



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS

ALCINEDJA ALVES DA SILVA

A MANIFESTAÇÃO DO ΑΙΔΩΣ COMO ἦθος EM HIPÓLITO, DE EURÍPIDES

JOÃO PESSOA

2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS

ALCINEDJA ALVES DA SILVA

A MANIFESTAÇÃO DO ΑΙΔΩΣ COMO ΉΘΟΣ EM HIPÓLITO, DE EURÍPIDES

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à banca examinadora da Universidade Federal da Paraíba como requisito para a obtenção do título de graduação em Letras Clássicas.

Orientador: Marco Valério Classe Colonnelli.

JOÃO PESSOA
2020

ALCINEDJA ALVES DA SILVA

A MANIFESTAÇÃO DO ΑΙΔΩΣ COMO ΉΘΟΣ EM HIPÓLITO, DE EURÍPIDES

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Universidade Federal da Paraíba como parte
das exigências para obtenção do título de
Graduação em Letras Clássicas.

João Pessoa, _____ de _____ de _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Doutor Marco Valério Classe Colonnelli
UFPB
Orientador

Prof. Doutor Willy Paredes Soares
UFPB
Examinador

Prof.^a Doutora Priscilla Gontijo Leite
UFPB
Examinadora

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família pelo apoio, carinho e paciência comigo durante a minha vida e, em especial, durante a minha jornada acadêmica. Muito obrigada ao meu Pai, João Batista da Silva, à minha mãe, Francisca Helena Alves da Silva, ao meu irmão, Alisson Batista Alves da Silva, e à minha cunhada, Juliane Alves de Souza.

Agradeço à instituição pela oportunidade de fazer esse curso e ao corpo docente do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas.

Agradeço em especial ao meu orientador Marco Valério Classe Colonnelli pelo apoio e dedicação destinados a mim na produção deste trabalho, pela paciência com que me conduziu sempre que eu precisei. Muito obrigada, Professor.

Agradeço ao meu namorado, Hugo Takeshi Hatakeyama, pelo carinho, apoio e paciência. Pelas inúmeras vezes que leu e releu este trabalho comigo. Por ter se prestado a ouvir eu falar tantas vezes sobre as coisas que trabalhei aqui sem nunca se chatear ou evitar. Muito obrigada pelo seu apoio incondicional e pela sua companhia carinhosa.

Agradeço aos amigos que fiz ao longo dessa jornada. Em especial a Rodrigo Peres, por ser meu companheiro de sempre. A Livia Silva pela amizade e por todas as vezes que me socorreu quando eu precisei. A Jaynnoã Fernando pelas muitas aulas de latim.

Agradeço com muito carinho às amigas que a vida me deu, Juliana Paulino e Amanda Ribeiro por sempre estarem ao meu lado dando aquele apoio de sempre.

Agradeço, enfim, a todos que fizeram parte da minha formação direta ou indiretamente.

RESUMO

O termo αἰδώς designa um sentimento relacionado ao reconhecimento que um sujeito tem acerca dos valores da sociedade em que está inserido. O vocábulo carrega definições que vão de uma ideia inibitória ao desenvolvimento das virtudes, o que justifica sua relação direta com o ἥθος das personagens. Nas epopeias arcaicas, o αἰδώς apresenta a noção de vergonha, enquanto nas tragédias gregas percebe-se o desenvolvimento da noção de culpa. Portanto, a partir dos trabalhos de Arthur Adkins e Douglas Cairns, investigar-se-á o desenvolvimento do termo em seu contexto social, arcaico e clássico. Após essa definição, por meio da análise hipotético-dedutiva, a noção de αἰδώς, na peça *Hipólito*, de Eurípides, será cotejada com a construção do ἥθος de três personagens: Ama, Fedra e Hipólito.

Palavras-chave: Αἰδώς, ἥθος, Hipólito, Eurípides.

ABSTRACT

The term αἰδώς designates a feeling related to the recognition that a subject has about the values of the society in which he or she is inserted. The term carries definitions that range from an inhibitory idea to the development of virtues, which justifies its direct relationship with the characters ἥθος. In epics, αἰδώς presents the notion of shame, while in tragedies one perceives the development of the notion of guilt. Therefore, from the works of Arthur Adkins and Douglas Cairns, the development of the term in its social, archaic and classical context will be investigated. Afterwards, through hypothetical-deductive analysis, the notion of αἰδώς, in the play Hippolytus, by Euripides, will be compared with the construction of ἥθος of three characters: The Nurse, Phaedra and Hippolytus.

Keywords: Αἰδώς, ἥθος, Hippolytus, Euripides.

SUMÁRIO

INTODUÇÃO.....	07
1. Αἰδώς: VALORES COMPETITIVOS E VALORES COOPERATIVOS.....	10
2. Αἰδώς NO PERÍODO CLÁSSICO: O TEATRO E A CULPA.....	21
3. CONTEXTUALIZAÇÃO E ANÁLISE DA PEÇA HIPÓLITO, DE EURÍPIDES.....	30
3.1 Αἰδώς de Fedra.....	31
3.2 Αἰδώς de Hipólito.....	38
3.3 Αἰδώς da Ama.....	42
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	44
REFERÊNCIAS	47
GLOSSÁRIO.....	49

INTRODUÇÃO

O termo αἰδώς (*aidos*)¹ é encontrado nos textos gregos desde as epopeias até as tragédias. Dicionários tais como *Vox* e *Bailly* geralmente sugerem palavras como vergonha, pudor, honra, consideração, respeito, dentre outras, para verter esse termo. De acordo com Cairns (1993), ele nomeia um sentimento de natureza inibitória que se relaciona com a conduta do sujeito. Também indica "*um estado interno de consciência que se baseia num padrão interno e num reconhecimento dos valores da sociedade; [...], transmitido (ao sujeito) no início do processo de socialização.*" (CAIRNS, 1993 p. 144)

Adkins (1972 p.18), por sua vez, diz que o αἰδώς "*expressa o desgosto sentido em fazer algo que a sociedade desaprova, ou em falhar ao fazer algo que a sociedade aprova;*"². Outros nomes como Mazon (2002 p. 93 apud Mantovaneli 2011 p. 127) e Barrett (1964 p. 230 apud Lourenço 1996 p. 24) dão suas concepções acerca do termo. O primeiro diz que, na verdade, ele representaria a consciência individual e de honra³; e o segundo diz que o termo pode ser definido como aquilo que "*inibe uma pessoa de se auto-afirmar perante a existência dos outros*"⁴. No geral, o αἰδώς é o sentimento que impede alguém de agir em desacordo com a norma social estabelecida, garantindo o respeito às leis, ao costume e desenvolvendo as virtudes⁵. Esse sentimento, então, é um fator que contribui para a manutenção de um padrão de comportamento social pelo qual o sujeito se inibe de praticar ações consideradas "*erradas*" pela sociedade, e isso o impele a "*agir como é certo*".

Contudo, no que diz respeito a tradução de αἰδώς, Barrett (apud Lourenço, 1993 p. 23) afirma que ela é impossível para a língua inglesa, pois o inglês não tem um termo totalmente equivalente. Identifica-se a mesma dificuldade ao se falar da língua portuguesa. Em português, existe uma gama de palavras pelas quais é possível verter αἰδώς, todavia, nenhuma delas abarca o termo em sua totalidade. Assim, ao considerar sua natureza, as palavras que

¹ As palavras utilizadas para traduzir αἰδώς se encontram no glossário, pág. 49. O glossário conta com todas as palavras utilizadas neste trabalho, convencionou-se também manter em grego, com exceção das que estão nos trechos traduzidos.

² A ideia de aprovação e desaprovação da sociedade se relaciona com a de dever social. Esse dever, para os gregos, era definido de acordo com a classe social a qual o sujeito pertencia.

³ Esse tipo de αἰδώς se relaciona com a autoafirmação de alguém diante de uma humilhação sofrida. Segundo Cairns (1993 p.100) é esse tipo de αἰδώς que explica a reação de Aquiles perante Agamenon quando o *Anax* lhe toma Briseida.

⁴ Esse tipo de αἰδώς é o que se espera do suplicante. Ele também é o esperado nas relações que envolvem o φίλος (*filos*) de alguém. Sobre φίλος, ver pág.18 n.42.

⁵ Sobre virtude ver pág.12 n.17. Para os fins deste trabalho, as virtudes nele citadas foram divididas em três categorias amplas: I) virtudes competitivas e II) virtudes cooperativas, tratadas no capítulo 1; e III) virtudes do cidadão, tratadas no capítulo 2.

mais se destacam no que se refere à tradução são as que expressam os sentimentos de vergonha e de culpa⁶.

Os dicionários utilizados para fazer essa pesquisa, porém, não trazem a palavra culpa como uma alternativa de tradução para αἰδώς. De acordo com Konstan (2006 p. 92), "*Como algumas outras culturas, Grécia e Roma não tinham termos distintos para o que chamamos vergonha e culpa [...]*"⁷. A isso, pode-se entender que "culpa" e "vergonha" são formas distintas do sujeito se relacionar com a falha em suas ações e em suas decisões. Entretanto, o termo αἰδώς, sendo único, não distingue claramente desses sentimentos, ocasionando um problema de compreensão em torno de si que origina a investigação deste trabalho.

A partir da contribuição de Konstan (2006), é possível entender o termo αἰδώς como culpa. Pode-se indicar ainda que esse sentido ocorre, sobretudo, no período clássico e demarca uma ruptura com o período arcaico. O que se entende por culpa seria a expressão de um desenvolvimento moral ocorrido na Hélade. Mais especificamente no florescimento econômico comercial de Atenas, que dá origem à democracia ateniense. Esse desenvolvimento se identifica na forma como as personagens, tanto épicas quanto dramáticas, passaram a se utilizar do termo αἰδώς. Cairns (1993) observa que, nos poemas de Homero, o uso desse termo na forma verbal era puramente prospectivo, ou seja, sempre se relacionava com uma ação por vir. Já nos tragediógrafos, o verbo acumulava sua forma prospectiva com a forma retrospectiva, ou seja, nas tragédias, ele poderia se relacionar com uma ação tanto no futuro quanto no passado. É essa relação de αἰδώς com a conduta passada que justifica o sentido de culpa percebido no termo. Assim, entende-se que, desde os trágicos, αἰδώς passa a ser usado para indicar o que, na contemporaneidade, considera-se não só como vergonha, mas também como culpa.

A partir das considerações acima, pretende-se analisar três personagens na peça *Hípólito*, de Eurípides. Não se constitui, entretanto, novidade a análise deste conceito na peça em questão. Mas pode-se considerar que a análise do termo em cada personagem como um componente do seu ἦθος, configura-se certa inovação. Pretende-se, sobretudo, demonstrar a cristalização do termo em suas duas acepções e comprovar a sua fecundidade na caracterização dessas personagens. É possível, assim, identificar vergonha e culpa como expressões particulares do conceito de αἰδώς. Isso porque a noção de culpa é perceptível ao se

⁶ Os conceitos expressos pelas palavras *vergonha* e *culpa* estão descritos na pág. 21.

⁷ Cairns (1993) explica que o sentimento de vergonha e culpa estão profundamente relacionado, pois nascem do julgamento próprio do sujeito sobre suas ações.

analisar tanto a ocorrência do termo αἰδώς quanto a configuração do ἦθος⁸ (*ethos*) em geral das personagens.

Para se compreender a evolução do conceito, inicialmente, é preciso entender como ele se manifesta nas epopeias homéricas e em *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo. Esses textos foram tomados, nesta pesquisa, como obras que demonstram o primeiro momento e o começo das mudanças sociais na Hélade, respectivamente. Uma sociedade inicialmente baseada numa organização palaciana, onde os sujeitos tomavam "*o que os outros vão dizer*" como parâmetro para julgar se as ações praticadas por eles eram adequadas ou não.

Em segundo lugar, é preciso entender como o conceito de αἰδώς passa a se manifestar nas tragédias, que foram tomadas, aqui, como obras que demonstram um segundo momento na sociedade ateniense. É nesse segundo momento, marcado pelo advento da democracia, que se percebe o que Konstan (2006) chama de aperfeiçoamento moral conduzido pelo entendimento da ideia de culpa. No período clássico, a sociedade ateniense passa a usar dois parâmetros para julgar suas ações: além do arcaico ("*o que os outros vão dizer*"), surge, também, o clássico, que se apoia na crença pessoal do sujeito sobre se uma ação é adequada ou não.

Essa pesquisa, então, parte da hipótese de que as alterações sociais verificadas em Atenas promovem um alargamento e não uma mudança no sentido da palavra αἰδώς. Assim, para provocar o reconhecimento dos valores vigentes na sociedade, ela se associa com o julgamento moral sobre as ações das personagens literárias homéricas, hesiódicas e trágicas. Portanto, αἰδώς admite tanto o sentido de culpa quanto o de vergonha sem alterar profundamente seu significado.

Para viabilizar o teste da hipótese, desenvolve-se uma pesquisa básica estratégica, de objetivo descritivo e de abordagem qualitativa, sob o método hipotético-dedutivo, a partir de um corpus definido, tanto teórico quanto literário.

No primeiro capítulo, mostra-se como estava organizada a sociedade descrita nos poemas homérico e como αἰδώς se relacionava com o desenvolvimento das virtudes dos aristocratas. Apresenta-se, também, a partir de *Os trabalhos e os dias*, o surgimento da ἀρετή⁹

⁸ Para uma explicação sobre o ἦθος, ver pág. 30.

⁹ Segundo Jaeger (1994 p. 100), o conceito de ἀρετή "[...]abarca simultaneamente a habilidade pessoal e o que dela deriva - bem-estar, êxito, consideração." Para Adkins (1960 p. 31) a palavra ἀρετή é "a palavra de elogio mais poderosa usada por um homem, ela significa a propriedade de qualquer pessoa a quem sejam aplicadas todas as qualidades mais valorizadas em qualquer momento na sociedade grega." Ἀρετή - "excelência, mérito, perfeição (do corpo ou do espírito, das pessoas ou das coisas); inteligência, perícia; força, vigor; valor, bravura; serviço prestado ou merecimento contraído; nobreza de virtude, ações virtuosas, serviço prestado ou merecimento contraído, nobreza de espírito, alteza, generosidade; honra, glória, prosperidade, felicidade." (PABÓN, 1997 p. 84).

(*areté*) campesina e a maneira como αἰδώς impulsiona as virtudes do homem comum, que começam a ser valorizadas no início das mudanças sociais na Hélade. Aponta-se, ainda, para a virtude das mulheres aristocratas e como esse sentimento influencia o comportamento delas para cumprirem seu papel social.

No segundo capítulo, descrevem-se rapidamente os fatores sociais que levaram à mudança política responsável por estabelecer, em partes da Hélade, a democracia. Demonstram-se, além disso, as virtudes cidadinas e a relação do feminino com a vida em sociedade no contexto democrático. Assim, o surgimento de um novo parâmetro para julgar as ações, baseado na crença do sujeito acerca do certo e do errado, que parte de uma autoconsciência, é evidenciado. Por último, demonstra-se também como essa autoconsciência indica o desenvolvimento da noção de culpa abarcada por αἰδώς.

No terceiro capítulo expõe-se que, a partir da análise de trechos da peça *Hipólito*, de Eurípides, os dois parâmetros de julgamento das ações aparecem simultaneamente, relacionando-se com o comportamento das personagens, que fazem parte do âmbito público e doméstico da vida do cidadão. Demonstra-se, também, que, da mesma maneira que impulsiona as virtudes do homem, αἰδώς também é responsável por provocar o bom comportamento nas mulheres, filhos e servos, a começar por Fedra, a esposa de Teseu, que tem seu impulso de vida inibido em prol de sua honra pessoal. Em seguida, são apresentados os motivos pelos quais o αἰδώς de Hipólito pode ser compreendido como impróprio, por ser interpretado como uma incapacidade de entender as determinações sociais e de acatar normas religiosas vigentes. Por fim, apresenta-se o αἰδώς da ama de Fedra, estritamente relacionado com o cumprimento do dever.

1 Αἴτιον: VALORES COMPETITIVOS E VALORES COOPERATIVOS.

Ao analisar o αἰδώς, na sociedade homérica, a partir dos poemas épicos - *Iliada* e *Odisseia* -, importa dizer que esse termo denota "[...] *um conceito constitutivo do ideal ético da aristocracia*" (JAEGER, 1994, p. 28), ou seja, é esperado que os aristocratas sintam αἰδώς para que reconheçam por si só a maneira adequada de agir em sociedade. Dessa forma, entende-se que a natureza inibitória desse sentimento age no sentido de alinhar a conduta de alguém com os valores morais vigentes. Isso possibilita afirmar que αἰδώς "*modifica a conduta das pessoas [...]*" (CAIRNS, 1993 p. 48), de modo que senti-lo impulsiona a comportamentos adequados e inibiria os inapropriados.

Para avaliar uma conduta como adequada ou não, o sujeito que sente αἰδώς leva em consideração o julgamento moral alheio, baseando seu comportamento em "*o que os outros*

vão dizer"¹⁰. Ao admitir essa medida para a ação, esse sentimento assume a definição de "emoção inibitória baseada na sensibilidade e proteção da autoimagem" (CAIRNS, apud KONSTAN, 2001 p. 95). Sendo assim, entende-se que pensar sobre "o que os outros vão dizer" é o que estimula o senso de proteção da autoimagem em que se baseia αἰδώς. Como na sociedade homérica o julgamento moral está relacionado às capacidades de cumprir com o dever social (JAEGER, 1994 p. 26 - 27), αἰδώς é o que impulsiona o sujeito a reproduzir comportamentos alinhados aos valores morais vigentes e, dessa forma, cumprir com suas responsabilidades de maneira satisfatória.

