem que, agora,
pela **sorte** perece e não por ele.

Jocasta não alcança o significado das próprias palavras. O fato de Políbio ter morrido neste momento (νῦν) é uma **τύχη** crucial para o desenrolar da ação reveladora.

Incrédula com relação aos oráculos, Jocasta diz que não há previsões seguras porque a **τύχη** domina: o que temer, então? O melhor é viver ao acaso (vv. 977-8):

Τί δ' ἄν φοβοῖτ' ἄνθρωπος, ᾧ τὰ τῆς **τύχης**
κρατεῖ, πρόνοια δ' ἐστὶν οὐδενὸς σαφής;
εἰκὴ κράτιστον ζῆν, ὅπως δύναιτό τις.

O quê poderia temer um homem a quem a **sorte**
domina e sendo os oráculos, em nada, seguros?
O melhor é viver ao acaso, como nos for possível.

A rainha está equivocada, como mais tarde perceberá: os oráculos são seguros (embora de difícil compreensão) e a **τύχη**, instrumento do destino.

O mensageiro revela que Édipo não é filho dos pais que imagina. Conta que fora ele quem o encontrara e entregara a Políbio. Diz que os pés do herói, suas articulações, testemunham o estado em que ele fora encontrado (v. 1033): o próprio mensageiro desamarrara os pés furados de Édipo (v. 1035). A **τύχη** de Édipo está indicada em seu nome (Édipo- Οἰδίπους - “pés inchados”): “Ὡστ' ὠνομάσθης ἐκ **τύχης** ταύτης ὃς εἶ. (v. 1036).

Édipo, na derradeira tentativa de não enxergar quem é, se diz filho da **Τύχη** benfazeja (vv. 1080-83):

Ἐγὼ δ' ἑμαυτὸν παῖδα τῆς **Τύχης** νέμων
 τῆς εὖ διδούσης, οὐκ ἀτιμασθήσομαι.
 τῆς γάρ πέφυκα μητρός· οἱ δὲ συγγενεῖς
 μῆνές με μικρὸν καὶ μέγαν διώρισαν.

Eu me tenho por filho da **Sorte**
 benfazeja e não serei desonrado.
 Sou nascido dessa mãe: os meses da minha
 vida determinaram-me pequeno e grande.

Édipo parece dizer que, sendo filho da própria Τύχη, sua vida alterna entre “altos e baixos”. Mas, por ser ela benfazeja, tudo acabará bem: não será desonrado. Mais uma vez, um personagem trágico não alcança a ironia e a ambivalência da própria fala. Édipo nasce de uma Τύχη, de uma μοῖρα (v. 713) anteriormente fixada: Laio já sabia que, se tivesse um filho, seria morto por ele (vv. 711-14). Cada atitude do herói, expressão também de seu caráter, o conduz à realização dessa μοῖρα. Ele se engana quanto a se tratar de uma Τύχη benfazeja (εὖ διδούσης, v. 1081).

Depois de tudo esclarecido e de contemplada a lamentável verdade de Édipo, o coro reflete (vv.1524-27):

ᾠ πάτρας Θήβης ἔνοικοι, λεύσσετ', Οἰδίπους ὅδε,
 ὃς τὰ κλείν' αἰνίγματ' ἦδει καὶ κράτιστος ἦν ἀνὴρ,
 οὗ τίς οὐ ζήλω πολιτῶν ἦν **τύχαις** ἐπιβλέπων,
 εἰς ὅσον κλύδωνα δεινῆς συμφορᾶς ἐλήλυθεν,

Ó habitantes de Tebas, nossa pátria! Vede este Édipo,
 que célebres enigmas decifrara e era o mais poderoso homem:
 quem dos cidadãos não invejava a sua **sorte** e

a que tormenta de terrível desgraça chegara!

Termina o coro com a constatação de ser necessário esperar o fim da vida de alguém para considerá-lo feliz, caso nada doloroso tenha sofrido (vv. 1528-30). Édipo teve a sorte invejada por todos. Mas era apenas o primeiro ato de uma τύχη que se revelaria funesta, ao revelar a verdade sobre Édipo.

Se Hipólito e Fedra parecem morrer sem atingirem a compreensão do que lhes acontece e as motivações mais profundas de seus atos e opções, Édipo é confrontado, através dos acontecimentos – das τύχαι, com a mais autêntica verdade. Ele descobre, sem nenhum paliativo, quem de fato é. Há coerência existencial no caso de Édipo. A vida lhe proporcionou aquilo que ele perseguira com mais empenho: decifrar enigmas, saber quem era. Édipo estava certo ao responder à provocação de Tirésias: “Insultas-me naquilo em que descobrirás que sou grande (μέγαν)” (v. 441), na capacidade de solucionar o obscuro.

10. CONCLUSÃO

Como mostrado durante o trabalho, o termo τύχη não expressa a noção usual de “acaso”, algo fortuito que simplesmente ocorre sem qualquer motivação ou causa. Dificilmente, porém, se alcança a motivação ou razão de ser de uma τύχη. Os personagens da Tragédia a experimentam como um acontecer inesperado e aleatório, geralmente funesto. Porém, costumam reportá-la a alguma causalidade, embora alheia a eles próprios: à ação punitiva de uma divindade ou a faltas cometidas por um antepassado – uma mácula familiar. “Acaso” seria, portanto, uma denominação equivocada da percepção; equívoco gerado pela dificuldade, ou mesmo incapacidade, que se tem, na vida e na arte, para reconhecer a fina teia de causas e efeitos tecida pelo caráter em conjunção com o destino.

A τύχη tem origem divina (*Hipólito*, 371, 819, 832, 1114; *Héracles*, 309, 1393; *Íon*, 67, 1368; *Medéia*, 671; *Heraclidas*, 935; *Helena*, 267, 1141-43; etc.) e indica um evento conseqüente e conclusivo, associado ao processo existencial do personagem. Não é algo acidental que cruza o caminho do destino e o desafia. Ao contrário, de acordo com o coro do *Hipólito*, τύχη é instrumento da μοῖρα (vv. 1111-14). Faz sentido, portanto, o fragmento 16 de Arquíloco, que une esses poderes numa mesma direção: παντα Τύχη καὶ Μοῖρα ... ἀνδρὶ δίδωσιν. Tudo o que é humano está sujeito a um tipo de causalidade, um poder ordenador que se apresenta como Necessidade¹³¹ e que em grego se denomina μοῖρα, ἀνάγκη, τύχη, δαίμων.

O sentido mais concreto de μοῖρα (palavra, assim como αἵσα, já documentada em grego micênico¹³²) é lote, parte ou porção de alguma coisa. É, por exemplo, a parte de um butim ou de herança que é devida a alguém. Transposto para a vida humana, μοῖρα é o que cabe a cada um viver e está acima da vontade pessoal: transcende, em alguma medida, o homem. É por fim e no sentido mais amplo o destino. Há vasta discussão sobre a relação entre a μοῖρα e os deuses (Zeus em especial). M. H. Rocha Pereira, por exemplo, observa que, em Homero, a moira “é declarada fixa e inamovível (*Il.*, VI, 487-9); em *Od.*, III, 236-8, especifica-se que nem os deuses podem afastá-la de um homem por mais caro que lhes seja.” Outras passagens colocam isso em dúvida, como na morte de Sarpédon (*Il.* XVI, 441-3; situação repetida na morte de Heitor, em XXII, 179-81). Píndaro (*Péan*, VI, 94) afirma que Zeus não ousa subverter o destino. Por outro lado, como expõe M. H. Rocha Pereira: “sabe-se

¹³¹ F. W. J. Schelling (2001: p. 320) diz que os gregos buscaram em suas tragédias o equilíbrio entre necessidade (o infinito, o objetivo) e liberdade (o finito, o subjetivo), sem o qual não podiam satisfazer seu alto senso moral. Ele nega a existência do “acaso” na tragédia: “Uma vez que a necessidade é aquilo que na tragédia é oposto à liberdade, fica por si mesmo claro que absolutamente nada pode ser concedido ao acaso na tragédia. Pois mesmo a liberdade, quando produz a intriga mediante suas ações, parece nesse aspecto impelida pelo destino”. (p. 320)

¹³² Maria Helena da Rocha Pereira em *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, v. 3, p. 926.

no começo da *Iliada* que o sinal de anuência de Zeus a qualquer promessa é inalterável (*Il.* 524-530), e todo o poema assenta na noção de que a decisão (βουλή) de Zeus se cumpre, e em IX, 608, alude-se à *aisa* de Zeus, como sendo, portanto, por ele determinada”¹³³. A autora considera que esta flutuação pode indicar duas interpretações independentes dos acontecimentos, uma que os atribui a algo que sucede por si e que pertence a uma ordem prevista e outra à atuação de poderes superiores – “concepções opostas de cuja contradição o homem primitivo não se apercebe (Nilsson)... Tal flutuação... é visível quando Pátroclo refere duas causas paralelas do seu trespasse, a moira e Apolo (*Il.* XVI, 849)...”¹³⁴. Mas as duas opções vinculam o acontecimento a algo transcendente e causal.

Entre os gregos, destino era também personificado como Μοῖραι. As Moiras aparecem na *Teogonia* em duas genealogias: como filhas da Noite (*Teog.* 217-18) e filhas de Zeus e Têmis (*Teog.* 901sq.). As tragédias pesquisadas de Eurípides não apresentam um destino personificado e encontramos apenas seis ocorrências de personificação da μοῖρα nas suas peças restantes.¹³⁵

Das cinco ocorrências de μοῖρα no Hipólito (vv. 894, 988, 1111, 1256, 1436) três a caracterizam como transcendente, determinante, inelutável. Em **1111-14**, o coro resume o seu sentido: pertence a μοῖρα à esfera do divino – opera a partir dos deuses (θεόθεν...μοῖρα) – e é responsável pela natureza da τύχη que atinge os mortais. O coro deseja que a μοῖρα, de origem divina, conceda-lhe sorte próspera (τύχαν...ῶλβου). Em **1256**, o mesmo coro, diante do infortúnio de Hipólito, narrado pelo mensageiro, diz que ninguém escapa à μοῖρα e ao que tem de ser (τοῦ χρεών). Ártemis, com autoridade e conhecimento divino, afirma para Hipólito que aquilo que lhe acontece, a

¹³³ Ibid, p. 927.

¹³⁴ Ibid, mesma página. A autora diz ser possível afirmar que “a expressão τοῖρη χεῶν (*Od.*, III, 269; XXII, 413 – que ocorre também em Sólon, fr. 13.30 West) indica o caminho para a identificação entre essas duas interpretações.”

¹³⁵ Duas na *Alceste* (vv. 12 e 33); *Heraclidas* (v. 899); *Electra* (v.1242); *Ifigênia em Tauris* (v. 207) e *Bacantes* (v. 99).

destruição que sofre, é sua μοῖρα, seu lote, seu destino: ἔχεις γὰρ μοῖραν ἥι διεφθάρης (v. 1436). A μοῖρα diz respeito à essência e ao τέλος de cada ser e que, portanto, cedo ou tarde, nele se manifestará. É por isso que diante de um fato definido e acabado sempre se pode dizer que ele é fruto da μοῖρα.

A ἀνάγκη é o necessário¹³⁶, o inevitável. Faz parte do programa da μοῖρα e com ela, muitas vezes, se confunde. É aquilo que tem de ser necessariamente de um determinado modo. Esse é o principal significado conferido por Aristóteles à ἀνάγκη (*Metafisica*, V, 5 – 1015a e 1015b). Diz F. E. Peters (1974: p. 30) que em Parmênides (Diels, frg. 28A 37) ἀνάγκη governa todas as coisas de maneira quase providencial, não muito diferente da sua personificação no “Mito de Er” de Platão (*Rep.* 614c – 621d)¹³⁷ e da figura órfica em Empédocles (Diels, frg. 115).

A ἀνάγκη pressupõe esforço, contrariedade e obstáculos, como mostram, por exemplo, algumas passagens da *Odisseia*. Fêmio cantava a contragosto, por ἀνάγκη, aos pretendentes de Penélope (1. 154; 22. 331, 353). E por ἀνάγκη, Penélope se obrigava a terminar o manto (2. 110; 24. 146). Odisseu precisa resgatar os companheiros em poder de Circe, pois sobreviera-lhe uma necessidade veemente (κρατερὴ δὲ μοι ἔπλετ’ ἀνάγκη, 10. 273). Quando estavam na ilha de Hélios e os víveres da nau acabaram, os companheiros de Odisseu, por força da ἀνάγκη, percorreram a ilha em busca de caça, peixe e aves (12. 330). Depois do massacre dos pretendentes, as servas infiéis são constrangidas, por Odisseu, a levarem os cadáveres para fora. Assim agem por

¹³⁶ O sentido de “necessidade”, de “dever ser” é também indicado por χρή / χρεώ, presentes abundantemente na peça, mas investigar suas ocorrências foge ao objetivo deste estudo.

¹³⁷ No mito de Er, Platão coloca as Moiras (personificadas: Láquesis, Cloto e Átropos) como filhas da Necessidade (também personificada: χυγητέρης τῆς Αὐήγκης, *República*, 617.c.1) e subordinadas a ela.

força da ἀνάγκη (22. 451). Nas narrativas épicas, ἀνάγκη designa também as inúmeras provas que qualificam o herói, em termos de resistência e bravura.

No *Hipólito*, ἀνάγκη diz respeito ao que acontece como esforço aqui e agora. É o destino em ação, a necessidade em andamento. Temos quatro ocorrências do termo no *Hipólito* (vv. 207, 282, 990, 1388). Em **207**, a ama, ao ver o sofrimento de Fedra, declara que “sofrer é ἀνάγκη para os mortais” (μοχθεῖν δὲ βροτοῖσιν ἀνάγκη). Em **282**, o coro entende que é ἀνάγκη, diante da deplorável situação de Fedra, que a ama investigue sua doença (νόσον) e seu transtorno (πλάνον φρενῶν): é necessário que ela assim aja, pois está envolvida nessas dores e conflitos, e deles não há como fugir. Em **990**, Hipólito percebe que é ἀνάγκη, alcançada tal desgraça (ξυμφορᾶς ἀφιγμένης), soltar a língua e defender-se, mesmo não sendo hábil em falar perante muitos. Em **1388**, o herói padece dores terríveis e refere-se à morte, desejada por ele em tais circunstâncias, como “funesta e noturna necessidade do Hades” (Αἶδου μέλαινα νύκτερός τ’ ἀνάγκα).

Há no *Héracles* uma passagem significativa com o termo ἀνάγκη. Nos versos 1261-2, Héracles diz que “quando o alicerce da raça não é corretamente posto, é inevitável (ἀνάγκη) a má sorte (δυστυχεῖν) dos descendentes”. A passagem sugere uma τύχη (no caso, má: δυστυχεῖν) como resultado de ações e efetivação de uma ἀνάγκη.

Τύχη é o produto final do destino; a concretização última da μοῖρα, da ἀνάγκη. Sofrer é, por exemplo, ἀνάγκη para os mortais: assim afirma a ama ao ver Fedra sofrendo (v. 207). Já o coro focaliza especificamente o sofrimento da rainha, naquela exata condição e momento, e denomina-o τύχη (δυστήνους τύχας, v. 268). Τύχη é aquilo que, sendo uma possibilidade entre muitas, de fato acontece. Do ponto de vista daqueles que a sofrem ou dela compartilham, pode ser sentida como acaso: algo inesperado, surpreendente, imponderável; um

acontecimento que reverte expectativas, desafia o saber e, quando funesto, destila terror e piedade em quem o vê.

A τύχη costuma ser instrumento da ação divina: a sorte destrutiva de Fedra vem de Cípris, assim como Hera foi a responsável pela τύχη que destruíra Héracles (*HF* 1393). No *Hipólito*, em 832, a τύχη tem origem divina e, em 1113, é concedida pelo “destino dos deuses” (θεόθεν...μοῖρα)¹³⁸. Também no *Héracles* Mégara fala da sorte como atributo dos deuses (τὰς τῶν θεῶν... τύχας, v. 309). Em *Medéia* (v. 671), Egeu diz que não tem filhos devido à sorte enviada por alguma divindade (δαίμονος τινος τύχη). Em *Os Heraclidas* (934sq.), o servo traz Euristeu prisioneiro até Alcmena e lembra que o rei micênico tinha outros planos, “mas uma divindade colocou-se contrária e mudou a sorte” (ἀλλὰ τὴν ἐναντίαν δαίμων ἔθηκε, καὶ μετέστησεν τύχην). No *Íon* é Apolo que, desde o início, conduz a τύχη (Λοξίας δὲ τὴν τύχην / ἐς τοῦτ’ ἐλαύνει, vv. 67-68). Também em Píndaro ela provém dos deuses (τύχα θεῶν, *Pyth.* 8. 53; θεοῦ... τύχα, *N.* 6. 24).