O dever é a parte de cada um nas responsabilidades sociais, que os antigos chamavam de μοῖρα (*moira*)¹¹. Ele é atribuído aos sujeitos a partir de uma divisão social do trabalho que separa a sociedade em duas classes: aristocracia e gente comum. Jean-Pierre Vernant (2002 p. 24) descreve a sociedade que se encontra nos poemas homéricos e a identifica como tendo uma organização palaciana¹². Tal organização consiste, justamente, nessa distinção de classes sociais baseada na atividade que cada grupo exerce dentro de um modo de produção, noutros termos, na forma como uma sociedade reproduz sua vida material e espiritual. Assim, na sociedade homérica, a aristocracia é a responsável pelas funções combativas, que garantem a proteção ao grupo, e a gente comum é a responsável pelas funções cooperativas, que garantem o funcionamento e subsistência do mesmo (ADKINS, 1972 p. 14).

Acerca da aristocracia, pode-se afirmar que ela compõe a categoria dos palacianos, ou seja, a classe dos homens considerados nobres que "[...] concentra e unifica em sua pessoa todos os elementos de poder, todos os aspectos da soberania." (VERNANT, 2002 p. 24). Eles são os ἄριστοι¹³ (*aristoi*), também designados pelas palavras ἀγαθός¹⁴ (*agathós*) e ἐσθλός¹⁵ (*esthlos*). O ἄριστος é um homem considerado excelente por ser auto suficiente dentro dessa

¹⁰ Adkins (1960 p. 48) chama o parâmetro baseado na opinião alheia de "demou phatis", e o define como sendo o padrão mais importante daquela sociedade.

¹¹ "A moira de alguém é a sua parte, a parte que lhe é devida [...] Como Homero não pensa abstratamente, a moira de alguém é seu status em sociedade; e em uma sociedade estagnada, falar ou se comportar 'de acordo com a parte de alguém' é falar ou se comportar 'como é certo', falar ou se comportar 'em desacordo com a parte de alguém' é falar ou se comportar 'como é errado'." (ADKINS, 1972 p. 19). A μοῖρα, o dever, e a classe social dos sujeitos nessa sociedade se determinam mutuamente e tanto uma como a outra, por sua relação inerente, são impostas ao sujeito por nascimento. Deve-se compreender também todo o alcance religioso que o conceito detém, o que leva a sua noção para além do campo social.

¹² "A vida social aparece centralizada em torno do palácio cujo papel é ao mesmo tempo religioso, político, militar, administrativo e econômico." (VERNANT, 2002 p. 24).

¹³ A palavra ἄριστος vem de ἀρετή (JAEGER, 1994 p. 26). Ver o significado de ἀρετή no glossário, pág. 49.

¹⁴ [...] na prática o homem homérico vivia em uma sociedade de pequenas unidades sociais praticamente autônomas chamadas oikoi, famílias nobres cada uma sob a liderança de um chefe local, denotado e elogiado pelo termo agathós. (ADKINS, 1972 p. 11). Αγαθός - "bom em seus vários sentidos: nobre; valoroso, bom, reto, probo, útil." (PABÓN, 1997 p. 2).

¹⁵ Εσθλός - "bom, nobre, valoroso, capaz, valente; distinto, ilustre, principal; generoso, leal; de coisas, bom, útil; valioso, precioso, magnífico; favorável, feliz, saudável." (PABÓN, 1997 p. 257).

sociedade. Ele tem por imperativo defender a si e suas posses sem ajuda de homens ou deuses (ADKINS, 1972).

Sabendo que o dever social do aristocrata é defender¹⁶, entende-se que a expectativa coletiva destinada a ele, na qual se baseia seu sentimento de αἰδώς, está relacionada ao sucesso nessa tarefa. Para executá-la e atender a essa expectativa, o ἄριστος precisa ter consigo o desenvolvimento das "virtudes competitivas"¹⁷, que Adkins (1972 p. 14) afirma serem as mais importantes para um homem pertencente à classe dos aristocratas. Segundo Jaeger (1994 p. 27), essas virtudes, entendidas como o "*hábito que torna o homem bom e lhe permite cumprir bem as suas tarefas*", são medidas de acordo com a capacidade que um sujeito tem de desempenhar suas responsabilidades sociais. Assim, entende-se que existe uma relação entre αἰδώς e o desenvolvimento das virtudes, pois esse é o sentimento que impulsiona os sujeitos a "*agirem como é certo*", ou seja, a praticarem ações consideradas adequadas com base no julgamento alheio acerca do cumprimento do dever social.

Ao impulsionar ações virtuosas, αἰδώς ajuda a apresentar, de maneira positiva, a autoimagem de alguém que cumpre o seu papel social de forma satisfatória. Desta feita, αἰδώς classifica os sujeitos de virtude e os de desonra. Aos virtuosos é atribuída τιμή (timé), que pode significar "*estima pública*" (DODDS, 2002), "*honra*", "*valor*", "*presente*" e "*pagamento*" (PABÓN, 1997 p. 585). Essa palavra "[...] denota as posses que um agathos tem mais do que qualquer outro ser humano, [...]"¹⁸ (ADKINS 1972, p. 14). A partir desses significados, as trocas de presentes entre os guerreiros podem ser consideradas como uma forma de um reconhecimento da honra e do valor um do outro. Neste sentido, a atribuição de τιμή é a condecoração pública das virtudes, cujo desenvolvimento está relacionado ao sentimento de αἰδώς. Sendo assim, entende-se que o valor do sujeito, a sua honra, é o reconhecimento das virtudes nele.

Deste modo, caso seja despojado da τιμή, o ἄριστος passa por humilhação, pois sofre uma desonra. Dentro de uma perspectiva de grupo, em que as benesses resultantes das conquistas são divididas entre os membros, a honra de um está intimamente ligada à honra de

¹⁶ Sua função é garantir a segurança de todos e assim proporcionar ao homem comum condições de trabalho que assegurem a sua própria subsistência e a do grupo (ADKINS, 1972).

¹⁷ O "*termo (virtude) designa uma capacidade qualquer ou excelência, seja qual for a coisa ou ser a que pertença. [...] Segundo Aristóteles, a V. é o hábito que torna o homem bom e lhe permite cumprir bem a sua tarefa (Et. nic, II, 6, 1106 a 22);*" (ABBAGNANO, 1988 p.1003). As "virtudes competitivas" da sociedade homérica são as "*proezas militares e as habilidades que promovem o sucesso na guerra.*" (ADKINS, 1960 p. 32), ou seja, "*coragem, força, riqueza e alto nascimento*" (ADKINS, 1972 p.13), sendo a coragem a virtude fundamental (FINLEY, 2002 p. 113).

¹⁸ "*Os poemas homéricos retratam uma economia sem dinheiro, na qual a riqueza consiste em terra e seus produtos, casas, bens e bens móveis. A terra está nas mãos de um número restrito de grandes proprietários e passa por herança.*" (ADKINS, 1972 p. 13).

todos (CAIRNS, 1993). Sendo assim, é possível afirmar que a desonra de um herói afeta todo um grupo que coopera com ele e ofende sua posição social, útil à sua vida, pois fere suas virtudes, sua excelência, sua própria condição de aristocrata.

"O próprio Aristóteles diz que o desrespeito (atimia) é uma parte da hubris, e que desonrar (atimazon) uma pessoa é menosprezá-la, pois o que é inútil não tem valor (time), seja para o bem, ou para o mal (2.2, 1378b 29-31)" (KONSTAN, 2006 p. 73). Segundo Adkins (1972 p. 15), um dos deveres do ἀγαθός e sua principal motivação é defender sua τιμή, visto que ele é o mais bem preparado para isso.

Essa relação de dever que o ἀγαθός tem com a sua τιμή está muito bem delineada nos exemplos de Agamenon e Aquiles no canto I da *Iliada*. Nessa passagem, o Atrida inconformado por ter perdido uma parte de sua honra, retirada pelo deus Apolo como punição por ter cometido uma ὕβρις¹⁹ (hybris), usurpa a parte dos espólios de Aquiles²⁰, que passa a se ver como ἄτιμος²¹ (atimos). O herói dos Mirmidões, por sua vez, inconformado com a afronta que sofreu, se retira da guerra²² e só retorna após a morte de Pátroclo para vingá-lo e cumprir com seu destino²³. Em condições normais, o αἰδώς de Agamenon deveria tê-lo impedido de *"agir como é errado"* tanto ao cometer a ὕβρις contra Apolo, atitude responsável pela diminuição da honra dos argivos, quanto ao tomar o prêmio de Aquiles (CAIRNS, 1993).

A resposta do filho de Peleu, diante da ofensa sofrida, poderia ter sido de duas formas: controlando seus impulsos perante as medidas tomadas por Agamenon ou contrariando-as. Diante dos vários aspectos abarcados por αἰδώς²⁴, entende-se que as duas formas de reação são permeadas por esse conceito (CAIRNS, 1993). Por um lado, é esperado que o αἰδώς de um herói o impulsione a lutar para proteger sua honra²⁵, por outro, o Pelida necessita controlar seus impulsos em respeito à Agamenon, o ἄναξ²⁶ (anax), para demonstrar αἰδώς com o grupo no qual está inserido.

¹⁹ O termo ὕβρις pode ser definido como "excesso" (ADKINS, 1972 p.27) ou como *"falar ou agir de uma maneira que cause vergonha a outro, não para que algo lhe aconteça ou porque algo aconteceu, mas pelo puro prazer (2.2, 1378b23-5) - um prazer que deriva de um senso de superioridade, não de ganho"* (KONSTAN, 2006 p. 46).

²⁰ *Iliada* canto I verso 334-344.

²¹ ἄτιμος - *"sem paga, sem recompensa, sem preço; impune, não vingado; desonrado desprezado; indigno de [gen]; infamado, destituído (γερῶν de suas honras); privado dos direitos de cidadão, proscrito; desonroso, pouco honroso."* (PABÓN, 1997 p. 93)

²² *Iliada* canto I verso 488-492.

²³ *Iliada* canto XVIII verso 114-116 e 124-126.

²⁴ Ver as possíveis traduções para esse termo no glossário, pág 49.

²⁵ *Iliada* Canto I verso 298-299.

²⁶ Ἄναξ - *senhor, soberano, rei; príncipe; magnata; campeão, líder; amo, dono.* (PABÓN, 1997 p. 39).

Aquiles, então, reage à ofensa cometida por Agamenon com autoafirmação²⁷ ao defender a sua honra. O herói dos Mirmidões, estimulado por Palas Atena, ataca o ἦθος de seu adversário na intenção de danificar a imagem dele perante os exércitos. Assim, o ofende várias vezes com palavras dentre as quais figura o adjetivo ἀναιδής²⁸ (*anaiides*). O radical dessa palavra corresponde ao de αἰδώς, acrescido de um prefixo de negação. Dessa forma, constata-se que aquele que é ἀναιδής não possui o sentimento inibitório de ações consideradas impróprias, por isso "*age como é errado*" e ameaça a honra coletiva em vez de fazê-la prosperar. Pode-se perceber, então, como esse tipo de adjetivo é utilizado no poema épico para explicitar a indignação de Aquiles com a conduta de Agamenon. O termo destaca-se em algumas passagens da *Ilíada*, como as que se seguem:

+ὦ μοι ἀναιδείην ἐπιειμένε, κερδαλέοφρον²⁹

Oh! revestido de ἀναιδείην, ganancioso!³⁰

O primeiro verso em que encontramos a palavra ἀναιδής, citado acima, é, também, o primeiro do discurso de Aquiles contra seu adversário, depois do Atrida ameaçar tomar parte de alguém nos prêmios. Quando Aquiles caracteriza Agamenon como sendo desprovido de αἰδώς, ele o define, tal como já visto, como alguém que "*age como é errado*" e recebe glória indevida.³¹ Por essa conduta, suas ações devem causar νέμεσις³² (*nemesis*), indignação (JAEGER, 1994). Apontar para a falta de autocontrole de seu rival usando a palavra ἀναιδείην é uma forma de diminuí-lo frente aos homens que ele comanda. Em versos posteriores, ainda na intenção de atacar o ἦθος de Agamenon, Aquiles alia a ideia de ἀναιδής a uma comparação com os cães, o que reforça a relação de αἰδώς com a autoimagem de alguém. Sobre isso, Cairns (1993 p.99 n.151) diz que "*o cão está particularmente associado à falta de vergonha (resultado de sua falta de inibição genital, segundo Freud (1961 6: 99-100 n. 1))*". Seguem os versos:

ἀλλὰ σοὶ ὦ μέγ' ἀναιδὲς ἄμ' ἐσπόμεθ' ὄφρα σὺ
χαίρης,
τιμὴν ἄρνύμενοι Μενελάῳ σοὶ τε κυνῶπα

Mas a ti, grande ἀναιδὲς, seguimos, para te
regozihares,

²⁷ *Ilíada* canto I versos 293 - 294.

²⁸ Ἀναιδής: "*desavergonhado, procaz; cruel; impiedoso*." (PABÓN, 1997 p. 39).

²⁹ *Ilíada* canto I verso 149.

³⁰ Todas as traduções feitas para esse trabalho são nossas.

³¹ *Ilíada* canto I versos 163 - 164 e Canto IX versos 330 - 333.

³² Νέμεσις é "*a expressão mais importante de desaprovação popular [...]. A relação entre aidos e nemesis é muito estreita [...]. Aidos, então prevê e tenta prevenir nemesis*" (CAIRNS, 1993 p. 51 - 52).

πρὸς Τρώων· (...) ³³

auferindo honra a Menelau e a ti, cara de cão, contra os Troianos (...)

O uso constante de vocativos ofensivos por parte do Pelida denota, além de sua intenção de ofender o ἦθος de Agamenon diante do exército, a raiva do herói por ter sido afastado de sua τιμή. Apontar o Atrida, naquele momento, como um homem ἀναιδής causa um efeito direto no Conselho, pois é afirmar que ele falhou em cumprir com seu dever social. Sendo assim, honrá-lo deveria causar νέμεσις em seus companheiros. As tentativas de Aquiles em desmerecer Agamenon com insultos continuam ao longo do poema, como vemos nos versos abaixo:

αἰὲν ἀναιδείην ἐπιειμένος· οὐδ' ἂν ἔμοιγε
τετλαίη κύνεός περ ἐὼν εἰς ὧπα ἰδέσθαι.³⁴

É sempre revestido de ἀναιδείην: sendo totalmente cínico, ele não suportaria ser olhado na cara por mim:

Aqui, Aquiles fala com Odisseu sobre Agamenon transformando todos os vocativos ofensivos que usara, no discurso anteriormente citado, em adjetivos ao Atrida. A construção do ἦθος do Atrida feita por Aquiles o cristaliza como um herói desprovido de αἰδώς.

Fora do discurso inflamado de Aquiles, porém, as palavras com o radical de αἰδώς, quando aparecem na *Iliada*, por vezes, compõem fórmulas que encabeçam os discursos dos deuses e dos homens. As divindades e os heróis usam essa palavra para se dirigir ao exército dos aqueus com a intenção de inflamar-lhes o espírito para a guerra³⁵ e para o exercício da coragem, impulsionando-os, assim, para o cumprimento de seu dever social³⁶. No canto XV da *Iliada*, Ájax Telamônio incita os gregos para continuarem corajosos mesmo diante dos avanços de Heitor³⁷. Nos versos 561 - 564 desse canto, uma curta fala mostra com muita clareza o uso de αἰδώς para incitar os guerreiros a buscarem melhores resultados, apelando para esse sentimento como forma de exortar a não desistência da batalha:

‘ὦ φίλοι ἄνδρες ἔστε, καὶ αἰδῶ θέσθ’ ἐνὶ θυμῷ,
ἀλλήλους τ’ αἰδεῖσθε κατὰ κρατερὰς ὑσμίνας.
αἰδομένων δ’ ἀνδρῶν πλέονες σοοὶ ἢ ἐπέφανται:
φευγόντων δ’ οὔτ’ ἄρ κλέος ὄρνυται οὔτε τις ἀλκή.

Amigos, sejais homens, e colocais αἰδῶ no espírito.
Αἰδεῖσθε uns aos outros nesta batalha difícil
Dos homens αἰδομένων, a maioria mais se salva do
que sucumbe:
dos que fogem, nem glória e nem força se conquista.

³³ *Iliada* canto I versos 157-159.

³⁴ *Iliada* canto IX versos 372-373.

³⁵ *Iliada* canto V verso 787, canto VIII verso 228, canto XIII verso 95.

³⁶ A relação da guerra com o dever do soldado para com a coletividade fica clara na fala de Heitor nos versos 496-499 do canto XV da *Iliada*.

³⁷ *Iliada* canto XV verso 502-513.