O termo **δαίμων**, quando usado para destino, equivale parcialmente à μοῖρα e revela grande proximidade com a noção de τύχη. Δαίμων é um termo genérico para divindade, mas também indica um poder transcendente que determina e conduz o destino, pessoal ou coletivo. Dodds (1988: p. 31) sugere que o substantivo δαίμων evoluiu num sentido contrário ao que evoluíra o termo μοῖρα. Enquanto o conceito de μοῖρα desenvolvera-se, a partir da noção de um quinhão impessoal, para a idéia de um destino pessoal, δαίμων teria caminhado, da concepção do agente pessoal, para a noção de um destino

¹³⁸ Sobre a relação entre τύχη e τοῖρη é curiosa a afirmação de Píndaro sobre a identidade de τύχη com uma das três *Moirai* (frag. 41 Snell, apud M. H. Rocha Pereira. “Tyche”, in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira*, vol. 5, p. 307).

impessoal. Num determinado momento, segundo Dodds, os dois desenvolvimentos se cruzam e os vocábulos são virtualmente sinônimos.

Δαίμων e τύχη se relacionam no *Hipólito*. A situação de Fedra – sua terrível doença, ímpio amor (vv. 764-66) – é, segundo o coro, “destino abominável” (δαίμονα στυγνόν, v. 772). Mas o mesmo coro a define como τύχη na primeira ocorrência do termo na peça (v. 268), uma τύχη vinda de Afrodite (v. 371). Na parte final da tragédia, a relação entre τύχη e δαίμων é fixada por Teseu. Ele diz carregar uma sorte vinda dos deuses (τύχαν δαιμόνων, v. 832) e, no verso 1267, refere-se a ela como “desgraças enviadas pelos deuses” (δαιμόνων... συμφοραῖς). No diálogo final entre Hipólito e Ártemis, a deusa reitera que tudo fora preparado por Cípris (v.1400) e Hipólito então reconhece qual divindade (δαίμονα, v. 1401) o destruíra. A ação do δαίμων, seja como destino ou divindade (genérica ou especificada), confunde-se com a da τύχη, o acontecimento final, o resultado visível do destino. Destino que pode também ser nomeado μοῖρα, ἀνάγκη.

Em Eurípides, das 48 ocorrências do termo τύχη analisadas (17 no *Íon*; 16 no *Hipólito*; 15 no *Héracles*) 31 indicam um acontecimento negativo, o que corresponde a 64,5% do total. Das dezesseis ocorrências no *Hipólito*, apenas duas não indicam necessariamente algo funesto (vv. 701 e 1114): a τύχη é desfavorável em 87,5% das vezes em que o termo aparece. Sinalizei, durante o trabalho, que o “novo” (através dos termos καινός, νέος e νεοχμός) costuma, implícita ou explicitamente, ter má conotação na tragédia. A τύχη, assim como o “novo”, representa o acontecimento desestabilizador, que causa mudança e transtorna a ordem instituída. No *Hipólito* ela indica o acontecimento funesto.

Há uma passagem intrigante em *As Troianas* que sugere a personificação da τύχη como a própria infelicidade. Agamêmnon dirige-se à extenuada Hécuba (vv. 785-86)¹³⁹:

{Αγ.} φεῦ φεῦ· τίς οὔτω **δυστυχής** ἔφυ γυνή;

{Εκ.} οὐκ ἔστιν, εἰ μὴ τὴν **Τύχην** αὐτὴν λέγοις.

(Agamêmnon) Ai! Que mulher nasceu assim com tal má sorte?

(Hécuba) Não há, a não ser que fales da própria Sorte.

Parece natural que Hécuba, diante do que lhe acontecia, sentisse a τύχη como o infortúnio em essência: os acontecimentos representados por ela aniquilam sua família, sua pátria, sua liberdade.

Os quatro conceitos, μοῖρα, ἀνάγκη, τύχη e δαίμων são aspectos ou faces de um mesmo “destino”, que, na tragédia, se concretiza no “acontecimento” final. É possível pensar em μοῖρα como destino em potência, que se vai desdobrando num processo existencial conseqüente e associado às disposições e escolhas do caráter. Ἀνάγκη indica o destino em ação num determinado momento. É a necessidade que exige resposta imediata e demanda esforço; indica acontecimentos incômodos, dolorosos e, em alguma medida, ameaçadores. Τύχη é o resultado final, o acontecimento específico e testemunhável, o ato em si.

¹³⁹ M. Nussbaum (1986: pp. 408-9) interpreta a passagem: "What she expresses, I believe, is a feeling of complete disorder, lack of structure. Tuche, luck or the absence of human rational control, is contrasted implicitly with the rational and intelligible order of 'nomos'. What she means to say is that nobody is more in disorder, more dislocated than she, unless you think of Uncontrol or Disorder herself." Embora a τύχη transcenda o “controle humano racional” e pareça desafiar a “ordem inteligível do ‘nomos’”, há nela “causalidade”: a τύχη faz parte de uma “ordem”, embora difícil de ser apreendida. Há um trocadilho semelhante a essa passagem em *Ifigênia em Táuris* (vv. 499-501): Ifigênia pergunta a Orestes qual o seu nome e ele responde ser justo denominá-lo “Infeliz”, “Aquele que tem má sorte” (**Δυστυχής**); Ifigênia manda Orestes atribuir tal fato à “sorte” (τοῦτο τεὸν δὸς **τῇ τύχῃ**). C. Collard (1991: p. 169) comenta que esse trocadilho pode ter origem popular. Se estiver certo, a noção de τύχη como acontecimento predominantemente funesto não era algo restrito à literatura, mas comum no imaginário popular.

Δαίμων, como destino e, ao mesmo tempo, divindade que preside esse destino, permeia os outros conceitos e indica que há algo de transcendente na aventura humana.

A questão básica é, pois, por que um determinado fato acontece a alguém. Os gregos acreditavam no destino: algo existe nos acontecimentos que transcende o indivíduo e se relaciona com forças divinas e, aparentemente, inapreensíveis. Mas o acontecimento é também resultado de ações que o indivíduo pratica em sua liberdade de agir e de viver. O acontecimento possui raízes no caráter daquele que o vivencia. Voltamos ao aforismo de Heráclito: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων. Ele estabelece relação de reciprocidade entre caráter e destino, noutras palavras, entre o âmbito humano e o divino, já que “destino”, como o termo δαίμων sugere, vem dos deuses.

Christian Wildberg, no artigo “Piety as Service, Epiphany as Reciprocity...” (1999-2000), defende a existência, nas tragédias de Eurípides, de reciprocidade entre epifanias e personagens trágicos:

“The epiphanies, so integral to the dramas, originate in a important sense not in the god but in a human character’s quite subjective (mis)conceptions of a divinity, (mis)conceptions which initiate events that are as manifestly objective as they are destructive.” (p. 253)

O modo como Wildberg desenvolve seu estudo sobre reciprocidade entre o divino e o humano, ajuda a compreender a reciprocidade entre caráter e destino em personagens trágicos. Ele exemplifica com as Odes de Píndaro, em que, em numerosos exemplos, se glorifica a vitória atlética como epifania. Observa que a glória jamais se conquista sem a união entre excelência humana e assistência divina, assistência garantida como resposta direta à excelência de um atleta ou tirano. Wildberg (ibid. p. 254) sugere que a visão de Píndaro sobre a natureza do sucesso humano é influenciada pela idéia homérica de que os deuses não se revelam do mesmo modo para todos (*Od.* 16. 161): οὐ γάρ πως πάντεσσι

θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς. Apenas aqueles que, como Odisseu, possuem disposição e caráter corretos, recebem o favor divino.

Wildberg (ibid) cita o fragmento 1018 de Eurípides, ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἐκάστῳ θεός – “O *noûs* é a divindade em cada um de nós”. Seu objetivo ao citar tal exemplo é defender a idéia de que a experiência religiosa tem, em essência, raízes na constituição psíquica dos seres humanos. O *noûs*, nesse verso, não pode ser “mente”, “intelecto”, “inteligência”. Denota um modo integral de apreensão da realidade, a estrutura geral da mente e da intenção da pessoa. Wildberg exemplifica (ibid, p. 255) com uma passagem de *As Troianas*. Helena justifica suas ações alegando ser vítima de Afrodite (948-50). Porém, Hécuba a acusa: “Seu *noûs*, tendo-o visto, tornou-se Cípris” (ὁ σὸς δ’ ἰδὼν νῦν νοῦς ἐποιήθη Κύπρις, v. 988). Helena, ao ver Páris, tem seu *noûs* transformado e, em sua nova configuração, experimenta o poder de Afrodite. Em outras palavras, fosse outra a estrutura “anímica” de Helena, sua predisposição interna, Cípris não teria exercido sobre ela a influência que exercera.