Nos versos acima, o poeta repete o radical de αἰδώς como forma de dar ênfase ao sentimento exortativo. Existe, também, neste trecho uma relação entre o αἰδομένων δ' ἄνδρῶν, que pode ser tomado como "*os homens que se respeitam*" e o φευγόντων δ' ἄνδρῶν, "*os homens que fogem*". Aqueles que são αἰδομένων fazem o que se espera dos homens excelentes: portam-se com coragem e cumprem seu dever, "*agem como é certo*"; já os homens φευγόντων fazem o que não se espera dos homens excelentes: portam-se com covardia e fogem do seu dever, ou seja, "*agem como é errado*". O trecho dá a entender que os αἰδομένων δ' ἄνδρῶν sobrevivem e adquirem mais recompensas do que os outros. Sendo assim, reforça-se a ideia de que aqueles que são αἰδομένων são virtuosos e, sobretudo, dignos de honra, τιμή.

A partir da ideia de homem que se respeita e cumpre com seu dever, é possível compreender a inserção feita por Dodds (2002 p. 26) da sociedade homérica na categoria de uma "cultura da vergonha". Essa categoria é oriunda dos estudos de Ruth Benedict (1972) sobre a sociedade japonesa, a autora afirma que:

Os que se respeitam (jicho) traçam o seu curso não entre “bom” e “mau”, mas sim entre “homem esperado” e “homem inesperado”, imergindo as suas exigências pessoais na “expectativa” coletiva. São esses os homens bons que “sentem vergonha (haji)” e são continuamente circunspectos, os que honram suas famílias, suas aldeias e o seu país. (BENEDICT 1972 p. 245).

Com base na ideia de "homem esperado" de Benedict, a relação da natureza inibitória de αἰδώς com a construção da ἀρετή do herói fica evidente, visto que o sujeito da sociedade homérica baseia suas ações em "*o que os outros vão dizer*", ou seja, ele tenta agir de acordo com o que se espera de alguém do seu estrato social para obter bons resultados. O "*agir como é certo*" é a garantia do bom funcionamento da sociedade. Para esse sujeito, é indispensável que os objetivos sejam alcançados com sucesso, pois falhar é αἰσχρόν³⁸ (*aischron*) (ADKINS, 1972) e significa a diminuição da honra pessoal e do grupo. Contudo, apenas sentir αἰδώς não garante ao sujeito o sucesso de suas ações, pois o sentimento se relaciona com a intenção de "*agir como é certo*", não com o resultado objetivo do ato, que depende de circunstâncias nem sempre perceptíveis.

"Na concepção épica, a cegueira, a Ate, engloba numa unidade a causalidade divina e humana em relação à desventura: os erros que arrastam o Homem para a ruína são efeito de

³⁸ Adkins diz que "o adjetivo neutro *aischron* é a palavra mais poderosa para denegrir a ação do homem" (ADKINS, 1960 p. 30). Αἰσχρόν: "vergonhoso, desonroso, injurioso; feio, torpe, indecente, infame; inoportuno, desgraçado; vergonha, feito vergonhoso, vício." (PABÓN, 1997 p. 17) A palavra αἰσχρόν é sinonimo de αἰδώς (CAIRNS, 1993).

uma força daimônica a qual ninguém pode resistir" (JAEGER, 1994 p. 302). Dessa forma, entende-se que, para os homens homéricos, se uma ação entendida como o "*certo a se fazer*" falha em alcançar êxito, o dano causado pelo erro é consequência da vontade divina e não da ação malsucedida. Isso justifica a percepção de αἰδώς como algo que pode ser tanto benéfico como maléfico aos homens.

Essa concepção ambivalente de αἰδώς é verificável não só nos épicos, mas também em Hesíodo. Os versos 345 e 352 do canto XVII da *Odisseia* que tratam de αἰδώς, como sendo prejudicial ao mendigo Odisseu, reverberam nos versos 317 - 318 de *Os trabalhos e os dias*. No poema de Hesíodo, as frases parecem passar a mesma ideia que expressam nos épicos: que αἰδώς tanto pode inibir as más ações, promovendo o "*agir como é certo*", benéfico ao agente, quanto inibir uma ação útil ao homem necessitado e assim prejudicá-lo.

Na sociedade de Hesíodo, o homem necessitado é aquele que precisa do ἔργον (*ergon*)³⁹, trabalho, para sobreviver. Os poemas épicos, por sua vez, retratam uma sociedade em que esse trabalho é uma função cooperativa, considerada menos importante, pois não faz parte da ἀρετή do herói (ADKINS, 1972). Contudo, Jaeger (1994) deixa claro que, para Hesíodo, existem, pelo menos, três tipos de ἀρετή: a da antiga nobreza guerreira, a da classe proprietária e, por fim, a do homem trabalhador.

A ἀρετή do homem trabalhador, assim como a do aristocrata, se cultiva no âmbito das suas responsabilidades sociais, onde eles têm suas virtudes reconhecidas por seus iguais. Suas ações também se pautam no julgamento alheio, e αἰδώς também deve inibir o "*agir como é errado*" (ADKINS, 1972 p. 18).

Uma ἀρετή que provém do ἔργον apresenta um modelo de homem excelente pertencente a classe dos comuns, cujas virtudes são cooperativas. Algumas dessas virtudes são a σωφροσύνη⁴⁰ e δίκη⁴¹. *Os Trabalhos e os Dias* pode ser considerado um louvor a δίκη, visto que "*o trabalho, sugere Hesíodo, só tem sua correta compensação se a justiça é administrada sem distorções*" (HESÍODO, 2012 p. 31). Os versos 293 - 297 desse poema destacam características do homem que Hesíodo considera ἐσθλός:

³⁹ "Ἔργον - "ato, ação, feito, empresa; às vezes mal feito, intriga, maldade; ocorrência, sucesso, realidade; obra, trabalho, empresa; assunto, ocupação, atividade; tarefas; trabalho próprio ou peculiar; 'especialmente' trabalho no campo 'e também' campo, terra de trabalho; guerra, luta; indústria, tráfico, comércio; obra realizada, labor, produto; obra artística, edifício etc.; resultado, proveito, utilidade; coisa, assunto; circunstância." (PABÓN, 1997 p.251).

⁴⁰ De acordo com Vernant (1994 p. 89), a σωφροσύνη se opõe a ὕβρις para evitar as injustiças e o descomedimento na busca pelo lucro.

⁴¹ A associação entre αἰδώς e δίκη promove a resolução de problemas sem o uso da força e deve impedir "*ofensas que envolvem falta de consideração pela honra e status do outro*". (CAIRNS, 1993 p. 152).

οὗτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτὸς πάντα νοήσῃ
φρασάμενος τὰ κ' ἔπειτα καὶ ἐς τέλος ἦσιν ἀμείνω:
ἔσθλός δ' αὖ κακῆϊνος, ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται:
ὃς δέ κε μήτ' αὐτὸς νοήῃ μήτ' ἄλλου ἀκούων
ἐν θυμῷ βάλληται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρήσιος ἀνὴρ.

Esse é o melhor de todos, aquele que pensa
examinando
as coisas do porvir até o fim será o melhor;
É nobre aquele que é convencido pela boa fala,
Porém o que não pensa por si mesmo, nem se deixa
ser afetado escutando o outro, é um homem inútil.

Essa explicação acerca das particularidades do ἔσθλός é direcionada a Perses, irmão do poeta, camponês assim como ele. As características apresentadas acima podem ser entendidas como o exercício da σωφροσύνη. Nesse caso, tal virtude pode ser tomada como o bom senso capaz de levar o sujeito que tem uma função cooperativa a "*agir como é certo*" e provar sua utilidade ao cumprir com a sua μοῖρα.

Nesse caso percebe-se uma relação de reciprocidade entre a virtude e o sentimento que a impulsiona. Segundo Cairns (1993) os dois conceitos estão relacionados e a falta de um ocorre na falta do outro. O autor continua dizendo que, mais tarde, a auto-inibição e autocontrole apresentados por αἰδώς também serão por σωφροσύνη, porém essas palavras não podem ser consideradas como sinônimas, visto que uma delas expressa um sentimento e a outra não.

As virtudes cooperativas, por mais que sejam tomadas com menos importância, também aparecem no ἦθος daquelas personagens cujas funções são competitivas, como os heróis da *Iliada*. Isso acontece quando se apresenta o vínculo de φιλότης⁴² (*Philotes*) entre os heróis, pois a essência dessa relação é cooperativa. Os sujeitos que participam dessa relação são aqueles que não competem entre si e com os quais o herói pode contar para a manutenção e perpetuação de seus bens. São eles: os filhos, a esposa, os servos e outros heróis com quem se faz um tipo de pacto de amizade⁴³, como Adkins bem exemplifica ao expor a relação entre o troiano Glauco e Diomedes na guerra de Tróia. "*Diomedes está muito mais ligado a um lício que é seu filós do que a um grego que não é, mesmo durante a Guerra de Tróia.*" (ADKINS, 1972 p.18)

Muitos estudiosos acreditam, contudo, que a amizade antiga, [...], tinha pouco ou nenhum caráter afetivo, mas era completamente sobre dever. Assim, Malcolm Heath (1987: 73-4) escreve que *philia* na Grécia clássica não é, na raiz, um vínculo de afeto e calor emocional, mas um vínculo inteiramente objetivo de obrigação recíproca; [...] (KONSTAN 2006 p. 170)

⁴² "Não é surpreendente que o homem Homérico deva usar algumas palavras para demarcar pessoas e coisas das quais sua existência depende, e distingui-las das pessoas e das coisas em geral. A palavra é *philos*, convencionalmente traduzida por "próprio" ou "querido"; de fato, intraduzível [...]" (ADKINS, 1972 p.16). No dicionário *Vox*, a palavra φίλος tem por significados alguns termos que indicam amizade e bem querer, e outras que indicam aliança entre pessoas, assim como a palavra φιλότης. (PABÓN, 1997).

⁴³ Esse pacto coloca aqueles que participam dele sob a condição de ξένος (*xenos*) ou de φίλος. (ADKINS, 1972 p.17).

Ao levar em consideração quem são as pessoas que têm vínculos cooperativos com o herói, pode-se afirmar que as virtudes que advêm dessas atividades eram mais estimadas em tempos de paz e num ambiente doméstico, já que elas estavam mais relacionadas ao trabalho das mulheres aristocratas e da gente comum, que provia a vida no οἶκος⁴⁴ (*oikos*), do que com as funções do herói, principalmente no contexto de batalhas.

Percebe-se, então, que dentro do escopo das funções cooperativas existe um recorte de classe aplicado às mulheres aristocratas. Elas, apesar de não pertencerem à classe da gente comum, precisam cultivar as virtudes cooperativas por sua relação com o homem ao qual se associam⁴⁵, além de outras virtudes, próprias do ser feminino. Segundo Adkins (1960 p.36) as capacidades ou excelências próprias da mulher incluem "*beleza, habilidade em tecer e arrumar a casa, castidade e fidelidade*". O comportamento feminino que leva em conta essas virtudes, se relacionam com a sua honra pessoal, necessária ao grupo. "*É no cumprimento desses padrões [...] que a mulher merece o título de αἰδοῖα [...]*" (CAIRNS 1993 p.121).

Na *Odisseia* inclusive, esse adjetivo é usado para qualificar deusas. Elas também precisavam cultivar as virtudes próprias do ser feminino, assim como as mulheres aristocratas. Na passagem em que o deus Hefesto captura sua esposa, a deusa Afrodite, em ato de adultério, fica claro a associação dessas virtudes com as divindades. Os deuses masculinos vão até a mansão de Hefesto, mas "*as deusas mais femininas ficaram por αἰδοῖα cada uma em casa*."⁴⁶ É interessante ressaltar que a característica de "*mais femininas*" é atribuída às deusas, que sentem αἰδώς relacionado à cena que envolve a exposição de um ato de adultério.

Entende-se, portanto, que o dever social feminino é diametralmente oposto ao do homem. Enquanto os deveres do guerreiro se voltavam para a esfera pública, para o campo de batalha, as obrigações da mulher pertenciam exclusivamente à esfera privada e serviam a um propósito doméstico de manutenção e gerenciamento do lar. Deste modo, mulheres tais como Penélope, que guardam a propriedade do marido dentro de suas possibilidades, sem recorrer às funções de guerreiro, são vistas como irrepreensíveis, ao contrário de outras como

⁴⁴ Οἶκος - "*casa, vivenda; habitação, quarto; sala, sala de jantar; templo; cela, ninho; residência; bens, propriedade, fazenda, fortuna; família, linhagem; criados, servos; pátria*" (PABÓN, 1997 p.420). É uma pequena unidade social virtualmente autônoma composta por famílias nobres. Cada οἶκος é liderada por um ἀγαθός detentor de τιμή. É a maior unidade social, política e econômica da sociedade homérica. (ADKINS, 1972).

⁴⁵ "*O comportamento da time mostra que os seres humanos não têm direitos 'qua' seres humanos em Homero. Eles tem somente que, se agathoi, eles podem defender-se por si; se não agathoi serem garantidos por alguém mais poderoso ao qual estão relacionados quer por nascimento, por dependência econômica direta, por casamento ou por alguma outra causa. O resto do mundo é indiferente ou hostil: compete ou ignora.*" (ADKINS, 1972 p.16).

⁴⁶ "θηλύτεραι δὲ θεαὶ μένον αἰδοῖ οἱκοὶ ἑκάστη." *Odisseia* canto VIII versos 320-321 e 324

Clitemnestra, que agem contra seu legítimo esposo. Isso pode se constatar na fala do fantasma de Agamenon a Odisseu no canto XXIV verso 193 - 202 da *Odisseia*.

ἦ ἄρα σὺν μεγάλῃ ἀρετῇ ἐκτίσω ἄκοιτιν.
ὥς ἀγαθαὶ φρένες ἦσαν ἀμύμονι Πηνελοπείῃ,
[...]
οὐχ ὥς Τυνδαρέου κόυρη κακὰ μῆσατο ἔργα,
κουρίδιον κτείνασα πόσιν [...]

Tu adquiriste esposa com grande excelência.
Como é valoroso o espírito da elogiável Penélope,
[...]
A filha má de Tíndaro não pretende esse feito:
matou o nobre marido [...]

Nos versos acima é perceptível como o fantasma de Agamenon louva o comportamento da esposa de Odisseu, destacando sobretudo a observância de Penélope para com a fidelidade ao marido. É possível afirmar que, no caso da esposa de Odisseu, αἰδώς é o sentimento responsável por fazer com que ela "*lembre bem*" do esposo e mantenha a integridade do laço do matrimônio, mesmo na ausência dele.

Na sociedade homérica e na descrita por Hesíodo, é possível perceber que αἰδώς se conecta com a intenção do "*agir como é certo*", relacionando-se com o desenvolvimento das virtudes, independente de qual seja o dever social destinado ao agente. Assim, averigua-se que αἰδώς atua da mesma maneira em todos os seguimentos sociais apresentados: como um sentimento que inibe a prática de ações consideradas inadequadas, cujo julgamento baseia-se na máxima "*o que os outros vão dizer*". Dessa forma, o termo αἰδώς consiste precisamente em uma manifestação da consciência do sujeito acerca do seu dever social, estritamente relacionado com a sua autoimagem.

Deve-se ainda atentar para o estudo de Cairns (1993 p.300) que constata uma mudança e um aumento do uso da forma verbal de αἰδώς, desde as epopeias até as tragédias. De acordo com ele, essa mudança consiste em uma alteração no uso dos tempos do verbo αἰδέομαι: "*a própria ação passada ou presente [...] pode se tornar o foco explícito de aidos* (nas tragédias)⁴⁷, enquanto em Homero o foco explícito só poderia ser uma ação no futuro (*aideomai com infinitivo*)[...]”⁴⁸. Essa característica de αἰδώς em Homero faz com que esse sentimento se relacione mais propriamente com o que se conhece atualmente por vergonha, o que reforça a inserção daquela sociedade na categoria de cultura da vergonha.

Cairns (1993, p. 23) deixa claro que a diferenciação entre culpa e vergonha é sutil, pois são sentimentos gêmeos que "*nascem do julgamento do eu e direcionam a raiva para si*".

⁴⁷ Grifo nosso.

⁴⁸ "*Aidos é, além disso, de uso exclusivamente prospectivo em Homero.*" Isso significa que às vezes em que o conceito de αἰδώς aparece nos textos homéricos ele provoca uma avaliação do sujeito acerca das possíveis ações e as direciona para a conduta mais adequada, a partir de suposições sobre a receptividade dada a elas pelos pares do agente, por isso prospectivo. "*Explicitamente, entretanto, aidos em Homero está sempre relacionado com o presente (com respeito a outrem) ou ao futuro (referindo-se a desaprovação futura, ou inibindo performances futuras de ações expressas pelo verbo no infinitivo).*" (CAIRNS, 1993 p.145).

Contudo, é possível fazer uma distinção para fins de reconhecimento de cada um, pois "*uma autoimagem positiva é mantida na culpa, mas destruída na vergonha*" (CAIRNS, 1993 p. 23). Konstan (2006 p. 92), usando o estudo de psicologia de Lewis (1971), diz que a vergonha seria um experimentar da própria inutilidade, dado que sua utilidade social é posta pelo lugar, pelo estrato da sociedade ao qual se pertence. Um aristocrata sente vergonha quando fracassa em proteger seu οἶκος porque experimenta a própria inutilidade, haja vista que não é capaz de cumprir seu dever. Enquanto isso, a culpa seria o reconhecimento de uma falha e um consequente autojulgamento que induziria o indivíduo a pensar retrospectivamente sobre as próprias ações. Existe, contudo, um ponto de intersecção entre os sentimentos de vergonha e de culpa: são igualmente um temor em fracassar. Disso infere-se que αἰδώς, então, seja um conceito que abarca esses dois sentimentos para os antigos gregos, significando vergonha no período arcaico e incorporando a ideia de culpa, desenvolvida no período clássico, explicitamente nas tragédias.