A conclusão de Wildberg, sobre a reciprocidade entre epifania e a natureza de quem a recebe, segue na direção de Heráclito e da relação entre o caráter e a τύχη:

“...human experiences of the divine are in fact predicated on one’s character, one’s general frame of mind, and more specific notions one is willing, or able, to entertain about deity. The boundaries between what is subjective and what is objective are thereby easily crossed and traversed when Euripidean gods display their power both publicly and in the minds of mortals, making use of the predispositions, beliefs, and character traits already present.” (ibid)

Não costumamos perceber conexão entre o que somos e aquilo que nos acontece. A causa última do acontecimento nos escapa, assim como escapa aos personagens da tragédia grega. Essa auto-percepção limitada é constantemente espelhada na relação do personagem trágico com as próprias palavras. As falas dos personagens do *Hipólito* são, como procurei mostrar, repletas de um duplo

sentido que revela a natureza desses personagens. J. P. Vernant refere-se à ironia presente no uso das palavras na tragédia (1988: p. 35): “A ironia trágica poderá consistir em mostrar como, no decurso do drama, o herói cai na armadilha da própria palavra, uma palavra que se volta contra ele trazendo-lhe a experiência amarga de um sentido que ele obstinava em não reconhecer... o que a mensagem trágica comunica, quando compreendida, é precisamente que, nas palavras trocadas pelos homens, existem zonas de opacidade e de incomunicabilidade”. Tais zonas opacas também existem entre o que somos e o que acreditamos ser.

A tendência é responsabilizar algo externo pela *τύχη*, pelo “acontecimento”, seja o destino, sejam os deuses. No canto I da *Odisséia*, Zeus dirige-se aos outros deuses e pronuncia (vv. 32-34):

ὦ πόποι, οἶον δὴ νῦ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται.
 ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
 σφῆσιν **ἀτασθαλίῃσιν** ὑπὲρ **μόρον** ἄλγε' ἔχουσιν,

Ai! Como os mortais culpam os deuses!

De nós, dizem, provêm os males. No entanto, eles próprios,
 por seus insolentes desatinos, têm um destino de excessiva dor.

Já em Homero encontra-se a idéia de reciprocidade entre o destino e a natureza das ações. Zeus afirma que somos nós, mortais, e não os deuses, os responsáveis pelo que sofremos. Erros e ofensas insolentes, temeridades, atrevimentos e perversidades,¹⁴⁰ geram um destino de excessivo sofrimento. Também Platão focaliza, como se viu, a incapacidade de se perceber os próprios erros e a tendência de se culpar a *τύχη* e os deuses por suas conseqüências funestas (*República*, X, 619. c. 4-5).

¹⁴⁰ Todos esses componentes estão presentes no significado do termo **ἀτασθαλία**, tal como utilizado 11 vezes por Homero: *Iliada*, 4.409, 22. 104; *Odisséia*, 1.7, 1. 34, 10. 437, 12. 300, 21. 146, 22. 317, 22. 416, 23. 67, 24. 458.

Numa outra passagem da *Odisséia* (22. 413-16), o protagonista comenta sobre os pretendentes que acabara de matar:

τούσδε δὲ **μοῖρ'** ἑδάμασσε **θεῶν** καὶ σχέτλια ἔργα·
οὐ τίνα γὰρ τίεσκον ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ὅτις σφεας εἰσαφίκοιτο·
τῷ καὶ **ἀτασθαλίῃσιν** ἀεικέα **πότμον** ἐπέσπον.

Estes, o destino dos deuses e atos cruéis subjugaram:

não respeitavam homem algum que a terra habita –
nem vil, nem nobre – que deles se aproximasse.

Devido à temeridade insolente, fado vergonhoso cumpriram.

Os pretendentes cumpriram tal fado – uma morte vergonhosa – devido à conjunção de “ações cruéis” praticadas e do “destino dos deuses”.

No *Hipólito*, cada um dos personagens pode ser considerado culpado ou não, conforme o ponto de vista adotado. Eurípides, em sua τέχνη, parece trabalhar com dois níveis de realidade. Um é factual, ligado às aparências; o outro é subjetivo, relacionado ao caráter dos personagens e às suas verdadeiras motivações. É neste nível que Eurípides tece o movimentar-se da τύχη.

No plano dos fatos há atenuantes que permitem inocentar seus personagens. Hipólito é casto, dedicado à caça e devoto da deusa que representa esse modelo. Assim deseja permanecer e ignora Afrodite, que o transforma, por isso, em vítima de Fedra – da sua paixão e calúnia – e da precipitada maldição paterna. Fedra é fiel à condição de nobre esposa e mãe, mas se torna instrumento da vingança divina e é acometida de terrível paixão pelo enteado. Faz esforço sobre-humano para manter a honra, mas, traída pela ama e desqualificada por Hipólito, não vê alternativa além da morte. Ela calunia o enteado como último recurso para salvar a própria dignidade e a dos filhos. Teseu é pego de surpresa

pelo suicídio da esposa e pela carta difamante. Então, devido às falsas evidências e em conformidade com os desígnios divinos, amaldiçoa o filho. A ama age, o tempo todo, buscando ser útil e salvar a vida de Fedra, a quem nutrira. Faz o melhor nas circunstâncias. Todos são, portanto, sob certo ângulo, inocentes. Mas a τύχη que desaba sobre eles aponta em direção contrária.

A τύχη está em fina sintonia com a real natureza de cada um. Natureza que, na maioria das vezes, nos escapa, assim como ao personagem. Aí se encontra, acredito, a verdadeira tragicidade, tanto na arte quanto na própria vida. Nem Fedra, nem Hipólito, nem a ama, nem Teseu se dão conta daquilo que realmente são, de suas reais motivações ou dos erros que cometem. Há uma lacuna entre o que cada um aparenta e o que de fato é. A τύχη responde à essência, não à aparência. Devido a esse trágico desconhecimento de si e à falta de acesso às motivações mais profundas do caráter, é que se sente a τύχη como acaso. Fato magistralmente demonstrado pela arte de Eurípides, que faz do acontecimento, aparentemente fortuito, um instrumento de acesso aos aspectos menos óbvios de seus personagens. É como se Eurípides, ao escrever, considerasse outra máxima de Heráclito: ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων, “A harmonia invisível é mais forte que a visível”¹⁴¹. A “estrutura” interna e invisível de um personagem (a essência do seu ser) é mais forte (κρείττων) na determinação dos fatos que sua “estrutura” exterior e visível – a personalidade aparente.

Vejamos a condição dos dois protagonistas, Hipólito e Fedra.

Hipólito não percebe o quanto de arrogância existe em seu caráter: arrogância na negação de uma força divina que pulsa dentro e fora dele; no colocar-se acima dos demais, escolhendo permanecer entre aqueles que considera os melhores; na sua recusa de ser pleno cidadão e chefe de família. Algo em

¹⁴¹ *Frag. 54.1, THESAURUS LINGUAE GRAECAE.*

Hipólito se esconde, como demonstram as ambivalências da sua fala (cf. item 2.1.2), sob a castidade exaltada e sob a veemente condenação do feminino. Posturas radicais, unilaterais e excessivas revelam desequilíbrio, inadaptação à vida (o oposto do ῥάδια...ἥθεα). A essa latência no caráter do herói responde ironicamente a τύχη, através da falsa acusação de Fedra: Hipólito cometera uma desmedida erótica tentando violentá-la. A calúnia corrige, de certo modo e por oposição, a unilateralidade do herói.

Ampla, complexa, exuberante, a vida não pode se sujeitar a um mísero formato. É um equívoco querer contê-la num modelo rígido, predeterminado, ἀκήρατος. Hipólito desejou restringi-la ao seu estreito mundo de relações exclusivas, representadas por Ártemis e pelo aristocrático grupo de companheiros (τοῖς ἀρίστοι...φίλοις, v. 1018). Optou por desprezar um poder divino e fundamental. Sua opção, bela sob certo ponto de vista (a caça, as competições atléticas, a mágica relação com Ártemis), revela-se frágil, insuficiente, equivocada.

De qualquer modo, a vida não parece ter sido injusta com Hipólito. No final, as qualidades que sempre cultivou são reconhecidas pelo poder que escolhera servir: é honrado pela deusa a quem honrava e, nesse sentido, recebe da existência uma resposta coerente. O erro de Hipólito foi ignorar o que qualquer grego sabia bem: a necessidade de se honrar os diversos aspectos da vida, representados pelos deuses. O jovem não só se permitiu desprezar Afrodite, como se vangloriou disso. Pena que esse agir o levasse à morte prematura. Hipólito não teve tempo para amadurecer e, quem sabe, enxergar seu equívoco.

Fedra não vai além das convenções aristocráticas. Mas, dentro do que priorizou e buscou, assim como Hipólito, também ela colhe resultados verossímeis com sua maneira de ser. No plano das aparências, tem, ao final, garantida e reconhecida sua virtude, tanto por Hipólito (ἔσωφρόνησε, v. 1034) quanto por Ártemis (γενναιότητα, v. 1301). Também Teseu é inteirado pela deusa (v. 1296 e segs.) do empenho de Fedra para resistir à paixão. Fedra morre

para manter a εὐκλεία (vv. 47, 423, 687, 717) que tanto valorizava. A personagem vive valores que a τέχνη do poeta afirma – lucidez, honra, glória – para depois reduzi-los à relatividade.

Mas por que Afrodite usa Fedra como instrumento de vingança, enviando-lhe esta τύχη (v. 371), a paixão ilícita? A heroína atribui o destempero no âmbito da deusa à herança familiar (vv. 337, 339, 341, 343). Porém, o acontecimento inesperado tem também outra função: colocar em xeque a imagem que Fedra tem de si mesma. A τύχη oferece-lhe a chance de perceber o que não fora capaz, aquilo que preferiria não trazer à luz. Mas a personagem parece sofrer e morrer sem alcançar parte do seu âmago, da sua “ἁρμονίῃ ἀφάνῃς”.

Os delírios revelam o anseio de Fedra por liberdade e sua sede por algo além do permitido: beber água diretamente da fonte, estar mais próxima da vida e de seus riscos (vv. 208-11). Quer embrenhar-se no prado que, como vimos (item 2.1.2), transpira conotações eróticas. A ama tanto entende tais intenções que afirma serem elas “trazidas pela loucura” (v. 214). Fedra anseia por caçar e domar potros.¹⁴² Suas emoções conflitantes e desejos reprimidos abrem caminho pelo delírio. A τύχη enviada por Afrodite responde às contidas aspirações e demandas do caráter de Fedra.

Apaixonar-se por um jovem condiz com as veladas expectativas que a rainha deixara escapar no delírio. É possível que a paixão de uma pessoa mais velha, homem ou mulher, por alguém bem mais novo, seja antes uma questão anímica do que física. Quando o fim da primavera se aproxima, surgem sentimentos nostálgicos da sua força e viço, do sentir-se plenamente vivo, da realidade do “prado” e da exuberância da vida. A paixão pelo juvenil implica o desejo de resgatar e prolongar esse tipo de sentimento, de experiência. Tal paixão traduz, em alguma medida, a ânsia de vida e de liberdade expressa no delírio de Fedra.

¹⁴² Sobre potros, recordemos que Chevalier e Gheerbrant (1988: p. 209) chamam a atenção, como citamos no item 2.9.1.2, para o fato de que as palavras cavalo e potro, ou égua e potranca chegam à conotação erótica, revestidas da mesma ambivalência que há na palavra cavalgar (ou montar).

Depois, quando recupera a razão, Fedra retoma e reafirma, em longo discurso (vv. 373-43), o modelo adequado a sua condição de esposa, rainha e mãe. Modelo pelo qual optou e pelo qual morrerá. As ambivalências deste discurso revelam dissensões entre o âmago de Fedra e suas opções racionais. Revelam também a altivez do seu caráter. Fedra acredita possível vencer Afrodite com retórica. Por isso, a ama lhe adverte que Cípris maltrata os altivos e os que “pensam grande” (v. 445). Fedra deveria parar de cometer ὑβρις (v. 474), de desafiar a deusa com suas jactâncias. Fosse ela tão nobre e virtuosa quanto pretendia e tão preocupada com marido e filhos (vv. 420-25), teria se suicidado logo que percebera a impossibilidade de vencer a paixão, reconhecendo verdadeiramente a força de Afrodite. Não teria revelado sua condição para ama, nem para o coro ou para quem quer que fosse. Muito menos, caluniaria um inocente. Na verdade, a grande preocupação de Fedra são as aparências (vv.403-4). Nas palavras de Platão (*República*, X, 619.d.1), diríamos que sua virtude se devia propriamente ao hábito e não à filosofia. Que decisão teria tomado se Hipólito lhe correspondesse? E se pudesse ceder à paixão sem ter testemunhas? Há indícios de que cometeria adultério (vv. 503-5; 516). A τύχη vem mostrar as fragilidades de Fedra.

11. ANEXO

Representação iconográfica da morte de Hipólito. Presença da Erínia em vasos da Apúlia e sarcófagos etruscos.

A Apúlia, atual Puglia, é uma região no sudeste da Itália, antiga Magna Grécia. Lá foram encontrados 5 exemplares¹⁴³ de vasos com pinturas que representam a morte de Hipólito. Em três deles há a representação de uma Erínia no contexto da morte do herói. Apresentamos a seguir dois desses exemplares, um loutróforo e uma cratera, com as respectivas descrições.

•**104** Loutróforo com figuras vermelhas. Nova York, coleção privada; antigamente em Zurich, Galeria Nefer. Entre 340-320 a.C. Hipólito, com roupa de auriga, conduz sua quadriga para a direita, voltando-se para uma Erínia (serpentes no cabelo) que o persegue e ameaça com uma tocha acesa na mão direita; os cavalos empinam-se ao verem o touro que surge do mar (extremo canto inferior direito da ilustração).

¹⁴³ O número de exemplares indicado corresponde à quantidade de itens apresentados por Pascale Linant de Bellefonds em seu estudo para o *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol. V, números 1 e 2. Mantivemos o número com o qual a obra é designada pela autora no *LIMC*.

●**105**: Cratera com volutas e figuras vermelhas do terceiro quarto do século IV a.C. Londres, Museu Britânico. **Zona Superior**: Pã, Apolo, Atena, Afrodite, Eros e Posídon. **Zona Inferior**: Hipólito, de pé sobre seu carro e com roupa de auriga, segura as rédeas com a mão esquerda. Com o chicote na mão direita, lança os cavalos ao galope para direita; um touro surge do mar, enquanto uma Erínia se precipita sobre o conjunto. Ela arremessa uma serpente e brande uma tocha em direção aos corcéis que se assustam. À esquerda, logo atrás do carro, vem o velho pedagogo que parece dirigir a palavra a Hipólito, como se tentasse alcançá-lo.

A figura de uma Erínia na cena que causará a morte de Hipólito sinaliza e representa a punição que sofrerá o herói. As Erínias, além de entidades responsáveis pela vingança do sangue derramado, são responsáveis pela punição de ações transgressoras, suscetíveis de perturbar a ordem do mundo. São agentes que asseguram a realização da *μῶρις* e também dispensadoras da *ὄτη* como meio de punição às transgressões cometidas.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Cf., por exemplo, Ésquilo, *Eumênides*, 372 e segs.; Sófocles, *Antígona*, 603. No *Hipólito*, Fedra declara que enlouqueceu: é vítima de uma *ῆτη* enviada pela divindade (*δηίτουος*, v. 241).

As Erínias são mantenedoras da ordem natural e moral. Há uma passagem significativa da *Ilíada* (XIX, 418) em que Xanto, um dos cavalos de Aquiles, se vangloria de ser tão veloz quanto o vento Zéfiro. Nesse momento, as Erínias o silenciam (Ερινύες ἔσχεθον αὐδήν) como reprovação a sua soberba. A presença de uma Erínia nessas representações do final trágico do herói permite supor que o imaginário italiota do século IV a.C. via em Hipólito algum tipo de erro passível de punição. Erro que, como mostra a tragédia de Eurípides (embora nela não ocorra a presença de Erínias), é a natureza intolerante e jactanciosa do herói, que o leva a sentir-se acima dos comuns mortais e a desprezar Afrodite.

Há possibilidade de certa confusão, tanto nas fontes escritas quanto nas iconográficas, no que diz respeito às Erínias.¹⁴⁵ Elas podem, por exemplo, ser equiparadas a Lyssa, a loucura personificada¹⁴⁶. Nesta cratera ápula (**105**), assim como em outra de mesma procedência (**103**), a Erínia traz no braço direito uma possível pele de corça, atributo constante das Mênades, seguidoras de Dioniso, tomadas pela loucura do deus. Trata-se de provável referência ao poder enlouquecedor das Erínias.

A presença do velho pedagogo revela possível influência do teatro no aparecimento do tema de Hipólito nos vasos da Itália Meridional. Além dessa Cratera Ápula de Ruvo, que representa a morte do herói, existem dois outros exemplares analisados por Séchan¹⁴⁷ em que o pedagogo aparece. São vasos que, segundo a interpretação do autor, com o qual concordamos, referem-se ao mito de Hipólito e Fedra.