2 Αἴδωσ NO PERÍODO CLÁSSICO: O TEATRO E A CULPA.

Se existe uma mudança na forma de se perceber αἰδώς, ela é expressa na maneira de se usar o verbo αἰδέομαι, porque expõe um pensamento engendrado nas alterações da estrutura social da Hélade que começaram a acontecer em Atenas, por volta do século V a.C., no nascimento da democracia (KONSTAN, 2006). Essa mudança na percepção do verbo consiste, basicamente, na possibilidade de relacioná-lo com condutas passadas, o que indica o reconhecimento da responsabilidade de alguém por suas próprias ações.

A alteração verificada em αἰδώς possui raízes históricas marcadas pela dissolução do mundo arcaico e pelo nascimento do período clássico. Durante o transcorrer do século VII a.C, ocorre o restabelecimento do comércio entre a Grécia e o Oriente Próximo. Os homens de alto nascimento incorporaram a esse processo histórico a ordem moral de sua condição de ἄγαθός, e passam a operar as suas antigas funções combativas por meio do comércio. Para isso, eles usam as suas terras com o intuito de angariar cada vez mais lucro através do cultivo especializado, ou seja, monocultura de larga extensão, como forma de produzir mercadorias específicas para o comércio ultramarino (VERNANT, 2002 p. 77). A finalidade de obtenção de riquezas por parte dos homens nobres, nesse período, fez com que eles expandissem suas

áreas de cultivo para além de seus domínios, para a área de cultivo dos aldeões, de forma arbitrária, tomando os bens de seus eventuais clientes e devedores⁴⁹.

Percebe-se, então, as contradições entre a organização social que funcionava em torno do comércio e a ordem moral da antiga aristocracia representada em Homero. A democracia surge nesse espírito de conflito, em que uma determinada ordem provoca seu contrário, a desordem social. De Sólon a Péricles uma série de reformas institucionais foram realizadas para refrear os prejuízos dos atritos entre os camponeses sem posses e os aristocratas. Como resultado, o poder foge paulatinamente das casas para se estabelecer na praça. É aqui, onde a igualdade formal do direito intervém na disputa concreta entre interesses divergentes, que surgem os novos parâmetros de virtudes que definem o escopo de αἰδώς. O cidadão, como um novo elemento político e social, precisa estar atento aos juízos pronunciados pelos seus iguais, como o era no αἰδώς arcaico, mas na ἀγορά⁵⁰ (ágora) o debate e o voto exigem dele uma atitude reflexiva diante da necessidade de se decidir sobre o que é justo, ou não, para votar uma lei. Pois essas decisões passariam a gerir a vida de todos os cidadãos e demais integrantes da cidade na forma do direito.

Assim, infere-se que o estabelecimento da democracia em Atenas marca o desenvolvimento de uma nova organização social que pressupõe um poder fracionado e não mais centralizado em uma figura de autoridade. Dessa forma, a ordem institucional de poder passa da casa, do οἶκος, para a cidade, a πόλις. A vida na πόλις pressupõe a figura do cidadão⁵¹, que passa a ser o sujeito mais relevante da sociedade e cujas virtudes diferem das dos heróis homéricos. Sua ἀρετή⁵² se expressa em quatro virtudes: fortaleza, piedade, justiça e prudência⁵³ (JAEGER, 1994). Esta constatação importa na medida em que a necessidade de se observar as próprias virtudes se desenvolve ao lado da antiga moral guerreira, em que os outros definem o sujeito pelos seus feitos. Noutras palavras, a forma política da democracia instaura um ambiente em que é forçoso ao cidadão medir as suas ações de maneira reflexiva, e

⁴⁹ É a esse momento que Vernant (2002 p.78) relaciona os versos 199 - 200 de *Os Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo, nos quais o poeta afirma que as divindades Αἰδώς e Νέμεσις deixaram a terra, abandonando os homens a própria sorte.

⁵⁰ Ἀγορά - ágora, assembleia do povo; discurso, arenga; praça pública, mercado; coisas vendidas no mercado, mercadorias. (PABÓN, 1997 p.5)

⁵¹ Na *Política* (1275 b) Aristóteles afirma que o cidadão é aquele que tem o direito de administrar a justiça e exercer funções públicas.

⁵² Para o cidadão "a [...] dikaiosyne [...]. Tornou-se a arete por excelência[...] Esse termo proveio da progressiva intensificação do sentimento de justiça e da sua expressão num determinado tipo de homem, numa certa arete." (JAEGER, 1994 p.137).

⁵³ As palavras Justiça e Prudência podem ser expressas em grego por δίκη e σωφροσύνη. "[...] o significado fundamental de dike equivale aproximadamente a dar a cada um o que lhe é devido" (JAEGER, 1994 p.135), sendo assim, supõe-se que a ideia de δίκη cristaliza entre os gregos a filosofia do meio termo expressa na máxima "nada em excesso".

não estritamente reativa a um estímulo externo de aprovação ou rejeição. Desta maneira, analisam-se, na formação da democracia ateniense, os elementos sociais que permitem compreender a nova forma de αἰδώς.

O centro de poder estabelecido na πόλις divide a vida do cidadão em duas esferas nas quais ele deveria exercer suas virtudes: a pública e a privada. Dado que uma das virtudes já mencionada é a justiça, seu exercício nesses dois âmbitos requer uma norma que se aplique igualmente a todos⁵⁴. Dá-se origem ao direito, na forma da δίκη⁵⁵, uma "*norma superior*" indissociável de αἰδώς⁵⁶ (VERNANT, 2002 p. 79).

A partir do estabelecimento do direito como a norma, a justiça assume as funções que antes era das Ἐρινύες (*erínias*) (CAIRNS, 1993 p.213)⁵⁷. Com a instituição do Areópago, essa função é repassada às Eumênides que presidem as sentenças. Essa substituição é mostrada no julgamento de Orestes, nos versos 704 - 706 da peça *Eumênides*, de Ésquilo.

κερδῶν ἄθικτον τοῦτο βουλευτήριον,
αἰδοῖον, ὀξύθυμον, εὐδόντων ὕπερ
ἐγρηγορὸς φρούρημα γῆς καθίσταμαι.

De vantagens, esse tribunal sagrado
αἰδοῖον, severo, que vela guardando
os que dormem na terra, instituto.

Depois de estabelecido na πόλις, o direito instaura o equilíbrio entre os homens, nesse âmbito não existe parte que se sobreponha às outras a partir de uma força que esteja anterior à *norma*.

Considerando-se a proeminência do conceito de justiça para o pensamento democrático, os textos das tragédias são especialmente importantes para se perceber o desenvolvimento de uma cultura em torno da forma política do período clássico. Isso porque, a partir desses textos, é possível notar que as virtudes do cidadão, assim como a dos antigos heróis e a do homem trabalhador, o impelem a cumprir seus deveres sociais, pois isso lhe proporciona a manutenção da sua autoimagem e, por consequência, da sua honra. As virtudes cidadãs são representadas para o público através das tragédias. Durante a democracia

⁵⁴ A organização social anterior era baseada no οἶκος.

⁵⁵ Δίκη está atrelada a ideia de usos e costumes como a palavra latina *mos*, daí a noção de justiça, já que os costumes são as bases das leis e do direito. "*A dike constitui-se em plataforma da vida pública, perante a qual são considerados "iguais" grandes e pequenos*" (JAEGER, 1994 p.137).

⁵⁶ No diálogo de platão intitulado *Protágoras* (322c) o filósofo faz a associação entre αἰδώς καὶ δίκη (*aidos kai dike*) afirmando que as duas virtudes trazem ordem e amizade aos homens. Dentro do diálogo, o discípulo de Sócrates deixa muito clara a indissociação dos dois conceitos ao afirmar que Zeus ordena a Hermes que distribua αἰδώς καὶ δίκη em porções iguais a todos. Assim, entende-se que αἰδώς καὶ δίκη reafirmam a ideia de isonomia da democracia em Atenas visto que estão em todos os seres humanos indiscriminadamente. É importante, ainda, ressaltar que αἰδώς é um dos conceitos em que se apoia, de maneira fundamental, a teoria do sistema judicial, portanto ele é um dos responsáveis por estabelecer o Areópago como o centro do sistema judiciário (CAIRNS, 1993).

⁵⁷ As deusas Ἐρινύες eram divindades antigas responsáveis por enviar uma loucura a homens que cometeram crimes, a fim de vingar a falta e proteger a ordem social (GRIMAL, 2005 p.147).

ateniense, essa era a "*literatura dotada de uma força educadora e moral*" capaz de instruir os cidadãos (JAEGER, 1994 p.285). É nessa ocasião em que ocorre a associação de αἰδώς com as virtudes cidadinas: deve-se levar em consideração a sua própria avaliação acerca do seu ato e de suas decisões, ou seja, a pessoa se baseia na própria crença de certo e errado, não somente em "*o que os outros vão dizer*" para decidir se algo é apropriado ou não. Isso permite o "[...]desenvolvimento da autoconsciência humana" que "*realiza-se no sentido da autodeterminação do conhecimento e da vontade*" em face dos acontecimentos (JAEGER, 1994 p.302). Esse αἰδώς que existe na retrospectção e nas crenças subjetivas define-se como clássico.

É possível perceber esse novo parâmetro nas personagens das tragédias, a exemplo de Agamenon na peça homônima, de Ésquilo. Nos versos 918 - 925, quando o herói se recusa a caminhar em um tapete de cor púrpura estendido por sua esposa na ocasião de seu retorno da guerra de Troia:

καὶ τᾶλλα μὴ γυναικὸς ἐν τρόποις ἐμὲ
ἄβρυνε, μηδὲ βαρβάρου φωτὸς δίκην
χαιμαίπετρες βόαμα προσχάνης ἐμοί,
μηδ' εἴμασι στρώσας' ἐπίφθονον πόρον
τίθει: θεοὺς τοι τοῖσδε τιμαλφεῖν χρεών:
ἐν ποικίλοις δὲ θνητὸν ὄντα κάλλεσιν
βαίνειν ἐμοὶ μὲν οὐδαμῶς ἄνευ φόβου.
λέγω κατ' ἄνδρα, μὴ θεόν, σέβειν ἐμέ.

Não me faça delicadezas com modos de mulher,
nem alardeia justiça de um herói bárbaro
para mim aí prostrada,
nem abre caminho invejável com vestes
estendidas: necessário é, com elas, honrar deuses.
Sendo mortal, com belezas bordadas,
caminha-se, para mim, não sem medo.
Digo como homem, não como deus, venera-me.

Nesse momento, a preocupação de Agamenon não era com "*o que os outros vão dizer*", mas se ele iria ofender os deuses com aquela ação. Assim é possível perceber que a conduta do Atrida, não se prende à manutenção da sua autoimagem, mas aos ditames de sua consciência.

Essa consciência de si e sobre a própria responsabilidade acaba por permitir que o cidadão reconheça a relação entre suas ações passadas e sua ventura ou desventura presente sem que atribua sua sorte a vontade dos deuses. Isso proporciona que ele possa relacionar o sentimento de αἰδώς a esses atos anteriores, e é daí que vem o sentido de culpa atribuído a essa palavra.

No contexto do estabelecimento do direito, é possível afirmar que o respeito às leis era visto como a raiz de todas as virtudes (VERNANT, 2002), ou seja, na democracia, αἰδώς deve impulsionar ações justas, pois agir de acordo com a lei estabelecida pela πόλις é "*agir como é certo*". Ainda de acordo com Vernant (2002), o desrespeito às leis poderia ser tomado socialmente com horror, pois colocava em risco o equilíbrio e a harmonia da cidade, já que os

crimes eram vistos como causadores de μῖασμα⁵⁸ (*miasma*), que precisavam ser purificados pela aplicação da força do direito.

A utilização tanto do parâmetro clássico quanto do arcaico na manifestação de αἰδώς não se opõem e coexistem nas tragédias. Exemplo disso é a personagem Édipo da peça *Édipo Tirano*, de Sófocles. Suas falas, nos versos 1371 - 1374, demonstram que ele avalia sua conduta passada e, baseando-se no que ele mesmo entende como certo e errado, a julga inadequada:

ἐγὼ γὰρ οὐκ οἶδ' ὅμμασιν ποίοις βλέπων
πατέρα ποτ' ἂν προσεῖδον εἰς Ἅιδου μολῶν
οὐδ' αὖ τάλαιναν μητέρ', οἷν ἐμοὶ δυοῖν
ἔργ' ἐστὶ κρείσσον' ἀγχόνης εἰργασμένα.

Eu, pois, não sei, olhando para tais visões,
Como veria, chegando ao Hades, meu pai
Nem minha infeliz mãe, para os quais
Minhas ações são os maiores atos de sofrimento.

Ao avaliar sua conduta, o sentimento de culpa em Édipo se soma à manifestação do desejo de ocultação, próprio daqueles que sentem αἰδώς relacionado a autoimagem, a vergonha. Esse desejo, em geral, se manifesta no desviar dos olhos, mas, no comportamento da personagem em questão, aparece de maneira extrema na atitude de furá-los (CAIRNS, 1993). A passagem acima demonstra uma conduta de Édipo, relacionada a αἰδώς, que provém da incapacidade de encarar os outros por temer "*o que vão dizer*", mas também apresenta o reconhecimento de ações inadequadas praticadas no passado e que são responsáveis pela sua desventura presente. Assim, a personagem manifesta αἰδώς baseado nos dois parâmetros para julgar as ações ao mesmo tempo, pois o desgosto sentido a partir do reconhecimento da inadequação de sua conduta passada provoca, em Édipo, uma inibição relacionada a uma ação futura, provoca culpa.

Outro exemplo da relação entre αἰδώς e o constrangimento físico se encontra na peça *Heracles*, de Eurípides, onde se vê a demonstração euripídiana do desejo de ocultação, que se expressa nas personagens ao velarem a cabeça.

οἶμοι· τί δῆτα φείδομαι ψυχῆς ἐμῆς
τῶν φιλάτων μοι γενόμενος παίδων φονεὺς;
[...]
Θησεὺς ὅδ' ἔρπει συγγενὴς φίλος τ' ἐμός.
ὀφθησόμεσθα, καὶ τεκνοκτόνον μῦσος
ἐς ὅμμαθ' ἥξει φιλάτῳ ξένων ἐμῶν.
οἶμοι, τί δράσω; ποῖ κακῶν ἐρημίαν
εὖρω, περὶ τὸς ἢ κατὰ χθονὸς μολῶν;

Ai! Por que preservo minha vida,
convertido em assassino de meus queridos filhos
[...]
Avança Teseu, meu irmão e amigo,
seremos vistos e a vergonha filicida
chegará aos olhos do mais querido de meus hóspedes.
Ai! O que farei? Onde um vácuo de males
Encontrarei, indo pelo céu ou para baixo da terra?

⁵⁸ Μῖασμα - mancha, mancha de sangue, infecção, impureza, infâmia, crime. Sabe-se da proveniência dos códigos de leis a partir de noções religiosas. Acerca disso, Vernant (2002 p.85) diz: "*Não se poderia, pois, conceber o começo do direito fora de um certo clima religioso.*".

† φέρ' ... ἄν τι † κρατὶ περιβάλλω σκότον.
αἰσχύνομαι γὰρ τοῖς δεδραμένοις κακοῖς.⁵⁹

Por minha força, jogarei sombras em volta da cabeça.
Pois, αἰσχύνομαι dos maus atos cometidos.

Nos trechos acima se nota, mais uma vez, que a personagem leva em consideração os dois parâmetros para sentir αἰδώς com relação a uma ação. O reconhecimento da inadequação de suas ações passadas, responsáveis por sua desventura presente, gera culpa. Por sua vez, esse sentimento de culpa provoca, conjuntamente, a vergonha que inibe Heracles de encarar Teseu. Além disso, o desejo de ocultação identificado em Édipo e Heracles é uma das manifestações físicas do sentimento de αἰδώς mais predominantes.⁶⁰ Essa atitude é esperada especialmente das mulheres. Nota-se que as figuras femininas, representadas idealmente nas tragédias, continuam relacionadas à esfera privada da vida, com funções ligadas à manutenção do lar e das relações familiares (CAIRNS, 1993), enquanto o homem se volta para a esfera pública, com funções relacionadas aos deveres cívicos. As virtudes femininas ainda são relacionadas à castidade, ao comportamento sexual recatado e a fidelidade⁶¹ ao homem, que é o chefe da casa. Assim, mesmo que as antigas virtudes guerreiras tenham sido assimiladas pelas virtudes cidadãs, o dever social feminino continua sendo de cooperação, ligado à organização e manutenção da casa e do grupo familiar. O αἰδώς feminino, portanto, deve impulsionar a mulher a cumprir com seu dever social e manter a sua honra.