A figura do pedagogo parece representar o velho servo que logo no início da peça de Eurípides, num diálogo com Hipólito (vv. 88-119), tenta chamá-lo à razão: Afrodite também deveria ser honrada e ele, menos presunçoso. O ancião

¹⁴⁵ Sobre os atributos iconográficos das Erínias que são também compartilhados por outras divindades, cf. Haiganuch Sarian, 1990, n.1, p. 839-843. Com relação a Lyssa, cf. especialmente *Ibidem*, p. 840.

¹⁴⁶ Sobre a equiparação de divindades ctônicas, como Erínias, Queres e Lyssa na tragédia, cf. C.R. Franciscato, *Eurípides- Héracles*, p.38 e seg. Na Iconografia, o próprio Séchan ao comentar a Cratera de Ruvo (**105**), refere-se a essa figura como “um ser demoníaco, da natureza de *Oistros* ou Lyssa, que simboliza a fúria ou a raiva” (1926: 335-337).

¹⁴⁷ Séchan (1926: 329-333; 337-338). Os vasos mencionados são a Cratera de Anzio (Museu Britânico) e a Ânfora de Ceglie (Museu de Berlim).

pede indulgência à deusa com relação a Hipólito (v.117). Sua presença na Cratera Ápula, num extremo da figuração e em contraposição a uma Erínia, localizada no extremo oposto, é significativa. Ele simboliza um aviso sobre a necessidade de moderação e abandono de uma postura jactanciosa e ímpia. Na pintura, Hipólito conduz seus cavalos ignorando a “presença” do velho pedagogo. Avança, então, em direção a Erínia, não apenas num sentido concreto (é o que mostra a pintura), mas também simbólico.

Todos os autores que estudaram essa pintura reconheceram no registro inferior a morte de Hipólito, tal qual é contada pelo mensageiro nos versos 1213 e seguintes da tragédia. O pintor evocou o touro no instante em que emerge das ondas e no momento em que o terror começa a se apoderar dos cavalos.

No registro superior (que não conseguimos reproduzir), parece pertinente a presença das divindades que ali se encontram. Da direita para a esquerda elas estão representadas na seguinte ordem: Posídon voltado para Afrodite, sentada diante dele em companhia de Eros; a deusa, por sua vez, vira-se em direção à Atena, que está de pé e próxima, segurando elmo e lança e apoiada em seu escudo. A sua direita está Apolo sentado, identificável pelo arco, aljava e um ramo de louro. Ele tem Pã a sua frente, na extremidade da fileira, com a *σύριγξ*, uma espécie de flauta.

É Posídon quem, a pedido de Teseu, envia o monstro; Afrodite é a responsável pela trama e aparece junto a Eros, espécie de extensão dela própria. A presença de Atena talvez se explique por ser ela a protetora de Teseu. A grande ausência é Ártemis, representada pelo irmão Apolo. Quanto ao deus Pã, Séchan¹⁴⁸ observa tratar-se de um motivo caro aos pintores da Itália meridional.

Outra influência possível para a composição desses vasos italiotas, segundo Pascale Linant de Bellefonds¹⁴⁹, seria a de uma grande composição.

¹⁴⁸ Séchan (1926: 337).

¹⁴⁹ P. L. Bellefonds (1990: 460).

Menciona o testemunho de Plínio¹⁵⁰ (*Nat.* 35, 114): o fim trágico de Hipólito teria sido objeto de uma pintura de grande dimensão, feita por Antífilo, por volta do final do século IV a.C.

Mais tarde (séc. II a.C.), os escultores de urnas etruscas, inspirados nas pinturas dos vasos italiotas (devido à relação da Etrúria com a Magna Grécia), voltam a representar uma Erínia no contexto da morte de Hipólito, como mostra o exemplo seguinte.

●**107:** Museu de Chiusi. Hipólito, vestido com túnica curta, encontra-se caído e encostado ao carro tombado. O touro surge do plano superior, entre dois cavalos empinados; dois outros estão derrubados. Uma Erínia passa por cima do corpo de Hipólito. Um guerreiro aparece em cada uma das extremidades.

¹⁵⁰ Plínio o Antigo (23 ou 24a.C. - 79d.C.) escreveu, entre outras obras, a *Naturalis História* em trinta e sete livros. O livro 35 se dedica à história da pintura. A pintura em questão (desaparecida), feita por Antífilo em torno de 300 a.C., teria sido levada para Antiga Roma e colocada no Pórtico de Felipe (P. L. Bellefonds - 1990: 458). Séchan (1911:110) a situa por volta de 350 a.C.

12. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APOLODORO, **Biblioteca**. Traducción y Notas de Margarita Rodriguez de Sepúlveda. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

ARISTÓTELES, **Poética**. Tradução de Eudoro de Souza, São Paulo: Ars Poética, 1993.

BELLEFONDS, P. L. Hippolytos I. In: **LEXICON ICONOGRAPHICUM MYTHOLOGIAE CLASSICAE**. 1990, Zürich und München: Artemis Verlag, v.5, n.1-2, 1990, p. 445-464 (n. 1) e 316-327 (n. 2).

_____ Hippolyte à la palestre et Phèdre Méditative? Notes sur quelques reliefs de sarcophages. **Bulletin de Correspondance Hellénique**. Athènes. Supplément, n. 38, p. 311-321, 2000.

CAIRNS, Douglas L. The Meadow of Artemis and the character of the Euripidean Hippolytus. **Quaderni Urbinati di Cultura Classica**. N.S. 55, n. 1, p. 51-75, 1997.

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque**, Paris : Éditions Klincksieck, 1984.

CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. Tradução de Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melin e Lúcia Melin. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988.

CIRLOT, Juan-Eduardo. **Dicionário de símbolos**. Tradução de Rubens E. F. Frias. São Paulo: Moraes, 1984.

COLLARD, C. **Eurípides: Hecuba** (introdução, tradução e comentário). Warminster, 1991.

COLLI, Giorgio. **O Nascimento da Filosofia**. Tradução de Frederico Carotti. Campinas, Editora da Unicamp, 1988.

CRAIK, Elizabeth M. ΑΙΔΩΣ in Eurípides Hippolytus 373-430: review and reinterpretation. **Journal of Hellenic Studies**, CXIII: 45-59, 1993.

DELAUNOIS, Marcel. Sur quelques passages de l'Hippolyte d'Euripide: notes contemporaines de critique et d'herméneutique. **L'Antiquité Classique** (Inst. D'archéol., Collège Erasmus Louvain- la Neuve), n.62, p. 87-100, 1993.

DENNISTON, J.D. **The Greek Particles**, Second Edition Revised by K.J. Dover, London: Bristol Classical Press, reprinted in 1996.

DODDS, E.R. The Aidôs of Phaedra and the Meaning of Hippolytus. **Classical Review**, n. 39, p. 102-104, 1925.

_____. **Os Gregos e o Irracional**. Tradução de Leonor Santos B. de Carvalho. Lisboa: Gradiva, 1988.

EURÍPIDES. **Hipólito**. Edited with Introduction and Commentary by W. S. Barrett. Oxford: Clarendon Press, 1964.

FISHER, N. R. E. - **Hybris**: a study in the values of honour and shame in Ancient Greece. Warminster: Aris & Phillips Ltd, 1992.

FURLEY, William D. Phaidra's pleasurable aidos (Eur. Hipp. 380-387). **Classical Quartely**, Oxford University Press, N.S. n.46 (1). p. 84-90, 1996.

GOFF, Bárbara Elizabeth. **The Noose of Words: Readings of desire, violence and language in Euripides`Hippolytus**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

GRIMAL, P. - **Dicionário de Mitologia Grega e Romana**. Tradução de Victor Jabonille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

GRUBE, G. M. A. - **The Drama of Euripides**. Methuen & CO. LTD., London, 1941.

HALLERAN, Michael R. Gamos and destruction in Euripides`Hippolytus. **Transactions of the American Philological Association**. Baltimore: n. 109-121, 1991.

JAEGER, Werner. *Paidéia – A Formação do Homem Grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes / Editora Universidade de Brasília, 1986.

JUNG, C.G. Obras completas. **Psicologia da Religião Ocidental e Oriental**. Tradução de Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, v. XI, 2004.

_____ Obras completas. **AION: Estudos sobre o Simbolismo do Si-Mesmo**. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, v. IX/2, 1982.

_____ Obras completas. **A Prática da Psicoterapia**. Tradução de Maria Luiza Appy. Petrópolis: Vozes, v. XVI/1, 2004.

_____ Obras completas. **Ab-reação, Análise dos Sonhos**. Tradução de Maria Luiza Appy. Petrópolis: Vozes, v. XVI/2, 1987.

JUNG, C. G. et al. **O Homem e seus símbolos**. Tradução de Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964 (original).

KARSAI, Györgi. Parole et silence des devins dans le théâtre antique: la divination et la faute dans l'Hippolyte d'Euripide. **Cahiers du groupe interdisciplinaire du théâtre antique**. Montpellier: Univer. Paul Valéry, n. 6, p. 161-171, 1990-1991.

KITTO, H. D. F. - **A Tragédia Grega**, Tradução de Dr. José Manuel Coutinho e Castro. Coimbra: Arménio Amado Editora, v. I e II. 1990.

KOVACS, David. **The Heroic Muse: Studies in the Hippolytus and Hecuba of Euripides**. Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 1987.

_____. Shame, Pleasure and Honour in Phaedra's Great Speech (E. Hipp. 375-387), **American Journal of Philology**, n.101, p. 287-303, 1980.

LESKY, Albin - **História da Literatura Grega**. 3.ed. Tradução de Manuel Losa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

_____. **A tragédia Grega**. 3.ed. Tradução de J. Guinsburg, Geraldo Gerson de Souza e Alberto Guzik. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

LIDDELL, H. G. and SCOTT, R. - **Greek- English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LOGOS. **Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia**. Lisboa: Verbo, 1989.

LURKER, Manfred. **Dicionário de Simbologia**. Tradução de Mario Krauss e Vera Barkow. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LUSCHNIG C.A.E. **Time holds the Mirror.** A study of knowledge in Euripides' Hippolytus. Supplements to Mnemosyne. E.J. Brill, 1988.

McDONALD, Marianne. **Terms for Happiness in Euripides.** Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978.

MARTÍNEZ Conesa, José Antonio; CORBERA Llaveras, Maria Antonia. La perturbación mental expresada com φρένες y μανία em las tragedias de Euripides. **Helmantica- Revista de Filologia Clássica y hebrea**, Salamanca: Pontif. Univ., n. 44, p. 37-49, 1993.

MELTZER, Gary S. – The 'just voice' as paradigmatic metaphor in Euripides' Hippolytus. **Hélíος** (Journal of the class. Assoc. of southwestern United States), n. 23(2), p.173-190, 1996.

NUSSBAUM, M. **The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy.** Cambridge, 1986.

OVIDIO – **Cartas de Las Heroínas.** Introducciones, Traducción y notas de Ana Pérez Vega. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

PADEL, Ruth. **Whom Gods Destroy, Elements of Greek and Tragic Madness.** Princeton: Princeton University Press, 1995.

PAUSANIAS – **Description of Greece.** With an english translation by W. H. S. Jones, v. I. London, William Heinemann LTD; Cambridge: Havard University Press, 1959.

PETERS, F. E. **Termos Filosóficos Gregos- Um Léxico Histórico.** 2º ed. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

RANKIN, A.V. Eurípides`Hippolytus: a Psychopathological Hero. **Arethusa**, n.7, p.71-94, 1974.

ROMILLY, Jacqueline de - **A tragédia Grega**. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

SARIAN, H. - Erinys. In: **LEXICON ICONOGRAPHICUM MYTHOLOGIAE CLASSICAE**. Zürich und München: Artemis Verlag, v.3, n.1-2, p. 825-843 (n. 1) e 595-606 (n. 2), 1990.

SÉCHAN, L. – La légend d’ Hippolyte dans l’ Antiquité. **Revue des Études Grecques**, n. 24, p.105-151, 1911.

_____ **Étude sur la Tragédie Grecque dans se Rapports avec la Céramique**. Honoré Champion, 1926.

SÊNECA. **Fedra**. Tradução de Ana Alexandra Alves de Sousa. Lisboa: Edições 70, 2003.

_____ **Fedra, Édipo, Agamenon, Tiestes, Hercules em el Eta, Octavia**. Introducciones, Traducción y notas de Jesús Luque Moreno. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

SCHELLING, F. W. J. **Filosofia da Arte**. Tradução, Introdução e Notas de Márcio Suzuki. São Paulo, 2001.

SULLIVAN, Shirley Darcus. **Euripides` use of psychological terminology**. Montréal (Quebec): Mc gill- Queen`s University Pr, 2000.

_____ Euripides` ‘Hippolytus’: a study of psychological terminology 1. **Studi Italiani di Filologia Clássica**. Firenze, 3a ser., n. 18 (1), p. 15-52, 2000.

_____ Euripides' 'Hippolytus': a study of psychological terminology 2. **Studi Italiani di Filologia Clássica**. Firenze, 3a ser., n. 18 (2), p. 149-195, 2000.

THESAURUS LINGUAE GRAECAE. CD ROM # D. PHI, Pre-mastering by Packard Humanities Institute. Property of the Regents of the University of California. Compilation 1992.

TORRANO, JAA – **Teogonia, Estudo e Tradução**. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____ Mito e Verdade em Hesíodo e Platão. **Letras Clássicas**, n.2, p. 11-26, 1998.

VERNANT, Jean-Pierre – **Figuras, Ídolos, Máscaras**. Tradução de Telma Costa. Lisboa: Teorema, 1991.

VERNANT, Jean-Pierre, VIDAL-NAQUET, Pierre - **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**, Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado, Filomena Y. Hirata Garcia e Maria da Conceição M. Cavalcante. São Paulo: Editora Brasiliense, v.I, 1988.

_____ Tradução de Bertha H. Gurovitz. São Paulo, Editora Brasiliense, v.II, 1991.

WILDBERG, Christian. Piety as service, epiphany as reciprocity: two observations on the religious meaning of gods in Euripides. **Illinois Classical Studies**, n. 24-25, p. 235-256, 1999-2000.

WILLINK, Charles Willian. Some Problems of Text and Interpretation in the Hippolytus. **Classical Quartely**, n.18, p. 11-43, 1968.

ZEITLIN, Froma I. The Power of Aphrodite: Eros and Boundaries of the Self in the Hippolytus, in **Playing the Other**. Chicago and London: The University of Chicago Press, p. 219-285, 1996.

13- BIBLIOGRAFIA

BRENK, F. E. Phaidra's risky horsemanship Euripides Hippolytos 232-238. **Mnemosyne**, n.XXXIX, p. 385-388, 1986.

BURIAN, Peter. **Direction in Euripidean Criticism: a collection of essays**. Durham: Duke University Press, 1985.

BURNETT, A. P. **Catastrophe Survived**, Oxford, 1971.

CRAIK, Elizabeth M. Language of sexuality and sexual inversion in Euripides' Hippolytus. **Acta Classica** (Proceedings of the classical Assoc. of South Africa. Cape Town, Balkema), n.41, p. 29-44, 1998.

DELAUNOIS, Marcel. Le jeu tragique des caracteres dans Hippolyte d'euripide: éclairages pour notre temps. **Cuadernos de filologia clásica** (Estudios griegos e indoeuropeus. Universidade Complutense), Madrid, n.3, p. 41-55, 1993.

DEVEREUX, G. **The character of the Euripidean Hippolytos. An ethno-psycho-analytical study**. Stud. In the Humanities Chico, Cal. Scholars Pr., 1985.

DUNN, Francis M. **Tragedy's End**. New York: Oxford University Press, 1996.

EASTERLING, P.E. **The Cambridge Companion to Greek Tragedy**. Cambridge University Press, 1997.

ÉSQUILO, **Agamêmnon**, Tradução do Professor Doutor Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

_____ **Agamêmnon, Libation-Bearers, Eumênides, Fragments**. Translated by Hebert Weir Smyth. London: Harvard University Press, 1995.

_____ **Oresteia: Agamêmnon, Coéforas e Eumênides**. Tradução do Professor Doutor Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa:Edições 70, 1991.

_____ **Oresteia: Agamêmnon, Coéforas e Eumênides**. Estudo e Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.

_____ **Os Persas**. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70.

_____ **Prometeu Prisioneiro**. Tradução do grego de Trajano Vieira. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

_____ **As Suplicantes**. Tradução, prefácio e notas de Urbano Tavares Rodrigues. Lisboa, Editorial Inquérito.

EURÍPIDES – **Euripides Fabulae**, Oxford: ed. J. Diggle., Claredon Press, v. 1, 1984.

_____ **Bacchanals. Madness of Hercules. Children of Hercules. Phoenician Maidens. Suppliants**. Translated by Arthur S. WAY. London,: William Heinemann LTD, 1988.