Dessa forma, entende-se que o adultério de Clitemnestra, na peça *Agamenon*, de Ésquilo, é desonra, não só para ela, mas também para seu marido e sua casa, enquanto em *Suplicantes* (991 - 1009), o que Dânao busca ao alertar as filhas sobre o desejo por homens é proteger a própria honra (CAIRNS, 1993 p.186). Nesses casos, além da honra feminina, fica evidente a relação entre o dever pessoal dos agentes e seu vínculo com o grupo ao qual pertencem⁶². Contudo, as virtudes femininas começam a ganhar destaque a partir das peças de Sófocles. Segundo Jaeger (1994 p.328) "[...] é a primeira vez que a mulher aparece como representante do humano, ao lado do homem, com idêntica dignidade."

De acordo com Aristóteles (*Política* 1260a), na democracia ateniense, a mulher tem as mesmas virtudes que o homem, com a diferença de que, por natureza, o homem comanda e a mulher é comandada. Assim, entende-se que entre as qualidades morais da mulher, por força da sua condição, se encontra a obediência ao homem. Dessa forma, o αἰδώς feminino deve

⁵⁹ *Heracles* versos 1146-1147 e 1154-1160.

⁶⁰ Outro aspecto relacionado a αἰδώς que perdura desde Homero é a ideia de que o suplicante, quando é alguém em particular - haja visto que a ação também pode ser feita em grupo -, não deve senti-lo (CAIRNS, 1993).

⁶¹ A fidelidade feminina é particularmente importante, pois ela é responsável por assegurar ao homem a não violação do seu patrimônio enquanto ele se ocupa dos problemas da cidade. (CAIRNS, 1993).

⁶² Segundo Aristóteles (*Política* 1260b 15), da mesma forma que existe uma correlação entre a honra dos integrantes de uma família e a do grupo, existe uma correlação entre a honra das casas e a da cidade.

inibir as mulheres de se oporem ao cidadão. Apesar disso, Antígona, sem se importar com "*o que os outros vão dizer*", vai contra o decreto do tirano Creonte, que proíbe a sepultura de Polinices, seu irmão, pois ela entende que enterrá-lo de acordo com os ditames da antiga religião é o "*agir como é certo*".

Κρέων σὺ τοῦτο μούνη τῶνδε Καδμείων ὄρξῃς. [...] Κρέων σὺ δ' οὐκ ἐπαιδεῖ, τῶνδε χωρὶς εἰ φρονεῖς; Ἀντιγόνη οὐδὲν γὰρ αἰσχρὸν τοὺς ὁμοσπλάγγχους σέβειν⁶³	Creonte: Tu és a única dos Cadmeus que vê isto. [...] Creonte: Tu não ἐπαιδεῖ, se pensasse diferente deles? Antígona: Não há, pois, αἰσχρὸν alguma em honrar os nascidos da mesma mãe.
--	---

Nos versos acima é possível perceber ainda como cada personagem considera apenas um único parâmetro para julgar as ações como adequadas ou não. Enquanto Creonte acha que Antígona deveria se preocupar com a sua autoimagem, ela acredita que tem de agir de acordo com o costume da antiga religião, levando em consideração o que ela crê como o certo a se fazer e não "*o que os outros vão dizer*". Assim se nota que o parâmetro clássico para julgar as ações como adequadas ou não extrapola o universo masculino do cidadão e se estende a todos.

Ainda na passagem acima é possível perceber que não existe um entendimento entre Antígona e Creonte com relação ao parâmetro que cada um usou para julgar a adequação das ações. É nessa parcialidade que aparece a característica ambivalente de αἰδώς nas tragédias. Outra personagem que apresenta essa característica é Ajax, na peça homônima de Sófocles. Quando ele toma consciência de que seus atos, deveriam ter sido contra o exército dos gregos, foram desferidos contra animais no pasto, seu αἰδώς inibe sua pulsão de vida em prol da manutenção de sua autoimagem.

καὶ ποῖον ὄμμα πατρὶ δηλώσω φανείς Τελαμῶνι; πῶς με τλήσεται ποτ' εἰσιδεῖν γυμνὸν φανέντα τῶν ἀριστείων ἄτερ, [...] πεῖρά τις ζητητέα τοιάδ' ἄφ' ἧς γέροντι δηλώσω πατρὶ μή τοι φύσιν γ' ἄσπλαγχος ἐκ κείνου γεγώς. αἰσχρὸν γὰρ ἄνδρα τοῦ μακροῦ χρήζειν βίου, κακοῖσιν ὅστις μηδὲν ἐξαλλάσσεται.⁶⁴	Que semblante mostrarei, ao me revelar, ao pai Télamon? Como sofrerá ao me ver Aparecendo despido das honras. [...] Qualquer um tenta procurar o que se deve pelo que mostrarei ao meu velho pai, não ter sido gerado por ele com natureza covarde. Pois, αἰσχρὸν é homem anunciar uma grande vida, Esse que em nada mudará pelos males.
---	---

⁶³ *Antígona* versos 508-511.

⁶⁴ *Ajax* versos 462-464 e 470-474.

Ájax entende que perdeu sua honra e que isso afetarà sua família, decide, então, morrer. Contudo, percebe-se que não há uma reflexão sobre as consequências das ações para considerá-las adequadas ou não. Ájax se preocupa apenas com "*o que o outro vai dizer*", e a busca pela manutenção da sua autoimagem é o que lhe impulsiona à morte. Na contramão da percepção do guerreiro acerca da realidade está a de sua companheira Tecmessa. Ela pede para que Ájax pense nas circunstâncias que suas ações trarão para aqueles que ele julga proteger ao morrer.

ἀλλ' αἰδεσσαι μὲν πατέρα τὸν σὸν ἐν λυγρῷ
γῆρα προλείπων, αἰδεσσαι δὲ μητέρα
πολλῶν ἐτῶν κληροῦχον, ἣ σε πολλάκις
θεοῖς ἀρᾶται ζῶντα πρὸς δόμους μολεῖν:
οἴκτιρε δ' ὦναξ, παῖδα τὸν σόν, εἰ νέας
τροφῆς στερηθεῖς σοῦ διοίsetαι μόνος
ὑπ' ὀρφανιστῶν μὴ φίλων, [...]⁶⁵

mas αἰδεσσαι abandonar teu pai em penosa velhice,
e αἰδεσσαι da tua mãe de muita idade
Deixada à sorte, ela que, muitas vezes, ora
Aos deuses em teu favor, para que volte à casa vivo:
Lamente, Senhor, teu filho, se ele, privado de teus
cuidados recentes, só, vir a ser
Conduzido por guardiões não amigos [...].

Assim se entende que o αἰδώς de Ájax o impulsiona a agir de modo a preservar sua família, mas a ação que ele comete acaba por trazer danos àqueles que esperava proteger. A parcialidade do herói, contudo, está no fato de que ele não consegue entender o ponto de vista de sua companheira expresso nos versos acima.

Essa parcialidade identificada nas personagens de Sófocles também pode ser verificada nas peças de Eurípides em personagens como a Ama de Fedra e Hipólito, na peça homônima. Esse autor constrói seus roteiros de modo que a parcialidade dos sujeitos evidencie a condição ambivalente de αἰδώς, quando "*[...] uma dada ação ou atitude é prejudicial ou repreensível em uma situação ou para um indivíduo, útil e louvável em outra.*" (CAIRNS, 1993 p.267).

Um outro traço do drama euripidiano, comentado por Cairns (1993), é que ele se baseia na honra pessoal. A existência desses dois traços proporciona que as personagens façam uso dos dois parâmetros para sentir αἰδώς.

Ao exibir um espaço doméstico, a peça demonstra como o αἰδώς impulsiona as ações tanto do cidadão como daqueles que fazem parte do âmbito de sua vida privada. Nesse âmbito é possível mostrar como os variados tipos de comportamentos se apresentam, impulsionados por esse sentimento. Também é perceptível que cada personagem possui consciência de que o cumprimento de seu papel social (de cidadão, esposa, filho, servo) preserva sua honra, necessária à família como um todo. A vergonha importa para se compreender quais aspectos morais influenciam as personagens. A culpa, por sua vez, indica suas crenças sobre a ação

⁶⁵ Ájax versos 506-512.

mais acertada, portanto, diz respeito à parte que lhe cabe na construção da trama. Ao adentrar na análise da peça deve-se ter em mente a ideia da vergonha, da culpa e da parcialidade que promovem o mal, ainda que sejam o indicativo da busca pela virtude.

3. ANÁLISE DA PEÇA HIPÓLITO, DE EURÍPIDES

A peça a ser analisada é a segunda de Eurípides com o título *Hipólito* que tem como tema a fúria de Afrodite. Essa segunda peça, que valeu um prêmio a seu autor, foi apresentada no ano de 428 a.C e costuma ser referida como "*Hipólito Portador da Coroa*". Difere da primeira, "*Hipólito velado*", pela apresentação do caráter das personagens, sobretudo de Fedra. Fedra era representada, na primeira peça, como uma mulher amoral, já na segunda, a personagem é "*uma figura de considerável dignidade*." (EURÍPIDES, Frederico Lourenço, 1996, p.11)

Pelo seu caráter doméstico e em razão de seu tema relacionado à sexualidade, essa peça se torna uma das melhores fontes para se investigar o uso do conceito de αἰδώς no âmbito privado da vida do cidadão. O conceito é identificável de muitas maneiras em todas as personagens da peça, que baseiam suas ações tanto no parâmetro arcaico, "*o que o outro vai dizer*", quanto no parâmetro clássico, da crença pessoal do sujeito em valores de certo e errado.

Nessa peça é possível observar como a esfera da vida privada (esposa, filhos e servos) se relaciona com a esfera da vida pública do cidadão, no contexto doméstico, o que proporciona um panorama da moral doméstica. Em *Hipólito*, αἰδώς é o sentimento que impulsiona as personagens a cumprirem com seus deveres para com a família e sociedade em prol da manutenção da honra pessoal, importante para o grupo familiar como um todo.

Ao entender que a figura feminina é a responsável pela organização e manutenção do ambiente doméstico, e que a peça tem por tema a fúria de Afrodite, é possível entender que a ideia de αἰδώς, enquanto sentimento que impulsiona a boa conduta, fica em destaque quando se associa ao comportamento de Fedra relativo ao seu papel de esposa. Contudo, o αἰδώς da personagem Hipólito, com relação aos domínios dessa deusa, também fica em evidência por proporcionar a ele um comportamento sexual pouco usual.

O conceito de αἰδώς, por estar atrelado a padrões de conduta, é percebido, nas obras, através de elementos que expressam o comportamento das personagens. Nesse sentido é importante que categorias literárias, tais como o discurso e as ações, venham auxiliar no processo de análise. É através desses elementos que se pode entender os caracteres das

personagens, mais propriamente falando seu ἦθος. Segundo Aristóteles (1448a, 2-3), o ἦθος é expresso em duas categorias morais: o vício e a virtude. O filósofo precisa ainda a função deste conceito na obra literária. Ele é "*conforme ao que dizemos sobre os agentes em relação a existência de certas qualidades*" (καθ' ὃ ποιούς τινας εἶναί φαμεν τοὺς πράττοντας, *POÉTICA*, 1450a 5 - 6). Sendo assim, tanto o discurso quanto o ato podem revelar o ἦθος do agente e, conseqüentemente, a manifestação do αἰδώς das personagens. É preciso ainda seguir o filósofo em sua advertência quanto à análise das passagens:

É necessário pesquisar a respeito da beleza ou não quando algo foi dito ou feito por uma personagem, não somente observando se é nobre ou vil em relação ao que foi feito e dito, mas também em relação ao que se faz ou fala com vistas a quem, quando, por quem ou em vista do quê (...)⁶⁶

A partir desses conceitos e admoestações, as personagens Fedra, Hipólito e Ama serão analisados com vistas a determinação da manifestação dos diferentes sentidos de αἰδώς em cada uma delas.

3.1 Αἰδώς DE FEDRA

Fedra é a madrasta de Hipólito⁶⁷, esposa de Teseu⁶⁸. Afrodite provocou nela um amor inadequado pelo seu enteado, transformando-a em um instrumento de vingança contra o rapaz, que despreza a deusa⁶⁹. Para não ceder aos impulsos provocados por esse amor e "*agir como é certo*", a rainha chega à conclusão de que a única solução seria morrer. A firmeza nessa decisão faz com que o ἦθος de Fedra seja descrito na peça como sendo o de uma mulher honrada⁷⁰, pois ela age de acordo com o padrão de comportamento feminino relacionado ao seu papel de esposa, ou seja: observando os cuidados com a casa, marido e filhos e mantendo um comportamento sexual recatado.

⁶⁶ Περί δὲ τοῦ καλῶς ἢ μὴ καλῶς εἰ εἰρηταί τινι ἢ πέπρακται, οὐ μόνον σκεπτέον εἰς αὐτὸ τὸ πεπραγμένον ἢ εἰρημένον βλέποντα εἰ σπουδαῖον ἢ φαῦλον, ἀλλὰ καὶ εἰς τὸν πράττοντα ἢ λέγοντα πρὸς ὃν ἢ ὅτε ἢ ὅτῳ ἢ οὗ ἕνεκεν, (...). (*POÉTICA*, 1461a, 4-8).

⁶⁷ Ver tópico 3.2.

⁶⁸ Teseu é o marido de Fedra, pai de Hipólito. Ele é o rei de Atenas que está exilado em Trezena por ter assassinado os filhos de Palante. (*Hipólito* versos 34 -35). É possível identificar αἰδώς nas ações de Teseu durante a peça, sobretudo nos versos 1257-1260, em que ele alega que não se alegra pela morte do filho por causa desse sentimento. Mas também é possível afirmar que é o seu αἰδώς de cidadão que impulsiona a aplicar a força da lei contra Hipólito quando foi levado a acreditar que o filho teria cometido um crime. Essa personagem é muito importante para os acontecimentos da peça, visto que representa a principal figura da sociedade retratada, o cidadão. Assim, apesar da brevidade de sua aparição, a maior parte das ações em *Hipólito* são feitas por causa de Teseu. Contudo, não cabe dedicar-lhe espaço no corpo do texto, tendo em vista que entende-se que essa figura é funcional e serve para provocar o πάθος da peça.

⁶⁹ *Hipólito* versos 106.

⁷⁰ *Hipólito* versos 47 e 1230-1231.

O αἰδώς da personagem, que se traduz na sua observância acerca do comportamento padrão feminino, constata-se com facilidade. Um dos exemplos disso é que apesar do teor da peça incluir a sua paixão por um homem, em nenhum momento, durante aqueles acontecimentos, ela interage com alguém do sexo masculino. Esse distanciamento é uma expressão de seu αἰδώς ligado a sua condição de mulher. De acordo com Cairns (1993), faz parte da educação feminina evitar aparecimentos em público e a companhia de homens⁷¹.

No começo da peça, antes que o amor inadequado da rainha seja revelado às outras personagens, já é possível identificar nela o desejo de ocultação que se relaciona com αἰδώς, quando a esposa de Teseu toma consciência de que proferiu coisas impróprias em delírio.

μαῖα, πάλιν μου κρύψον κεφαλὴν,
αἰδοῦμεθα γάρ τὰ λελεγμένα μοι.
κρύπτει: κατ' ὅσων δάκρυ μοι βαίνει,
καὶ ἐπ' αἰσχύνῃν ὄμμα τέτραπται.⁷²

Ama, cobre novamente a minha cabeça
Já que estamos αἰδοῦμεθα pelas coisas ditas por
mim. Cobre: a lágrima escoia de meus olhos
e minha visão se volta para a αἰσχύνῃν.

No trecho acima, o verbo αἰδοῦμεθα aparece no plural e na sua forma média. O fato de esse verbo aparecer no plural pode indicar um comportamento que não é individual, mas social das mulheres. Já a forma média indica que o sujeito está envolvido no resultado da ação expressa pelo verbo. Ou seja, a ação se direciona de volta para o agente, provocando, neste caso, até uma reação física como as lágrimas. Para além dessa reação fisiológica, é possível pressupor, diante do pedido da rainha para que a ama lhe cubra a cabeça, que existe uma reminiscência dos padrões da cultura da vergonha. Fedra, ao se sentir inibida, revela ter consciência do que disse anteriormente, ainda que estivesse em delírio, considerando-as inapropriadas e destruidoras de sua autoimagem.

Por outro lado, pode-se perceber, no mesmo trecho, a relação desse sentimento com a culpa. Fedra, baseada na avaliação pessoal acerca do certo e errado, acredita que desejar seu enteado, por si só, sem ao menos tentar consumir esse desejo, já é um crime. Por isso, expressa enfaticamente, no verso 317, que sua mente carrega um μῖασμα:

χεῖρες μὲν ἀγναί, φρήν δ' ἔχει μῖασμά τι

Mãos puras, porém um miasma toma a mente.

No verso acima, o sentimento de vergonha não está claramente expresso. No momento em que a rainha faz essa declaração, ela ainda não cometeu nenhum crime e ninguém sabe de seu amor inapropriado. A sua autoimagem, portanto, não está ameaçada. Contudo, é inegável

⁷¹ O isolamento das mulheres com relação à companhia de outros homens que não sejam seus maridos garante a legitimidade dos filhos gerados por ela, e assim ela garante também a proteção de usurpação dos bens de seu marido (CAIRNS, 1993).

⁷² *Hipólito* versos 243-246.

que há um incômodo gerado pelo fato de ela entender que os sentimentos que nutre pelo seu enteado não são apropriados. Isso é o que caracteriza o auto julgamento, ou seja, o que produz o sentimento de culpa.

Assim, entende-se que ao colocar a própria noção do que é certo ou errado sobre as coisas que sente, Fedra manifesta αἰδώς diante da inadequação de seu amor. Isso reverbera na veemência com que a rainha rejeita a ideia do adultério:

ὥς ὅλοιτο παγκάκως
ἥτις πρὸς ἄνδρας ἤρξατ' αἰσχύνειν λέχη
πρώτη θυραίους.
[...]
αἶ πῶς ποτ', ὦ δέσποινα ποντία Κύπρι,
βλέπουσιν ἐς πρόσωπα τῶν ξυνευνετῶν
οὐδὲ σκότον φρίσσουσι τὸν ξυνεργάτην
τέραμνά τ' οἴκων μή ποτε φθογγὴν ἀφῇ;⁷³

Possa morrer da pior maneira
a primeira que começou a αἰσχύνειν o tálamo com
homens forasteiros.
[...]
Cípris, senhora marinha! Como essas
olham para o rosto de seus maridos e nem
temem da casa a alcova e o teto que, cúmplices,
em algum momento soltem a voz?

A passagem acima demonstra não só o que Fedra pensa com relação ao adultério, mas também como o sentimento de culpa se torna constante em sua fala. Ao invés de se preocupar com olhos alheios como testemunha, o seu αἰδώς faz com que a personagem cogitasse a possibilidade de objetos inanimados denunciarem atos inapropriados. Ainda que possam ser considerados puras metáforas, os objetos citados constituem partes do gineceu. Esse lugar, reservado às mulheres, dá a medida da culpa de Fedra, já que tanto a alcova, ou seja, o quarto escuro, quanto o teto propiciaram, na realidade, uma barreira aos olhos da comunidade, pois o escuro se relaciona com a incapacidade de ver ou de ser visto. Isso indica que o αἰδώς da esposa de Teseu não se relaciona apenas com a autoimagem, mas também considera a noção própria acerca do que é uma ação adequada, independente do que “*os outros vão achar*”.

Uma vez que a ama e o coro⁷⁴ das mulheres trezenas ficam a par do sentimento inadequado da rainha, ela explica, numa longa fala, como seu αἰδώς a impulsionou a “*agir como é certo*” e manter sua honra diante das artimanhas de Afrodite:

λέξω δὲ καὶ σοι τῆς ἐμῆς γνώμης ὁδόν.
ἐπεὶ μ' ἔρωσ ἔτρωσεν, ἐσκόπουν ὅπως
κάλλιστ' ἐνέγκαιμ' αὐτόν. ἤρξάμην μὲν οὖν
ἐκ τοῦδε, σιγᾶν τήνδε καὶ κρύπτειν νόσον.
γλώσση γὰρ οὐδὲν πιστόν, ἦ θυραῖα μὲν
φρονήματ' ἀνδρῶν νουθετεῖν ἐπίσταται,
αὐτὴ δ' ὑφ' αὐτῆς πλεῖστα κέκτηται κακά.
τὸ δεῦτερον δὲ τὴν ἄνοιαν εὖ φέρειν

Hei também de expor a ti a via da minha decisão:
quando o amor me feriu, passei a refletir como eu
nobremente o suportaria. Por isso, comecei, então,
a silenciar sobre a decisão e a esconder a doença.
Nada de crível, pois, há na língua, ela sabe aconselhar
os projetos inúteis dos homens,
e conquista para si mesma grandes males.

⁷³ Hipólito versos 407-409 e 415-418.

⁷⁴ O coro, que é composto por mulheres trezenas, demonstra seu αἰδώς quando, ao ouvir sobre o sofrimento de Fedra e sobre sua decisão de morrer, louva sua sensatez de preservar sua castidade e não procurar amores impróprios (versos 431-432). Em outro momento, posterior a declaração de Fedra, o coro faz pedidos a Eros para que nunca se revele a elas em sofrimento ou fora de tempo (versos 525-533).

τῷ σωφρονεῖν νικῶσα προυννοησάμην.
 τρίτον δ', ἐπειδὴ τοισίδ' οὐκ ἐξήνυτον
 Κύπριν κρατῆσαι, κατθανεῖν ἔδοξέ μοι,
 κράτιστον — οὐδεὶς ἀντερεῖ — βουλευμάτων.
 ἔμοι γὰρ εἴη μήτε λανθάνειν καλὰ
 μήτ' αἰσχρὰ δρώση μάρτυρας πολλοὺς ἔχειν.⁷⁵

Em segundo lugar, decidi por bem suportar a
 insensatez, tendo-a vencido com temperança.
 Em terceiro, já que não conseguia, com isso,
 dominar Cípris, morrer pareceu-me
 a mais forte - ninguém objetará - das decisões.
 Que meus belos atos não sejam esquecidos
 nem tenham muitas testemunhas as αἰσχρὰ, caso as
 cometa.

No trecho acima é possível afirmar que a rainha se relaciona com o αἰδώς de duas formas: primeiro, ela acredita por si só que esse sentimento em relação a Hipólito é condenável, o que a leva a manifestar culpa por nutri-lo; depois, sabendo que a sociedade desaprovava esse amor, Fedra, antes de decidir pela morte, põe em prática alguns artifícios para preservar a sua autoimagem, ou seja, para evitar a vergonha diante de seus pares. A primeira decisão é de não falar sobre ele, não tornar esse amor público; a segunda é de suportá-lo, ou seja, de não ceder ao seu desejo, o que ela consegue por meio da virtude da σωφροσύνη; a decisão pelo suicídio, por sua vez, vem apenas quando Fedra chega à conclusão de que é impossível para ela dominar esse amor, pois mesmo que ela controlasse sua manifestação no corpo, não conseguiria restringi-lo na mente. É possível afirmar que o αἰδώς de Fedra não permite que ela esteja confortável apenas calando e reprimindo seu amor por Hipólito, o que, numa cultura da vergonha, já seria o suficiente. Ao contrário, esse sentimento a atormenta em seu interior, no nível de sua consciência. A condição de estar o tempo todo vigilante da própria conduta faz com que Fedra iniba sua pulsão de vida, a fim evitar um deslize de conduta que venha a destruir sua autoimagem.

Nesse caso em que controlar a impulso de adultério provocado pelo amor inapropriado é impossível, visto que é provocado por uma deusa, a morte de Fedra pode ser compreendida como a solução para manter a honra da família intacta. Mas, é inegável, também, que acarretaria alguns danos aos seus membros: a morte da esposa é especialmente prejudicial aos filhos, pois um novo casamento do pai pode gerar problemas com relação a herança⁷⁶. Assim, percebe-se a condição ambivalente do αἰδώς de Fedra, que a impulsiona a cometer uma ação considerada certa, mas que provocará danos ao grupo que visa proteger. A esposa de Teseu demonstra estar a par das consequências de suas ações, quando menciona tal característica desse sentimento em versos anteriores no mesmo discurso em que ela anuncia sua decisão por cometer suicídio:

αἰδώς τε· δισσαὶ δ' εἰσίν, ἡ μὲν οὐ κακὴ,
 ἡ δ' ἄχθος οἴκων· εἰ δ' ὁ καιρὸς ἦν σαφής,

αἰδώς: são dois: um não é mal;
 o outro, o fardo da casa. Se a ocasião fosse clara,

⁷⁵ Versos 391-402.

⁷⁶ A exemplo do que se vê em Alceste versos 304-305.

Cairns (1993 p.328) explica que o isolamento das mulheres com relação ao gênero oposto, ao mesmo tempo que salvaguarda a honra do homem ao qual ela está subordinada, também é responsável por proporcionar um ambiente favorável ao "*desenvolvimento de paixões eróticas destrutivas*". Neste sentido, é possível afirmar que o comportamento recatado de Fedra, impulsionado por seu αἰδώς, acabou por fazer dela o instrumento perfeito para a vingança de Afrodite.

Contudo, o αἰδώς de Fedra não está relacionado apenas ao seu papel de esposa, posto que pode ser percebido, ainda no primeiro episódio, relacionado à ama suplicante. Fedra, depois de a ama suplicar para que ela revelasse os motivos pelo qual definha, abre mão de sua autoafirmação no verso 335 e fala acerca de seus desejos:

δώσω: σέβας γὰρ χειρὸς αἰδοῦμαι τὸ σόν.

"eu darei, pois αἰδοῦμαι tua mão em reverencia."

O trecho acima é muito significativo no que diz respeito em como o αἰδώς interfere na conduta de Fedra. A passagem indica o momento em que a rainha decide inibir sua autoafirmação e expor seu amor inadequado à ama. Contudo, seguindo o comportamento recatado de uma mulher αἰδοίη, que se importa com "*o que o outro vai dizer*", Fedra não declara de maneira aberta seu sentimento inapropriado, mas induz a ama a entender a situação na qual se encontra:

Φαίδρα
φεῦ:
πῶς ἂν σύ μοι λέξεις ἄμ' ἐχρή λέγειν;
Τροφός
οὐ μάντις εἰμὶ τὰφανῇ γινῶναι σαφῶς.
Φαίδρα
τί τοῦθ' ὃ δὴ λέγουσιν ἄνθρωποις ἔρᾶν;
Τροφός
ἦδιστον, ὦ παῖ, ταῦτ' ἄλγεινόν θ' ἄμα.
Φαίδρα
ἡμεῖς ἂν εἴμεν θατέρῳ κεχρημένοι.
Τροφός
τί φῆς; ἐρᾶς, ὦ τέκνον; ἄνθρωπων τίνας;
Φαίδρα
ὅστις ποθ' οὐτός ἐσθ', ὃ τῆς Ἀμαζόνας. . .
Τροφός
Ἰππόλυτον αὐδᾶς;
Φαίδρα
σοῦ τάδ', οὐκ ἐμοῦ κλύεις⁷⁸

Fedra
Ai!
Como tu dirias em meu lugar o que preciso dizer?
Ama
Não sou vidente para saber claramente o escondido.
Fedra
O que é isso que dizem os homens ser amor?
Ama
Coisa mais prazerosa, filha, e ao mesmo tempo dolorosa.
Fedra
Nós poderíamos, então, nos servir daquele.
Ama
O que dizes? Amas, filha? Que homem?
Fedra
Quem quer que seja, o da Amazona...
Ama
Falas de Hipólito?
Fedra
De ti, não de mim, escutas isso.

⁷⁷ Hipólito 385-387.

⁷⁸ Hipólito Versos 345-353.

Dessa forma, o mesmo αἰδώς assegura a Fedra o "*agir como é certo*" diante da súplica e a impulsiona a manter o decoro no que diz respeito a expor algo acerca de sua sexualidade. Contudo, ao atender à súplica da ama, a rainha acaba por perder o controle da situação na qual se encontra. Assim, pode-se perceber mais uma vez a característica ambivalente do αἰδώς de Fedra, visto que na intenção de "*agir como é certo*", honrando a suplicante, na verdade, ela comete um erro, o de expor seu sentimento inadequado perante a visão alheia, colocando sua honra pessoal em perigo. Não é à toa que no último verso, a rainha tenta se esquivar da súbita revelação, atribuindo a fala à ama e não à ela mesma.

Ao ser exposta pela ama, a rainha sente αἰδώς por levar em consideração "*o que os outros vão dizer*" acerca de sua conduta, visto que se tornou público o fato de ela ter sido tomada por um sentimento que lhe provoca impulsos de adultério. Fedra se preocupa com a perda de sua reputação frente ao marido e aos demais familiares. Com a consequente perda de sua honra, então, ela decide adiantar seus planos de suicídio. Todavia, não sem antes expressar sua fúria e seu pensamento com relação a atitude da ama.

οὐκ εἶπον — οὐ σῆς προουνοησάμην φρενός; —
σιγᾶν ἐφ' οἷσι νῦν ἐγὼ κακύνομαι;
σὺ δ' οὐκ ἀνέσχου· τοιγὰρ οὐκέτ' εὐκλεεῖς
θανοῦμεθ'. ἀλλὰ δεῖ με δὴ καινῶν λόγων.
οὔτος γὰρ ὀργῇ συντεθηγμένος φρένας
ἐρεῖ καθ' ἡμῶν πατρὶ σὰς ἀμαρτίας,
[ἐρεῖ δὲ Πιτθεῖ τῷ γέροντι συμφοράς,]
πλήσει τε πᾶσαν γαῖαν αἰσχίστων λόγων.⁷⁹

Não te disse — não previ tua intenção! —
para calar sobre o que, agora, me corrói?
Tu não te reténs: jamais com boa fama
morreremos. Mas a mim é preciso novas palavras.
Pois ele, com a mente estimulada pela ira,
dirá seus enganos contra mim ao pai
[e dirá ao velho Piteu os acontecimentos].
E saturará toda a terra de palavras αἰσχίστων.

Percebe-se então que, quando a rainha decide pôr em prática seu plano de suicídio, existe uma fusão dos dois parâmetros que fazem com que alguém sinta αἰδώς. Sendo assim, Fedra se mata por causa do "*o que os outros vão dizer*" e porque isso é o que ela acredita ser o certo a se fazer. Ao invés da atitude anterior de não se utilizar da linguagem, Fedra, por causa da má fama, pensa que só novos discursos possam salvá-la: καινῶν λόγων entra em oposição a αἰσχίστων λόγων, no sentido de recompor a sua boa fama para o público. Somente a linguagem, nesse sentido, pode recompor as ações desacreditadas.

Ao se matar, contudo, Fedra assume uma postura de vingança contra Hipólito, a quem ela passa a ver como um inimigo⁸⁰. A ideia de prejudicar um inimigo pode ser tomada como um momento de descontrole da rainha, pois destoa da conduta sempre feminina dessa

⁷⁹ Versos 685-692.

⁸⁰ Fedra, após ouvir a reação de Hipólito ao saber de seu amor, é tomada por um sentimento de vingança contra aquele que ameaça desonrá-la. Versos 175-131.

personagem. De acordo com Cairns (1993), a vingança é própria da conduta dos heróis, não das mulheres. Além disso, o αἰδώς da rainha deveria evitar que ela tentasse prejudicar Hipólito em qualquer situação, visto que ele é parte do seu φίλος.

ἐγὼ δὲ Κύπριν, ἥπερ ἐξόλλυσί με,
ψυχῆς ἀπαλλαχθεῖσα τῇδ' ἐν ἡμέρᾳ
τέρψω: πικροῦ δ' ἔρωτος ἡσσηθήσομαι.
ἀτὰρ κακὸν γε χᾶτέρῳ γενήσομαι
θανοῦς', ἵν' εἰδῇ μὴ 'πὶ τοῖς ἐμοῖς κακοῖς
ὑψηλὸς εἶναι: τῆς νόσου δὲ τῇσδὲ μοι
κοινῇ μετασχὼν σωφρονεῖν μαθήσεται.⁸¹

Eu à Cipris que me destrói
após libertar minha alma neste dia
hei de alegrar: serei derrotada pelo amor cruel,
logo me tornarei um mal a outro
ao morrer, para que não pense diante de meus males
em ser soberbo: participando da minha doença,
aprenderá a ser sensato.

A vingança de Fedra contra seu enteado consiste em colocar o próprio vexame sexual sobre ele ao acusá-lo de ter cometido estupro. Ela faz isso a partir de uma tabuinha na qual escreve uma mensagem a Teseu antes de morrer. As coisas escritas por Fedra podem ser entendidas como as novas palavras as quais ela se refere no verso 688 e a intenção da rainha em prejudicar seu oponente se expressa no verso 729.

Naquela sociedade, tanto o estupro quanto o adultério são igualmente condenáveis e colocam os envolvidos sob acusação de crime. No caso do adultério, a mulher é acusada de se ter deixado seduzir e o homem, de tentativa de usurpação da esposa alheia. O estupro, por sua vez, é vergonhoso para a mulher, pois uma vez que o crime é denunciado, a vítima precisa falar publicamente sobre ele. Essa situação faz com que a reputação da vítima fique manchada, porém, a imputação do crime direcionava-se somente contra aquele que o cometeu (CAIRNS, 1993).

A ideia de usurpação trazida pelo adultério e pelo estupro se relaciona com o papel social feminino, que está ligado a organização e manutenção da esfera privada da vida, envolvendo os bens e a família do cidadão, como dito acima. Assim, se fosse acusada de ter-se deixado seduzir, Fedra colocaria em dúvida a segurança dos bens de Teseu, assim como a legitimidade dos seus filhos. Dessa forma, ao colocar a culpa de seu suicídio numa tentativa de estupro cometida por Hipólito, Fedra não deixa brechas para ser acusada de ter sido seduzida e coloca sobre o rapaz a responsabilidade de ter cometido o ato ἄδικος⁸² (*adikos*) de tentar usurpar o pai. Não há dúvidas de que a personagem sofre uma reviravolta em seu ἦθος, num primeiro momento lidando com a situação em termos de culpa, e num segundo momento em termos de vergonha.

Assim, é possível afirmar que Fedra, durante a vida, foi o que se considera uma mulher αἰδοίη. Contudo, em seus últimos minutos, a rainha é tomada por um sentimento de

⁸¹ Hipólito versos 726-732.

⁸² Ἄδικος - injusto; ilegal; inútil; selvagem. (PABÓN, 1997 p.9)

vingança. Ela faz de tudo o que está ao seu alcance impulsionada por αἰδώς, a fim de manter a sua honra particular, mesmo após a sua morte.