_____ **Euripides II: The Cyclops, Heracles, Iphigenia in Tauris, Helen**. Translated by Richmond Lattimore and William Arrowsmith. Chigago & London: The University of Chicago Press, 1969.

_____ **Bacas.** Tradução de JAA Torrano. São Paulo: Editora Hucitec, 1995.

_____ **As Bacantes.** Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____ **Duas Tragédias Gregas: Hécuba e Troianas.** Tradução e Introdução de Christian Werner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____ **Helena.** Versão poética de José Eduardo do Prado Kelly. São Paulo: Livraria Agir Editora, 1986.

_____ **Heracles.** Translation, Introduction and Comentary by Godfrey W. Bond. Oxford: Clarendon Press, 1981.

_____ **Héracles.** Tradução, Introdução e Notas de Cristina Rodrigues Franciscato. São Paulo: Editora Palas Athena, 2003.

_____ **Os Heraclidas:** Introdução, tradução do grego e notas de Cláudia Raquel Cravo da Silva. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____ **Hipólito.** Introdução, Tradução do grego, e notas de Frederico Lourenço. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

_____ **Hipólito.** Introdução, versão do grego e notas de Bernardina de Sousa Oliveira. Brasília: Editora UNB, 1997.

_____ **Hippolytus.** Sophie Mills. London: Duckworth, 2002.

_____ **Medéia.** Tradução de JAA Torrano. São Paulo: Editora Hucitec, 1991.

_____ **Orestes**. Introdução, versão do grego e notas de Augusta Fernanda de Oliveira e Silva. Brasília: Editora UNB, 1997.

_____ **As Troianas**. Introdução, tradução do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Edições 70, 1996.

FÉREZ, J. A. L. Eurípides, Hipólito 983-1035. Comentario Textual y Retórico. **De Homero a Libanio** (*Estúdios actuales sobre textos griegos. II*). Madrid: Ediciones Clásicas, p. 123-144, 1995.

_____ Σώφρων y Μῶρος en Eurípides. Sobre Norma y Uso em el Léxico. **Ερως- Revista de Filologia**. Madrid, n.III, p. 207-220, 1987.

_____ Retórica y Tragedia en Eurípides. **Investigaciones Semióticas III** (*Retórica y Lenguajes. Actas del III Simposio Internacional*). Madrid, n.II, p. 57-71, 1988.

FURLEY, William D. Hymns in Euripidean tragedy. **Illinois Classical Studies**, p.24-25, p. 183-197, 1999-2000.

FUTRE, Marília Pulquério. Prece e Poesia no Hipólito de Eurípide. **Humanitas**, n.46, p. 63-74, 1994.

GERARD, Albert S. The Phaedra syndrome: of shame and guilt in dram. **Revue d'études latines** (Soc. Latomus), Bruxelles, n.55(2), p. 462-464, 1996.

GIANNOPOULOU, Vasiliki. Divine agency and týkhe in Euripides' Ion: ambiguity and shifting perspectives. **Illinois Classical Studies**, n.24-25, p. 257-271, 1999-2000.

GIBERT, J.C. Euripides' Hippolytus Plays: Which Came First. **Classical Quartely**, n.47, p.85-97, 1997.

GILL, Christopher. **The articulation of the self in Eurípides' Hippolytus: Euripides, Women and Sexuality**. Ed. By Powell Anton: London Routledge, 1990.

GLEN, J. The Fantasies of Phaedra: a Psychoanalytic Reading. **Classical World**, n.69, p. 435-442, 1976.

GOLDHILL, Simon. **Reading Greek Tragedy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

HENRICHS, Albert. Drama and 'dromena': bloodshed, violence, and sacrificial metaphor in Euripides. **Harvard Studies in Classical Philology**. Cambridge (mass): Harvard University Pr, n.100, p. 173-188, 2000.

HERÓDOTO. **História**. Tradução, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Editora Mandarim, V. I, 2001.

_____ **Ilíada**. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: ARX, V. II, 2002.

_____ **Ilíada**. Tradução em versos de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro, Ediouro, 1996.

_____ **Odisséia**. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia, 2003.

_____ **Odisséia**. Tradução de Manoel Odorico Mendes. São Paulo: Ars Poética e Edusp, 1992. Edição de Antonio Medina Rodrigues.

KARSAI, Györgi. Le monologue de Thésée (Hipp. 936-980). **Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae**. Budapest: Akadémia Kiadó, n.XXX, p. 113-127, 1982-1984.

_____ Commentaires à Hippolyte d'Euripide: (v. 88-120). **Revue du Monde Antique et Psychologie Historique**. Caen: Pr. Universitaires de Caen, n.5, p. 7-22, 1989.

KAWASHIMA, S. Aidos and Eukleia: Another Interpretation of Phaedra's Long Speech in the Hippolytus. **Studi Italiani di Filologia e Cultura**, n.4, p. 183-194, 1988.

KHAN, H. Akbar. Text, Context and Interpretation in Euripides Hippolytus 278-281. **Hermes**, n. CXX, p. 412-420, 1992.

LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fonte, 1993.

LLOYD, Michael. **The Agon in Euripides**. Oxford Clarendon Pr, 1992.

MITCHELL, Robin N. Miasma, Mimesis and Scapegoating in Euripides' Hippolytus. **Classical Antiquity**. Berkeley: University of California Press, n. X, p. 97-122, 1991.

MITCHELL, R. – BOYASK. Euripides' Hippolytus and the Trials of Manhood, **Rites of Passage in Ancient Greece Literature, Religion, Society**, London: Associated University Press, Ed. M. Padilha, 1999.

PARKER, I [aetitia] P.E. Where is Phaedra? **Greece & Rome**, Ser. 2 48 (1), p. 45-52, 2001.

REBELO, Antônio Manuel Ribeiro. O deus ex machina e o conceito de tyche na economia de Ifigênia entre os tauros, à luz da teoria aristotélica. **Humanitas**, n. 47 (1), p. 165-186, 1995.

RECKFORD, K.J. Phaedra, Hippolytus, Aphrodite. **Transactions of the American Philological Society**, n.103, p. 405-432, 1972.

SCHENKER, David J. The victims of Aphrodite: Hippolytus 1403- 1405. **Mnemosyne**, n. 48 (1), p. 1-10, 1995.

SEGAL, Charles. Confusion and Concealment in Eurípides' Hippolytus. Vision, hope and tragic knowledge. **Revue d'anthropologie du monde grec ancien III**, p. 263-282, 1988.

_____ **Euripides and the Poets of Sorrow: art, gender, and commemoration in Alcestis, Hippolytus and Hecuba**. Durham: N.C. Duke University Press, 1993.

_____ Shame and Purity in Euripides' Hippolytus. **Hermes**, n. 98, p. 278-299, 1970.

_____ The Tragedy of the Hippolytus: the Waters of Ocean and the Untouched Meadow. **Harvard Studies in Classical Philology**, n. 70, p. 117-169, 1965, reprinted in *Interpreting Greek Tragedy: Myth, Poetry, Text* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986), 166-209.

SEGAL, Erich. **Oxford Readings in Greek Tragedy**, edited by Erich Segal. Oxford University Press, 1983.

SÓFOCLES. **Ájax, Electra, Oidipus Tyrannus**. Edited and Translated by Hugh Lloyd-Jones. London: Harvard University Press, 1994.

_____ **Ájax**. Tradução Trajano Vieira. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

_____ **Antígona**. Introdução, versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste GulbenKian.

_____ **Antígona**. Tradução, prefácio e notas de Fernando Melro. Lisboa: Editorial Inquérito, 1984.

_____ **Antígone. The Women of Trachis. Philoctetes. Oedipus at Colonus**. Edited and Translated by Hugh Lloyd-Jones. London, England, 1994.

_____ **Édipo em Colono**. Introdução e Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____ **Édipo Rei**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____ **Filoctetes**. Versão do Grego, Introdução e Notas José Ribeiro Ferreira. Porto Alegre: Movimento, 2002.

_____ **As Traquínias**. Introdução, versão do grego e notas de Maria do Céu Zambujo Fialho. Brasília, Editora UNB, 1996.

SOMMERSTEIN, A.H. Notes on Euripides' Hippolytus. **Bulletin of the Institute of Classical Studies**, n.35, p. 23-41, 1988.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução do Grego, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985.

_____ **História da Guerra do Peloponeso, Livro I.** Tradução e Apresentação de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WILLINK, Charles William. Further Critical notes on Euripides' Hippolytus. **Classical Quartely**. Oxford University Press, N.S., n.49 (2), p. 408-427, 1999.