3.2 Αἴτιον DE HIPÓLITO

Hipólito é o filho de Teseu com uma amazona⁸³. A peça em questão leva seu nome, e é para ele que se volta a vingança da deusa Afrodite, chamada de deusa Cípris. No que diz respeito a Hipólito, sua conduta chama a atenção por ser fora do comum⁸⁴. Já no prólogo da peça, Afrodite fala sobre o comportamento do rapaz, ela o define como sendo o único cidadão de Trezena que a rejeita e como um devoto assíduo de Ártemis, a deusa virgem⁸⁵. A partir dessa colocação, já é possível entender uma das peculiaridades do comportamento de Hipólito e o motivo que leva Afrodite a procurar vingança contra ele.

Para os gregos, essas deusas se relacionam, cada uma, com uma etapa da vida humana⁸⁶, por isso rejeitar uma delas é se negar ao amadurecimento, o que, segundo Cairns (1993) implica em se negar a cumprir seu papel social.

Aparentemente, Hipólito se encontra na idade onde é do costume⁸⁷ dos gregos adentrar aos domínios de Afrodite. Portanto, seguindo a ideia de que αἰδώς impele ao *agir como é certo*", é possível afirmar que o esperado socialmente é que o menino comesse a mostrar interesse pela prática sexual. Contudo, Hipólito insiste em rejeitá-la por causa de sua devoção a Ártemis, como demonstra o hino que ele profere em louvor à deusa:

σοὶ τόνδε πλεκτὸν στέφανον ἔξ ἀκηράτου
λειμῶνος, ὃ δέσποινα, κοσμήσας φέρω,
ἔνθ' οὔτε ποιμὴν ἄξιόι φέρβειν βοτᾶ
οὔτ' ἡλθέ πω σίδηρος, ἀλλ' ἀκήρατον
μέλισσα λειμῶν' ἡρινὴ διέρχεται,
Αἰδῶς δὲ ποταμίαισι κηπεύει δρόσοις,
ὅσοις διδακτὸν μηδὲν ἄλλ' ἐν τῇ φύσει

A ti, uma coroa trançada, de um imaculado
prado, oh! Senhora, trago após fiá-lo,
lá onde não se permite um pastor nutrir animais,
nem ao ferro jamais chegar, mas ao imaculado
prado alcança a abelha primavera.
Αἰδῶς o arrefece com orvalhos do rio,
a quantos, não por ensinamento, mas por natureza,

⁸³ Não se sabe qual das amazonas é a mãe de Hipólito. Segundo Apolodoro, durante a expedição de Heracles contra as Amazonas, Teseu teria raptado Antiope, ou Melanipe, ou Hipólita. (APOLODORO, 1985 p. 203) Em nota, Sepúlveda afirma que "Em Pausania, I 41, 7, Hipólita é irmã de Antiope. A maioria dos autores coincidem em chamar Antiope de a amazona esposa de Teseu. Cf. Deodoro, IV 28; Plutarco, Teseu 26-28; Pausânias, I 2, 1; 15, 2; 41, 7; II 32, 9."

⁸⁴ Hipólito versos 448 - 450. Nesses versos, Teseu fala da estranheza do comportamento de Hipólito, atribuindo-lhe elementos órficos que não existem na sua caracterização. (EURÍPIDES, Frederico Lourenço, 1996, p. 63 n. 76)

⁸⁵ Hipólito versos 12 - 16.

⁸⁶ "Na religião grega, o universo era dividido entre "esferas de influência" [...] dos deuses. Cada deus exercia seu poder sob determinados aspectos da existência. Nesse quadro, todos os aspectos da vida de um homem estão sob influência de algum deus." (EURÍPIDES, Flávio Ribeiro de Oliveira, 2010, p. 13). Cairns (1993, p. 317) menciona que Artemis está relacionada à etapa da vida que antecede o casamento e a entrada para a maioridade. A partir de sua explicação sobre a imagem do prado virgem descrito por Hipólito em seu canto de adoração a Ártemis, é possível inferir que Afrodite é a deusa que a sucede com relação às etapas da vida humana.

⁸⁷ A ideia de que agir de acordo com os costumes é o certo a se fazer também pode ser vista nas falas da ama de Fedra (Hipólito verso 115) e em Alceste, nos versos 691-692.

τὸ σωφρονεῖν εἴληχεν ἐς τὰ πάντ' ἀεὶ,
τούτοις δρέπεσθαι, τοῖς κακοῖσι δ' οὐ θέμις.
ἀλλ', ὧ φίλῃ δέσποινα, χρυσέας κόμης
ἀνάδημα δέξαι χειρὸς εὐσεβοῦς ἄπο.
μόνῳ γάρ ἐστι τοῦτ' ἐμοὶ γέρας βροτῶν:
σοὶ καὶ ξύνειμι καὶ λόγοις ἀμείβομαι,
κλύων μὲν αὐδῆς, ὄμμα δ' οὐχ ὀρών τὸ σόν.
τέλος δὲ κάμψαιμ' ὥσπερ ἡρξάμην βίου.⁸⁸

a sabedoria direciona para as coisas eternas
e aos outros, os maus, não é lícito colhê-las.
Além disso, querida Senhora de cabelo dourado,
receba de uma pia mão a coroa.
Pois, só para mim, há essa honra entre os mortais:
Contigo tanto convivo como permutio palavras,
ouvindo tua voz, não vendo, porém, tua face.
Que eu chegue ao fim da vida assim como comecei.

O canto que Hipólito dirige à deusa de sua preferência apresenta imagens da natureza intocada, o que seria uma metáfora para falar de sua própria pureza. Artemis é uma deusa que se relaciona com a parte préssexual da vida, por estar associada ao nascimento, e com a vida e saúde das mulheres, principalmente no parto (GRIMAL, 2005 p.47). Por isso, a adoração a ela estava relacionada à ideia de pureza. Assim, é natural que αἰδώς se torne a expressão desse sentimento. Segundo Cairns (1993), o comportamento recatado, com relação à prática sexual, é esperado de meninos na fase infantil e de mulheres, as quais devem mantê-lo inclusive durante o casamento. A virgindade é uma virtude para esses sujeitos, mas não para alguém às portas de se tornar hoplita⁸⁹. É possível, então, entender que o αἰδώς de Hipólito, relacionado à sua sexualidade, demonstra ser inadequado. Contudo, essa inadequação não se associa a recusa do protagonista pela sua madrasta, visto que essa é uma atitude virtuosa, mas ao exagero de cuidados com relação a sua pureza. O cuidado desmedido com a castidade faz com que o filho de Teseu demonstre uma conduta que, socialmente, não lhe cabe mais, baseando-se apenas no que crê como certo.

O αἰδώς de Hipólito inibe o seu amadurecimento, ao invés de lhe impelir ao cumprimento de seu dever social. Atentando-se para o comportamento que esse αἰδώς provoca em Hipólito, constata-se atitudes como cuidado excessivo com sua pureza, desejo de estar acompanhado de outras pessoas do seu gênero⁹⁰ e desconforto em falar em público⁹¹. Essas atitudes, em vez de demonstrar um hoplita em desenvolvimento, refletem a conduta que seria esperada de uma mulher. É considerado, inclusive, um comportamento inadequado para um jovem⁹², naquela sociedade. Este excesso de devoção configura-se não como piedade mas

⁸⁸ *Hipólito* versos 73 - 88.

⁸⁹ Segundo *The Oxford Classical Dictionary* (1999 p.724) um Hoplita era um integrante da infantaria grega. Ele era considerado um homem relativamente rico, visto que tinha que custear seu próprio equipamento. Por suas atribuições de soldado e de homem rico, conclui-se que um Hoplita era, acima de tudo, um cidadão.

⁹⁰ *Hipólito* verso 1018.

⁹¹ *Hipólito* verso 986.

⁹² É interessante notar que, sendo filho de uma amazona, Hipólito parece espelhar o comportamento da mãe no que se refere a inadequação de gênero. Segundo *The Oxford classical Dictionary*, "*as amazonas são uma raça de mulheres guerreiras*" (HORNBLLOWER e SPAWFORTH, 1999 p.69), e a atribuição das virtudes competitiva às mulheres era vista como inadequada ao gênero.

como uma ὕβρις, fazendo com que o αἰδώς ao invés de inibir a conduta inadequada, a promova.

O filho de Teseu se mostra uma personagem parcial quando, mesmo sendo alertado sobre a inadequação de sua conduta⁹³, é incapaz de percebê-la, tomando consciência disso apenas na ocasião da sua morte⁹⁴. Quando o menino é acusado de estupro pelo cadáver da madrasta, seu αἰδώς juvenil torna sua inatividade sexual questionável diante do julgamento de Teseu, enquanto o ato de se suicidar, em razão do suposto crime cometido por ele, torna a virtude de Fedra incontestável.

ἀλλ' ὥς τὸ μῶρον ἀνδράσιν μὲν οὐκ ἔνι,
γυναιξὶ δ' ἐμπεφυκεν;⁹⁵

Contudo, o que é ímpio não cresce em homens, e sim
em mulheres?

Diante da pergunta de Teseu, a percepção da inadequação do αἰδώς de Hipólito é reforçada, visto que é ineficiente para provar sua pureza. No que diz respeito à sua defesa diante da acusação sofrida, o αἰδώς do menino o impulsiona ao ato de resguardar os juramentos⁹⁶ que fez a ama de Fedra. Esses juramentos consistem em não revelar ao pai o que sabia sobre o desejo inadequado da madrasta. Essa atitude atrapalha a sua defesa diante das imprecizações do pai, o que evidencia a ambivalência do αἰδώς de Hipólito.

ὦ θεοί, τί δῆτα τοῦμὸν οὐ λύω στόμα,
ὅστις γ' ὑφ' ὑμῶν, οὓς σέβω, διόλλυμαι;
οὐ δῆτα: πάντως οὐ πίθοιμι' ἂν οὓς με δεῖ,
μάτην δ' ἂν ὄρκους συγχέαιμι' οὓς ὥμοσα⁹⁷

Oh, deuses! Por que eu não solto a língua?
Eu que por vós, a quem honro, sou destruído?
Não, de certo: eu não convenceria, assim, quem é
preciso, em vão não violaria os juramentos que jurei.

Nos versos acima, percebe-se que Hipólito acredita que seu αἰδώς o torna extremamente virtuoso⁹⁸, quando diz: "*em vão não violaria os juramentos que jurei*". Porém, pode-se inferir que o filho de Teseu não é capaz de perceber a sua falta de habilidade em persuadir o pai sem quebrar o juramento. Isso é a consequência da inadequação de seu comportamento, provocada por seu αἰδώς ainda juvenil.

⁹³ *Hipólito* verso 107.

⁹⁴ Ἰππόλυτος: ὦμοι, φρονῶ δὴ δαίμον' ἦ μ' ἀπώλεσεν. (*Hipólito*: *ai! entendo qual divindade me destruiu.*) *Hipólito* versos 1401.

⁹⁵ *Hipólito* verso 966-967.

⁹⁶ Entende-se a partir do verso 611 que Hipólito tenha feito um juramento de não revelar ao pai as coisas ditas a ele pela ama de Fedra. Segundo Cairns (1993 p.209), o juramento é uma instituição semelhante a da súplica. A manutenção do julgamento é uma manifestação de αἰδώς. Outra personagem que também demonstra seu αἰδώς através da manutenção do juramento é o coro (*Hipólito* 713-714 e 805). O juramento, por sua natureza sagrada invoca a honra dos deuses e de quem jurou (CAIRNS, 1993 p.210). Por isso, manter a veracidade de um juramento e assegurar o seu cumprimento, assim como atender a um suplicante, é αἰδώς.

⁹⁷ *Hipólito* versos 1060-1063.

⁹⁸ Um dos traços da personalidade de Hipólito é falar continuamente sobre a própria virtude (*Hipólito* versos 656, 995, 1031, 1102.), o que demonstra como ele, realmente, não consegue perceber a inadequação que seu αἰδώς provoca na sua conduta.

O ímpeto pudico da personagem pode ser inferido na fala expressa nos versos 661 - 662, ao saber a respeito do sentimento inadequado de sua madrasta:

θεάσομαι δὲ σὺν πατρὸς μολῶν ποδὶ
πῶς νιν προσόψῃ καὶ σὺ καὶ δέσποινα σή

contemplarei, chegando com meu pai da caminhada,
como tu e a senhora vão encará-lo

A frase dá a entender que ele acredita que as duas mulheres não serão capazes de encarar Teseu por sentirem αἰδώς referente à autoimagem por causa da exposição do sentimento indecoroso de Fedra. Ao mesmo tempo, é uma declaração de quem pensa ter autoridade moral sobre elas.

Apesar do αἰδώς inadequado de Hipólito tomar por parâmetro o que ele mesmo acredita ser o "certo a se fazer", em outras passagens percebe-se que a personagem também associa esse sentimento à manutenção da autoimagem de alguém. No diálogo⁹⁹ do terceiro episódio entre Teseu e Hipólito, este ao compreender que foi acusado de cometer um crime, desvia o olhar possivelmente por causa da exposição pública.

Assim, conclui-se que Hipólito toma tanto o parâmetro arcaico quanto o clássico com relação ao seu αἰδώς. Esse sentimento lhe impulsiona a ações virtuosas como a de se negar a cometer adultério com sua madrasta, mas também demonstra uma característica inadequada ao fazer com que ele rejeite qualquer tipo de expressão de sua sexualidade, ou seja despreze os domínios de uma deusa. Essas coisas fazem com que Hipólito apresente um comportamento inapropriado à sua idade e gênero.

3.3 Αἴτιον DA AMA

A ama, apesar de anônima, tem uma participação determinante nos acontecimentos da peça *Hipólito*. O dever da ama é cuidar de Fedra, esse é o papel designado a ela desde a infância da rainha. Durante suas aparições, é possível perceber uma personagem bastante devotada aos cuidados com sua senhora. É nesse âmbito que as manifestações de seu αἰδώς¹⁰⁰, baseado no que ela acredita ser o certo a se fazer, aparecem:

ἔθρεψά σ' εὖνους τ' εἰμί¹⁰¹

"eu te criei, sou bem intencionada contigo"

Nessa frase, a palavra ἔθρεψά carrega, dentre outras noções, a de "*nutrir, alimentar, criar; formar, educar, instruir.*" (PABÓN p.589). Infere-se de ἔθρεψά não só a ideia de

⁹⁹ Τὸ σὸν πρόσωπον δεῦρ' ἐναντίον πατρί. (*Encare o rosto do seu pai*) Hipólito verso 947.

¹⁰⁰ Em *Política* (1260a 8), Aristóteles diz que, dentro do contexto familiar, as virtudes masculinas servem ao comando, as femininas à obediência e as do escravo à servidão.

¹⁰¹ *Hipólito* verso 798.

cuidado, mas, principalmente, de instrução e educação. De acordo com Cairns (1999 p.309) a educação contribui com o sentimento de αἰδώς, na medida em que serve como veículo de transmissão e reprodução de determinados comportamentos e moralidade¹⁰². A partir disso, pode-se entender que o αἰδώς de Fedra, no que se refere a sua preocupação com o dever, é reflexo dos ensinamentos da ama. Considerando que o dever social da ama era cuidar de Fedra, entende-se que ela era responsável pela sobrevivência da senhora. Apesar desse papel educacional que ela exerce sobre a rainha, o "agir como que é certo", para ela, é sinônimo de manter a senhora viva e saudável:

νῦν δ' ἄγὼν μέγας
σῶσαι βίον σόν, κοῦκ ἐπίφθονον τόδε¹⁰³

mas agora a luta mais importante
é salvar tua vida, e isso não é odioso

Sendo assim, quando Fedra declara que decide morrer por causa de um amor inadequado que Afrodite provoca nela, a ama entende que, para cumprir com seu dever, precisa encontrar uma forma de consumir o desejo da senhora, na intenção de fazer com que ela desista do suicídio. A equação, para a ama é: ocorrendo a consumação do desejo, ela liberta a rainha. Assim, a ama abandona todas as outras determinações que cruzam a decisão da rainha - a posição de Teseu ante a cidade tendo por conta a desonra do lar, a sucessão do reino, o desvirtuamento do casamento etc. - em prol de "agir como é certo". Dessa forma a serviçal se mostra como uma personagem parcial, apegando-se ao seu dever, ou seja, seu αἰδώς, a ponto de entender a realidade de forma enviesada.

Para persuadir a esposa de Teseu a cometer adultério, dando à senhora conselhos que não condizem com a situação de Fedra, a escrava utiliza, inadequadamente, o argumento do costume de honrar os deuses¹⁰⁴:

(...); χρῆν σ' ἐπὶ ῥήτοϊς ἄρα
πατέρα φυτεύειν, ἢ 'πὶ δεσπόταις θεοῖς
ἄλλοισιν, εἰ μὴ τοῦσδε γε στέρξεις νόμους¹⁰⁵

(...); é necessário que um pai tenha te engendrado em
outras condições, ou então, sobre outros senhores
deuses, se tu não suportares esses costumes.

As alusões que a ama faz às leis acima, estão relacionadas aos atos de adultério recorrentes na tradição mitológica grega. A utilização desses exemplos denota um desvio retórico por parte da ama para preservar sua senhora. Ao dar a entender que Fedra não "ama o

¹⁰² Cairns (1993 p.309) trata desse assunto ao falar da peça de *Ifigênia em Áulis*, de Eurípides. De acordo com ele, "A educação dá uma grande contribuição a areté (561-2) e a aidos (ao aidesthai 563), a força que discerne o curso de ação adequado, o curso que trará boa reputação é vista como um produto da educação (536-7).

¹⁰³ *Hipólito* versos 496 - 497.

¹⁰⁴ O argumento de honrar os deuses já tinha sido apresentado por um servo a Hipólito de forma apropriada, no verso 107 da peça em questão, na intenção de persuadi-lo a reverenciar Afrodite.

¹⁰⁵ *Hipólito* versos 449 - 451.

costume", a cuidadora põe em dúvida as virtudes legítimas da esposa de Teseu. Dessa forma, ela tenta desvirtuar as ações de Fedra. O discurso da escrava serve para desenvolver na rainha uma noção inapropriada de αἰδώς, com a intenção de incitá-la a cometer adultério.

O discurso parcial da ama, então, revela a característica ambivalente de αἰδώς. Assim, na intenção de "*agir como é certo*" e salvar a vida de sua senhora, a ama expõe a paixão de Fedra a Hipólito e acaba ironicamente por condená-la:

τῆς νόσου δέ σοι ζητοῦσα φάρμαχ' ἡὔρον οὐχ ἄβουλόμην. εἰ δ' εὔ γ' ἔπραξα, κάρτ' ἂν ἐν σοφοῖσιν ᾗ: πρὸς τὰς τύχας γὰρ τὰς φρένας κεκτῆμεθα¹⁰⁶	Ao procurar um remédio para a tua doença, achei o que não queria. Se eu tivesse agido bem, eu estaria muito acima das coisas sábias, pois procuramos um espírito voltado ao sucesso.
---	---

No trecho acima, a ama avalia as ações que cometeu e seu αἰδώς a faz reconhecer que sua conduta é uma das causas da desventura de sua senhora. Ou seja, ela reconhece que suas ações pretendiam salvar Fedra, mas acabaram por acelerar a sua morte.

Entende-se que a influência de αἰδώς no comportamento da ama se relaciona com o parâmetro da crença pessoal acerca do certo e do errado. Contudo, o αἰδώς, expresso por ela pode ser definido a partir do parâmetro arcaico: "*o que os outro vão dizer*". A evidência disso está nos seguintes versos¹⁰⁷:

ἐν σοφοῖσι γὰρ τάδ' ἐστὶ θνητῶν, λανθάνειν τὰ μὴ καλά.	Em termos de sabedoria, pois isto é próprio dos mortais: ocultar as coisas não belas.
--	--

Para a ama, aquilo que não é καλός¹⁰⁸ (*kalos*) deve ser ocultado, o que atesta sua preocupação com o julgamento alheio acerca das condutas. Assim, é possível afirmar que a cuidadora relaciona αἰδώς não só com aquilo que se entende por o certo a se fazer, mas também com manutenção de uma autoimagem.

Visto que esse sentimento se relaciona com o reconhecimento dos valores vigentes em uma sociedade, é importante a determinação do αἰδώς da ama, pois foi ela quem educou Fedra e ensinou à rainha tais valores. Sendo assim, quando se analisa a maneira como a ama se relaciona com seu dever, percebe-se que a forma decidida com que Fedra se dedica às suas responsabilidades sociais nada mais é do que um reflexo de sua educação.

¹⁰⁶ Versos 698 - 701.

¹⁰⁷ Versos 465-466.

¹⁰⁸ Καλός - *formoso; nobre; honesto, glorioso*; (PABÓN, 1997 p.322)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisando a problemática do αἰδώς na peça, constata-se que o termo é polissêmico. Ele aparece, porém, na literatura da antiga Grécia como uma palavra que expressa sobretudo um sentimento inibitório. Esse sentimento, por causa de sua natureza, relaciona-se com a conduta dos sujeitos, de modo que promove um comportamento alinhado com a moralidade vigente. Ou seja, enquanto sentimento, αἰδώς é uma expressão da moral grega, pois se relaciona com o reconhecimento dos valores cultivados naquela sociedade, mesmo em face das mudanças ocorridas no arranjo político da Hélade, que passa da organização palaciana, descrita nos épicos, para a democracia, representada nas tragédias.

Ao considerar a mudança na organização política da Hélade, verifica-se a relação de αἰδώς com o desenvolvimento moral ocorrido naquela sociedade, que estabeleceu o ideal ético de cidadão e o direito como norma, e como esse desenvolvimento acarretou em um alargamento de sentido do termo.

Em um primeiro momento, nos poemas Homéricos e em Hesíodo, observa-se que o sentimento αἰδώς se relaciona, mais precisamente, com a inibição de ações indevidas a serem praticadas. Essas ações se associam com a autoimagem do sujeito, de modo que, caso ele não controle seus impulsos, seu prestígio e seu valor diminuem diante do grupo social no qual está inserido. Verifica-se, portanto, que a relação de αἰδώς, um sentimento que causa inibição, com a autoimagem de alguém é o que justifica o entendimento desse termo nos poemas épicos pelo sentido de vergonha.

Já nas tragédias, percebe-se que αἰδώς passa a se relacionar também com ações praticadas no passado, provocando uma inibição do sujeito com relação à conduta anteriormente praticada por ele. Assim, verifica-se o desenvolvimento de uma noção de responsabilidade sobre a ventura ou desventura presente. Isso faz com que o sentido de αἰδώς se amplifique e possa ser entendido tanto como vergonha, quanto como culpa. Essa possibilidade de sentir αἰδώς relacionado com uma ação no passado, trazida pelas tragédias, é o que impulsiona o desenvolvimento de virtudes cidadãs. Ou seja, o que se nota é que o reconhecimento da responsabilidade do sujeito sobre a situação presente, a partir do exame de suas ações passadas, propicia a manutenção da ordem social, seja na sociedade homérica seja na democracia ateniense.

A partir da análise da tragédia *Hipólito*, verifica-se como αἰδώς se relaciona tanto com a autoimagem quanto com as virtudes cidadãs, até mesmo em um ambiente doméstico, onde

se verifica em outras figuras que não a do próprio cidadão, como a da esposa, filho e servos. Na peça, também as ações de todos, permeadas por αἰδώς, voltam-se para o cumprimento do papel social de cada um, de modo que não sejam praticadas injustiças. Do mesmo modo, o αἰδώς faz com que os erros cometidos pelas personagens sejam reconhecidos como responsabilidade de quem os cometeu, proporcionando, assim, atitudes reparativas e um julgamento para a aplicação da justiça por parte do cidadão. Ironicamente, o mesmo αἰδώς pode induzir a erros os que se atêm a uma concepção desmedida dele. Tais verificações foram feitas a partir da hipótese de que o sentido da palavra αἰδώς teria sofrido um alargamento em vez de uma mudança, no decorrer do desenvolvimento moral da Grécia. Esse alargamento teria sido cogitado a partir da verificação da possibilidade de se entender em αἰδώς a expressão do sentido de culpa.

Tentou-se, então, comprovar que esse alargamento ocorreu visto que não houve uma mudança no sentido atribuído ao termo, mas uma adequação na forma de usá-lo, para que ele continuasse a indicar o reconhecimento dos valores daquela sociedade já modificada.

Dessa forma, analisando a pluralidade do αἰδώς na peça *Hipólito*, é possível demonstrar como este sentimento impulsiona as ações das personagens. Deve-se notar também a sua relação íntima com os deveres sociais. A partir da análise de personagens femininas, contata-se que há, para além do âmbito público, o desenvolvimento do conceito no âmbito doméstico. As personagens da peça se utilizam também dos dois parâmetros observados, o arcaico e o clássico que carregam a ideia de vergonha ou culpa, de acordo com o que lhe convém em relação a situação em que se encontra. Αἰδώς, quando tomado de forma inapropriada ou descomedida, em vez de proporcionar virtudes, pode ser o sentimento que leva alguém ao fracasso e ao vexame, conforme o desenvolvimento da peça.

Pode-se inferir também que essas ideias de 'fracasso' e 'vexame' associam esse sentimento às noções de 'culpa' e 'vergonha'. Mesmo que não se possa afirmar que a sociedade descrita na tragédia comporta uma "cultura da culpa", a possibilidade, que esses textos demonstram, de associar uma noção inibitória a uma ação praticada no passado e, a partir disso, desenvolver uma consciência de responsabilidade acerca da ventura ou desventura presente serve como base para se pensar noções que vão do direito à ética. Portanto, a necessidade de reconhecer os valores da nova realidade social da Hélade provoca esse alargamento de sentido identificado em αἰδώς e corroborado no ἥθος de cada personagem.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola, Dicionário de Filosofia, São Paulo. Martins Fontes, 1988.

ADKINS, Arthur W. H. Merit and Responsibility: a Study in Greek Values, Londres. Oxford University Press, 1960.

ADKINS, Arthur W. H. Moral values and political behaviour in ancient Greece: From Homer to the end of the Fifth Century, Londres. Chatto & Windus, 1972.

APOLODORO, Biblioteca; tradução e notas Margarita Rodríguez de Sepúlveda, Madrid. Editorial Gredos S.A, 1985.

ARISTÓTELES, Poética; tradução e notas Ana Maria Valente, Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____, Política; tradução introdução e notas Manuela García Valdés, Madrid. Editorial Gredos S.A. 1988.

BAILLY, Anatole; Dictionnaire Grec-Français, Paris. Hachette, 2000.

BENEDICT, Ruth. O Crisântemo e a Espada: Padrões da Cultura Japonesa, São Paulo. Editora perspectiva S.A, 1972.

CAIRNS, Douglas L. Aidos: the psychology and ethics of honour and shame in ancient greek literature, Nova York. Oxford University Press, 1993.

DODDS, E.R., Os gregos e o irracional, São Paulo. Escuta, 2002.

EURÍPIDES, Hipólito/ Eurípides; tradução, introdução e notas Flávio Ribeiro de Oliveira, São Paulo. Odysseus Editora, 2010.

_____, Hipólito/ Eurípides; tradução, introdução e notas Frederico Lourenço, Lisboa. Edições Colibri, 1996.

_____, Hipólito/ Eurípides; tradução, introdução e notas Alberto Medina González e Juan Antonio López Férez, Madrid. Editorial Gredos, 1991.

FINLEY, M.I, The world of Odysseus, Nova York. New York Review Books, 2002.

GRIMAL, Pierre. Dicionário da mitologia grega e romana; tradução Victor Jabouille, Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2005.

HESÍODO, Obras y fragmentos: teogonía - trabajos y días - escudo - fragmentos certamen, Madrid. Editorial Gredos S.A 1978.

_____, Os trabalhos e os dias / Hesíodo; edição, tradução, introdução e notas: Alessandro Rolim de Moura, Curitiba. Segesta, 2012.

HOMERO, Ilíada, Madrid. Editorial Gredos S.A, 1991.

HORNBLOWER, Simon. SPAWFORTH Antony, The Oxford Classical Dictionary. 3º edição. Nova York. Oxford University Press Inc. 1999.

JAEGER, Werner Wilhelm. Paideia: a formação do homem grego, São Paulo. 3º edição, Martins Fontes, 1994.

KONSTAN, David. The emotions of the ancient greeks: studies in Aristotle and classical literature, Toronto. University of Toronto Press Incorporated, 2006.

PABÓN, J.M. Diccionario Manual Vox Griego-español, Madrid. Biblograf, 1997.

PLATÃO, Diálogos: Apología Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras; tradução e notas: J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual, Madrid. Editorial Gredos S.A 1985.

VERNANT, Jean Pierre. As origens do pensamento grego, Rio de Janeiro. Difel, 2002.

GLOSSÁRIO

Ἀγαθός - bom em seus vários sentidos: nobre; valoroso, bom, reto, probo, útil.

Ἀγορά - ágora, assembleia do povo; discurso, arenga; praça pública, mercado; coisas vendidas no mercado, mercadorias.

Ἄδικος - injusto; ilegal; inútil; selvagem.

Αἰδέομαι - envergonhar-se|| com acus. sentir respeito ou consideração por alguém ou por algo; perdoar alguém, reconciliar-se com ele.

Αἰδοίη - forma adjetiva feminina de αἰδώς.

Αἰδώς - sentimento de vergonha, pudor, honra, dignidade; consideração, respeito, reverência; perdão; coisa que inspira vergonha ou respeito; vergonha, coisa vergonhosa ou escandalosa; dignidade, majestade = αἰδοῖον.

Αἰσχρόν - vergonhoso, desonroso, injurioso; feio, torpe, indecente, infame; inoportuno, desgraçado; vergonha, feito vergonhoso, vício.

Ἀναιδής - desavergonhado, procaz; cruel; impiedoso.

Ἄναξ - senhor, soberano, rei; príncipe; magnata; campeão, líder; amo, dono.

Ἀρετή - excelência, mérito, perfeição (do corpo ou do espírito, das pessoas ou das coisas); inteligência, perícia; força, vigor; valor, bravura; virtude [no plural proezas, ações virtuosas]; serviço prestado ou merecimento contraído; nobreza de virtude, ações virtuosas, serviço prestado ou merecimento contraído, nobreza de espírito, alteza, generosidade; honra, glória, prosperidade, felicidade.

Ἄριστος - superlativo de ἀγαθός: excelente, melhor, muito bom, ótimo, o mais valente.

ἄτιμος - sem paga, sem recompensa, sem preço; impune, não vingado; desonrado desprezado; indigno de [gen]; infamado, destituído (γερῶν de suas honras); privado dos direitos de cidadão, proscrito; desonroso, pouco honroso.

δίκη - costume, uso, maneira de ser ou de agir; justiça, direito; juízo, sentença, decisão arbitragem, decreto; ação judicial, causa, processo, litígio, posicionamento, acusação; sanção, castigo, pena, satisfação, vingança.

Ἔργον - ato, ação, feito, empresa; às vezes mal feito, intriga, maldade; ocorrência, sucesso, realidade; obra, trabalho, empresa; assunto, ocupação, atividade; tarefas; trabalho próprio ou peculiar; especialmente trabalho no campo e também campo, terra de trabalho; guerra, luta; indústria, tráfico, comércio; obra realizada, labor, produto; obra artística, edifício etc.; resultado, proveito, utilidade; coisa, assunto; circunstância.

Ἐρινός - fúria; maldição; vingança, praga vingadora; extravio, loucura.

Ἐσθλός - bom, nobre, valoroso, capaz, valente; distinto, ilustre, principal; generoso, leal; de coisas, bom, útil; valioso, precioso, magnífico; favorável, feliz, saudável|| *τό ἐσθλόν* o bom, o favorável ou vantajoso, o prazer, a riqueza ou bens de fortuna, objeto precioso, etc.

Ἥθος - morada ou lugar habitual, morada, quarto, residência, pátria; de animais, quadra, estábulo; guarida; dos astros, lugar de onde saem ou aparecem|| hábito, costume, uso; caráter, sentimentos, maneira de ser, pensar ou sentir, índole, temperamento; moralidade, moral.

Καλός - formoso; nobre; honesto, glorioso; puro, natural; perfeito, excelente, conveniente, hábil, apto; homem de bem, honrado, aristocrata; o bom, a virtude, a honra; a alegria, o prazer; a felicidade.

Μίασμα - mancha, mancha de sangue, infecção, impureza, infâmia, crime.

Μοῖρα - parte, porção [de alimento, de presa, de terra], terra, território;[...]; parte ou porção adequada ou própria, o justo, o devido [...]; parte da sociedade civil ou política, partido político, classe, categoria, condição social, posição, estima, consideração [...]; parte ou porção designada a cada qual pelo destino, destino, sorte, condição, sina [...].

Νέμεσις - indignação, inveja; vingança divina; sentimento de indignação, de horror.

Ξένος - estrangeiro, forasteiro, peregrino, estranho [...]; estranho, alheio a, desconhecedor, ignorante; estranho, insólito, esquisito, surpreendente, admirável [para alguém dat]|| subst m. hospede, amigo, estrangeiro; soldado, mercenário.

Οἶκος - casa, vivenda; habitação, quarto; sala, sala de jantar; templo; cela, ninho; residência; bens, propriedade, fazenda, fortuna; família, linhagem; criados, servos; pátria.

Πόλις - cidade, acrópole; cidade e seu território; pátria, Estado.

Σωφροσύνη - bom senso, prudência, sanidade, sensatez, inteligência; moderação, temperança; modéstia, simplicidade, decência.

Τιμή - transposição, valoração; preço, valor; pagamento, produto de uma venda, soma; indenização, compensação, satisfação; estima, veneração, culto; honra, consideração, recompensa, presente, distinção, prerrogativa; dignidade, posto de honra, cargo, função, autoridade, magistratura; pena, castigo, vingança.

τρέφω - condensar, espessar, coalhar; nutrir, alimentar, criar; formar, educar, instruir; ter, levar; manter; hospedar; produzir; espessar-se, condensar-se, coalhar-se; considerar como; med. nutrir, criar para si; pass. ser alimentado, crescer, viver, ser educado ou criado; ser, existir.

ὕβρις - orgulho, arrogância, insolência, soberba; impetuosidade, inquietude, excesso de raiva; ultraje, injúria, insulto, violência; devassidão, teimosia; mal.

Φίλος - Amado, querido, estimado; grato, aceito, agradável; amigo, bem-quisto, amante, aliado, próprio de alguém; que gosta, aficionado, amante; benévolo, bondoso.

Φιλότης - amizade, amor, carinho, afeto, bem-querer, benevolencia, afabilidade; amor sensual ou carnal, relações íntimas.